

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PALERMO



Dottorato di ricerca in
DIRITTI UMANI: EVOLUZIONE, TUTELA E LIMITI
XXII ciclo

Tesi di Dottorato in Filosofia del diritto
IUS/20

CULTURA, DIRITTO, DIRITTI

**DIVERSITÀ CULTURALE E DIRITTI FONDAMENTALI
NEGLI STATI COSTITUZIONALI DI DIRITTO**

Paola Parolari

Coordinatore del Dottorato
Chiar.mo Prof. Aldo Schiavello

Tutor
Chiar.ma Prof.ssa Tecla Mazzaresse

Co-tutor
Chiar.mo Prof. Bruno Celano

«E tu sai che nel lungo viaggio che ti attende, quando per restare sveglio al dondolio del cammello o della giunca ci si mette a ripensare a tutti i propri ricordi a uno a uno, il tuo lupo sarà diventato un altro lupo, tua sorella una sorella diversa, la tua battaglia altre battaglie, al ritorno da Eufemia, la città dove ci si scambia la memoria a ogni solstizio e a ogni equinozio».

(Italo Calvino, *Le città invisibili*)

«L'Unione rispetta la diversità culturale, religiosa e linguistica».

(*Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea*, art. 22).

Sommario

0. Introduzione	7
0.1. Differenze culturali e diritti fondamentali negli stati costituzionali di diritto	7
0.2. Differenze culturali, differenzialismo e “ossessione identitaria”	10
0.3. I rischi dell’“ossessione identitaria”	16
0.4. Per un’analisi della questione	19
1. Universalismo dei diritti fondamentali e relativismo culturale: una contrapposizione ineludibile?	23
1.1. Alcune chiarificazioni concettuali	24
1.1.1. Universalismo dei diritti fondamentali	24
1.1.2. Forme di relativismo culturale	31
1.2. La <i>Dichiarazione universale dei diritti dell’uomo</i> e le critiche all’universalismo dei diritti fondamentali	39
1.3. <i>Is Multiculturalism Bad for Human Rights?</i>	49
2. Per una critica della nozione di cultura: prospettive antropologiche	61
2.1. Definire la cultura: un’autocritica dell’antropologia culturale?	61
2.2. Descrivere le culture	70
2.2.1. Culture ibride	71
2.2.2. Culture complesse	79
2.2.2.1. Argomenti contro il “mito dell’integrazione”	79
2.2.2.2. Fattori di differenziazione interna	84
2.3. Culture che cambiano	89

3. Diversità culturale e tutela dei diritti fondamentali oggi	97
3.1. Tensioni sociali, reazioni politiche, risposte giuridiche: alcuni casi paradigmatici	97
3.1.1. Migranti e lavoro: riflessioni a partire dal caso di Rosarno	99
3.1.2. Identità culturale, integrazione e libertà di religione: il <i>referendum</i> svizzero sui minareti	105
3.1.3. Divieto del velo integrale: una tendenza europea	111
3.1.4. Differenze culturali e diritto all'istruzione	124
3.1.5. Conflitti normativi e diritto penale: la questione dei reati culturalmente motivati	134
3.1.5.1. Diritto penale e identità culturale: due casi a confronto	135
3.1.5.2. Reati culturalmente motivati	141
3.1.5.2.1. Fattori e critici della <i>cultural defense</i>	143
3.1.5.2.2. Sulla valutazione <i>contra reum</i> del movente culturale	146
3.2. Multiculturalismo e diritti fondamentali: alcune questioni problematiche	147
3.2.1. Liberalismo, multiculturalismo e tutela delle differenze	148
3.2.1.1. Eguaglianza giuridica e tutela delle differenze	149
3.2.1.2. Libertà, pluralismo, multiculturalismo	152
3.2.2. Cultura, identità e autonomia individuale	154
3.2.3. Società multicultural e diritto	159
4. Riconciliare cultura, diritto e diritti	165
4.1. Oltre la contrapposizione tra relativismo culturale e universalismo dei diritti fondamentali	166
4.1.1. Alcune proposte di conciliazione tra cultura e diritti	166
4.1.2. Cultura e diritti: interazione e influenza reciproca	174
4.2. Lo stato costituzionale di diritto alla prova del multiculturalismo	182
4.2.1. Un "terreno interculturale comune"	182
4.2.2. Verso una composizione dei conflitti: la via del bilanciamento	187
4.2.2.1. Bilanciamento e produzione del diritto	187
4.2.2.2. Bilanciamento e applicazione del diritto	197
Riferimenti bibliografici	205

0. Introduzione

0.1. Differenze culturali e diritti fondamentali negli stati costituzionali di diritto

Negli ultimi decenni, contestualmente all'accelerazione dei processi di globalizzazione dell'economia e della politica e all'affermarsi di (nuove) forme di globalismo giuridico, la questione della convivenza tra persone di culture diverse si è riproposta in termini in parte nuovi rispetto al passato¹, in ragione della combinazione di almeno quattro elementi.

Un primo elemento, di carattere geopolitico, è rappresentato dalle ondate di flussi migratori nell'ambito delle quali, soprattutto a partire dalla fine della guerra fredda, un numero crescente di persone si è spostato dal sud-est del pianeta verso gli stati dell'Europa occidentale e del nord America. Così, oggi, questi stati non sono più chiamati semplicemente a gestire, tollerandole o armonizzandole, differenze per lo più confinate nei "territori di conquista", ma devono piuttosto fare i conti con il diverso "in casa propria". In altre parole, la diversità culturale non è più un fatto esotico e lontano da scoprire attraverso i racconti etnografici, ma una realtà quotidiana ed estremamente vicina.

Un secondo elemento, di carattere socio-politico, è la crescente mobilitazione di diversi gruppi che, negli ultimi quarant'anni, hanno rivendicato il riconoscimento delle proprie specificità culturali da parte dello stato in cui risiedono. Per effetto di questa

¹ Il contatto tra persone di culture differenti non è infatti un fenomeno nuovo. Da sempre popoli diversi hanno intrattenuto rapporti e interagito tra loro in molti modi, più o meno articolati, più o meno pacifici. Dai ciclici fenomeni migratori ai costanti scambi commerciali, dalla formazione di grandi imperi (multietnici) nel passato alle più recenti dominazioni coloniali, diverse esperienze hanno posto, ciascuna nella propria specificità, la questione di come persone e gruppi con culture diverse possano instaurare forme di convivenza pacifica.

mobilitazione, afferma Kymlicka, i modelli assimilazionisti ispirati alla costruzione di stati-nazione culturalmente omogenei sono stati oggetto di critiche radicali e spesso sono stati almeno in parte sostituiti da modelli alternativi, orientati ad una concezione multiculturale dello stato e della cittadinanza².

Un terzo elemento, di carattere teorico, è il diffondersi in ambito filosofico-politico di correnti di pensiero di ispirazione multiculturalista che hanno posto l'accento sulla centralità della cultura nella definizione dell'identità di gruppi diversi e degli individui che li compongono. In particolare, a partire da *Multiculturalism and "the Politics of Recognition"* di Taylor del 1991, sono state proposte diverse riformulazioni delle cosiddette "politiche della differenza" che individuano nel pieno riconoscimento delle credenze, dei valori e dei costumi dei diversi gruppi culturali presenti in uno stato una condizione necessaria al rispetto e alla valorizzazione dell'identità degli individui che fanno parte di questi gruppi.

Un quarto elemento, di carattere giuridico, è il processo di costituzionalizzazione e internazionalizzazione dei diritti fondamentali iniziato nel secondo dopoguerra, processo che ha contribuito a ridefinire la funzione e i limiti del riconoscimento giuridico delle differenze culturali.

Ad essere ridefinita è stata, in primo luogo, la *funzione* del riconoscimento. In particolare, il rispetto di tradizioni e culture differenti non rappresenta più soltanto una questione di opportunità politica, legata all'individuazione di modelli di governo che consentano di garantire una convivenza pacifica tra gruppi culturalmente eterogenei³, ma costituisce lo strumento per l'attuazione di un vero e proprio diritto fondamentale. A livello internazionale, l'articolo 27 del *Patto sui diritti civili e politici* del 1966⁴ stabilisce,

² Secondo W. Kymlicka [2007, p. 3], sono espressione di questo cambiamento di paradigma, ad esempio, «the adoption of cultural and religious accommodations for immigrant groups, the acceptance of territorial autonomy and language rights for national minorities, and the recognition of land claims and self government rights for indigenous peoples».

³ Questo non esclude, ovviamente, che tra le ragioni che rendono la questione del riconoscimento delle differenze culturali una questione ineludibile per gli stati costituzionali di diritto contemporanei vada incluso anche il modo in cui il "fatto del pluralismo" culturale e le numerose istanze di riconoscimento identitario ad esso connesse incidono pesantemente sugli equilibri politico-sociali.

⁴ Nessuna disposizione analoga all'articolo 27 del *Patto sui diritti civili e politici* è contenuta, invece, nella *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* del 1948. Il diritto di partecipare alla "vita culturale della comunità" è sancito, nella *Dichiarazione universale*, all'articolo 27, 1 comma: «Everyone has the right freely to participate in the cultural life of the community, to enjoy the arts and to share in scientific advancement and its benefits». Secondo E. Stamatopoulou [2008, p.10], tuttavia, nonostante il problema della tutela delle minoranze culturali sia stato vivamente discusso dalla *Commission on Human Rights*, la formulazione definitiva dell'art. 27 «assumed somehow that cultural participation will take place in "one" culture of the "nation-state". Infatti, prosegue Stamatopoulou, «the final wording adopted by the General Assembly for Article 27 includes the prescriptive word *the* in the phrase "the right freely to participate in the cultural life of the community", thus giving out a signal of limitation to this freedom and an assumption

infatti, che «in quegli Stati, nei quali esistono minoranze etniche, religiose o linguistiche, gli individui appartenenti a tali minoranze non possono essere privati del diritto di avere una vita culturale propria, di professare e praticare la propria religione, o di usare la propria lingua, in comune con gli altri membri del proprio gruppo»⁵. A livello regionale, inoltre, l'articolo 22 della *Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea* stabilisce che «[l']Unione rispetta la diversità culturale, religiosa e linguistica» e l'articolo 25 della *Arab Charter on Human Rights* prevede che «[p]ersons belonging to minorities shall not be denied the right to enjoy their own culture, to use their own language or to profess and practice their own religion». Allo stesso tempo, l'esplicita enunciazione di un catalogo di diritti fondamentali nelle carte costituzionali di un numero sempre più ampio di stati (europei), enunciazione che ha segnato il passaggio dal modello dello stato liberale di diritto a quello dello stato costituzionale di diritto⁶, ha posto le basi per una nuova concezione del principio di eguaglianza (giuridica) il cui tratto caratterizzante è proprio l'eguale riconoscimento delle differenze che caratterizzano ciascun individuo, comprese le differenze culturali⁷.

In ragione del processo di costituzionalizzazione e internazionalizzazione dei diritti fondamentali che ha caratterizzato il secondo dopoguerra sono stati ridefiniti, inoltre, anche i *limiti* entro i quali le differenze culturali possono essere rispettate. Appare oggi estremamente problematico, infatti, il riconoscimento di tradizioni e costumi che si pongano in conflitto con la tutela di uno o l'altro diritto fondamentale sancito in una costituzione statale o in un documento internazionale. E ancora, l'esigenza che i diritti fondamentali sanciti a livello (inter)nazionale siano garantiti ad ogni individuo, «senza distinzione alcuna, per ragioni di razza, di colore, di sesso, di lingua, di religione, di

of a homogeneous instead of a multicultural society» (p. 11, corsivi nel testo). Dello stesso avviso è J. Morsink [1999, p. 269] che sottolinea: «The article [27] does not say, as it might have, that everyone has a right “to participate in the cultural life of *his or her community*”» (corsivo nel testo). Per una ricostruzione del dibattito che ha preceduto la redazione dell'articolo 27 della *Dichiarazione universale* e delle ragioni che hanno determinato quella che Morsink considera “the omission of a special minority rights article” si vedano J. Morsink [1999, pp. 269-280] e E. Stamatopoulou [2007].

⁵ Secondo un'interpretazione diffusa, questo articolo si riferirebbe alle sole minoranze nazionali e ai popoli indigeni. Nondimeno, nel suo tenore letterale non sembra esserci nulla che escluda la sua applicabilità anche alle minoranze (etiche, religiose o linguistiche) formatesi a seguito di migrazioni. A favore di un'interpretazione estensiva dell'ambito di applicazione di questo articolo si esprime, ad esempio, A.D. Renteln [2010, pp. 797-798], là dove scrive: «In my view there should be no restriction on who can invoke the right to culture [...]. Immigrants should not be presumed to surrender their cultural rights merely because they travel across borders. If the right to culture is a human right, it makes no sense to limit it to particular groups».

⁶ Si veda, in particolare, L. Ferrajoli [2002].

⁷ Si vedano, a questo proposito, L. Ferrajoli [1993] e [2007, vol. 2], L. Gianformaggio [2005], T. Mazzarese [2006 a], [2006 d], [2008]. Per una caratterizzazione di questa concezione del principio di eguaglianza, nelle diverse formulazioni proposte da questi autori, si rinvia al § 3.2.1.1.

opinione politica o di altro genere, di origine nazionale o sociale, di ricchezza, di nascita o di altra condizione»⁸, pone la questione dei termini in cui la tutela di tali diritti consenta e/o imponga forme di ingerenza nell'organizzazione e nella vita di gruppi aventi una specifica identità culturale; pone, in altre parole, la questione dei termini in cui sia lecito e/o dovuto "proteggere" gli individui dalle proprie tradizioni culturali⁹.

In ragione degli elementi messi in evidenza, quindi, negli stati costituzionali di diritto contemporanei il riconoscimento delle differenze culturali costituisce una sfida ineludibile e, al tempo stesso, pone questioni complesse e problematiche, in particolare quando il rispetto di certi costumi e di certe tradizioni entra in tensione con la tutela di diritti fondamentali sanciti da uno stato nella propria costituzione o riconosciuti in uno dei trattati internazionali che questo stato ha ratificato.

La possibile tensione tra riconoscimento delle differenze culturali e tutela dei diritti fondamentali rappresenta, non a caso, uno dei temi maggiormente controversi tra quelli sui quali si è soffermato il dibattito sul multiculturalismo. In particolare, è stata spesso riproposta, sia da chi denuncia il carattere occidentale dei diritti fondamentali, sia da chi individua nel multiculturalismo una minaccia alla loro tutela, la tesi secondo la quale relativismo culturale e universalismo dei diritti fondamentali sarebbero tra loro in contrapposizione. Per quanto ampiamente condivisa, questa tesi non è però convincente. Al contrario, un'attenta problematizzazione della nozione di cultura sembra non solo consentire, ma anche sollecitare una ridefinizione dei termini in cui la tensione e gli eventuali conflitti fra rispetto della diversità culturale e tutela dei diritti fondamentali possono essere analizzati, interpretati, affrontati ed eventualmente risolti.

0.2. Differenze culturali, differenzialismo e "ossessione identitaria"

La tesi della contrapposizione tra relativismo culturale e universalismo dei diritti fondamentali sembra presupporre una concezione essenzialista della nozione di cultura caratterizzata da tre assunti principali. Il primo è che l'insieme delle tradizioni, credenze e valori che informano la vita di una determinata società o di un determinato gruppo sia un

⁸ *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* del 1948, articolo 2.

⁹ In relazione al diritto internazionale, è ad esempio W. Kymlicka [2007] a mettere chiaramente in evidenza questo doppio legame tra le norme sui diritti fondamentali e quelle volte alla tutela delle minoranze culturali. Parlando di «*internationalization of multiculturalism*», Kymlicka scrive, infatti, che le «*legal norms of multiculturalism being advanced by international organizations and international law are a natural and logical evolution of the norms of universal human rights, and [at the same time], operate within the constraints of those norms*» (p. 6).

sistema chiuso, omogeneo, coeso e coerente. Il secondo assunto consiste in una ricostruzione statica di tali tradizioni, credenze e valori, una ricostruzione che enfatizza l'esigenza di conservazione dell'identità culturale e tiene in poca o nessuna considerazione la dimensione dinamica dei fenomeni culturali. Il terzo assunto è che l'atteggiamento degli individui nei confronti della propria cultura sia prevalentemente, se non esclusivamente, passivo, e che l'identità culturale dell'individuo si formi attraverso un processo di mera acquisizione di tradizioni, credenze e valori che informano la vita della società o del gruppo.

La concezione essenzialista della nozione di cultura, tuttavia, è tutt'altro che pacifica. Al contrario, almeno dagli anni '70-'80 del Novecento sono sempre più numerose, in antropologia culturale ma non solo, le analisi che mettono in evidenza il carattere interattivo e dinamico delle culture, la loro complessità interna, il loro essere in continuo mutamento.

Assumere una concezione essenzialista della nozione di cultura è quindi estremamente problematico. Ma non solo, è anche pericolosamente fuorviante perché induce a considerare le differenze culturali necessarie e immutabili. Una simile prospettiva differenzialista, produce così l'effetto di rafforzare stereotipi e pregiudizi, enfatizzando i conflitti e rallentando qualunque processo di mutuo riconoscimento e di interazione fra persone di culture differenti.

Di questo effetto è un ottimo esempio l'affermarsi, negli ultimi anni, di quella che Remotti ha denominato "ossessione identitaria"¹⁰. Da qualche tempo, infatti, la percezione delle differenze e la preoccupazione per la conservazione della propria identità ha acquistato una forza così pervasiva che le persone tendono a considerare se stesse e gli altri prevalentemente (se non solamente) in relazione alle rispettive identità (e differenze) culturali. Non solo. La diversità culturale è divenuta una delle chiavi di lettura privilegiate delle difficoltà e dei conflitti legati alla convivenza sociale. In particolare, la diffidenza nei confronti di persone di culture diverse porta spesso ad individuare nella loro identità culturale il fattore determinante di eventuali comportamenti socialmente pericolosi, se non addirittura penalmente illeciti¹¹. Di più: in molti casi, addirittura, l'*altro* è percepito

¹⁰ F. Remotti [2010 b].

¹¹ Sono numerosi, solo negli ultimi mesi, i fatti di cronaca che hanno contribuito a dare rinnovato slancio alla denuncia del carattere illiberale e "criminogeno" delle culture *altre* con riferimento, in particolare, alla violazione dei diritti delle donne. A questo proposito sono particolarmente radicate, ad esempio, diffidenza e ostilità nei confronti dei rom. Basti richiamare qualche esempio. Nel 2009 a Roma la vicenda di Francesca Reggiani, morta dopo essere stata aggredita e violentata da un giovane rom di nazionalità rumena, ha alimentato pregiudizi e stereotipi, portando all'immediato sgombero del campo nomadi di Tor di Quinto.

come una minaccia alla propria identità «anche quando non fa niente e [semplicemente] con la sua presenza “dice” la diversità»¹².

Si assiste, così, al riemergere di forme di ostilità che rasentano pericolosamente il limite del razzismo, o meglio di quello che è stato definito “razzismo culturale”¹³. Questa ostilità trova espressione, a livello politico, nella demagogia astiosa e volgare delle destre xenofobe che stanno acquistando consensi anche in stati in cui tradizionalmente sono stati riconosciuti alle minoranze culturali specifici diritti e spazi di autonomia: basti pensare all’esito delle elezioni politiche del giugno 2010 in Olanda, paese che, insieme al Regno Unito è da sempre considerato uno dei modelli di stato multiculturale¹⁴. Sembra essersi arrestato, quindi, quel processo di apertura al riconoscimento delle differenti identità culturali nel quale, ancora nel 2007, Kymlicka aveva individuato uno dei principali indizi del progressivo affermarsi di un modello multiculturale dello stato¹⁵.

La tendenza alla chiusura alimentata da questa nuova ossessione identitaria condiziona inevitabilmente le scelte di politica del diritto a livello amministrativo, legislativo, e giudiziale.

A livello *amministrativo*, l’identità culturale ha cominciato ad avere un peso sempre maggiore, ad esempio, in materia di concessione della cittadinanza. Un caso paradigmatico è ravvisabile nella vicenda di Rafat Abdelrahman, un immigrato egiziano al quale nel maggio 2009 il sindaco di Caravaggio, in provincia di Bergamo, ha impedito per due settimane, in modo del tutto arbitrario e illegittimo, di prestare il giuramento che perfeziona l’*iter* per l’acquisizione della cittadinanza, adducendo come giustificazione il

Nel gennaio 2010 a Brescia l’arresto di un ventunenne rom per violenza sessuale e riduzione in schiavitù della moglie di 13 anni ha scatenato la condanna dell’intera cultura rom: in quella cultura, si è detto, è una prassi comune dare in sposa bambine di quell’età. Di quest’idea si è individuata una conferma, tra l’altro, nel fatto che solo un anno prima, nella stessa Brescia, era stata scoperta una situazione analoga in cui era coinvolta una bambina di dodici anni. Numerosi, inoltre gli episodi di violenza contro le donne nei quali si è individuata la conferma del carattere conservatore, illiberale e patriarcale delle culture legate alla religione islamica. È tutt’altro che raro, infatti, leggere sui quotidiani titoli come quello pubblicato su “Il resto del Carlino” del 19 febbraio 2010: «Mio padre mi ha picchiata perché troppo occidentale». È interessante osservare come i mezzi di informazione, con il loro stile spesso sensazionalistico, contribuiscano ad alimentare la diffidenza nei confronti delle persone di culture diverse, dando risonanza sproporzionata a quei fatti di cronaca che sembrano confermare stereotipi e pregiudizi diffusi.

¹² F. Remotti [2010 b, p. XVII].

¹³ P.-A. Taguieff [1987, trad. it. 1994], E. Balibar [1988, trad. it. 1996], C.C. Mukhopadhyay, P. Chua [2007]. Anche C. Lévi-Strauss [1952, trad.it. 2002, p. 7], interrogandosi sul rapporto tra razza e cultura, esprime l’esigenza di chiedersi «in che consista [la diversità culturale], a rischio di vedere i pregiudizi razzisti, appena sradicati dalla loro base biologica, riformarsi su un altro terreno».

¹⁴ Anche in Svezia, inoltre, nelle elezioni politiche del settembre 2010, l’estrema destra xenofoba ha raccolto una percentuale significativa di voti, tanto da poter esercitare un ruolo determinante negli equilibri interni alla maggioranza. Si vedano gli articoli pubblicati su “la Repubblica” e su “Il Corriere della sera” del 19 settembre 2010.

¹⁵ W. Kymlicka [2007].

fatto che l'aspirante cittadino non sapesse leggere l'italiano¹⁶. In una prospettiva analoga, nel febbraio 2010 le autorità francesi hanno negato la cittadinanza ad un uomo marocchino perché ha ammesso di imporre alla moglie di vestire il *burqa*. Le dichiarazioni del primo ministro francese Fillon, a cui hanno fatto eco quelle del ministro dell'immigrazione Besson e del Presidente Sarkozy, sono state inequivocabili: in Francia non c'è posto per questo individuo perché non rispetta i valori francesi. Inoltre, già nel 2008 il solo fatto di vestire il *burqa* era stato considerato dal Consiglio di Stato francese un valido motivo per negare la cittadinanza ad una donna marocchina¹⁷.

Non vanno dimenticate, inoltre, le tendenze segregazioniste che hanno rischiato di diffondersi in Italia in materia di trasporto pubblico urbano. Due, in particolare, i casi che hanno fatto scalpore. Nell'ottobre 2008 a Trapani si è proposto di predisporre autobus separati per gli immigrati lungo la tratta che collega la città al Centro di accoglienza per i richiedenti asilo (Cara) di Salinagrande. Solo pochi mesi più tardi, nell'aprile 2009, una proposta analoga ha trovato attuazione a Bari, dove alla linea 24 è stata aggiunta la linea 24-1 destinata specificamente a collegare il Cara con il centro della città. Le linee 24 e 24-1 coprono il medesimo percorso, ma capolinea e fermate sono collocati in luoghi non coincidenti, per evitare (secondo le dichiarazioni del sindaco di Bari) che ci siano disordini e scontri tra cittadini e richiedenti asilo¹⁸.

Pregiudizi, stigmatizzazione delle differenze e preoccupazione per la conservazione della propria identità non emergono però solo nelle decisioni degli organi amministrativi, ma anche a livello *legislativo*. Si pensi, ad esempio, che in diversi stati europei nel corso del 2010 sono stati discussi, e in alcuni casi approvati, progetti di legge volti a mettere al bando l'uso del velo integrale (*niqab* e *burqa*) negli spazi pubblici¹⁹. Si pensi, inoltre, al *referendum* del dicembre 2009 con il quale è stato inserito nella Costituzione federale svizzera il divieto di costruire minareti²⁰.

¹⁶ Si veda l'"Eco di Bergamo" del 28 maggio 2009. La notizia ha avuto eco anche su "Le Figaro". A parte il fatto che, attualmente, saper leggere in italiano non è un requisito richiesto dalla legge per ottenere la cittadinanza italiana, il sindaco non poteva impedire ad Abdelrahman di prestare giuramento. La cittadinanza viene concessa, infatti, con decreto del Ministro dell'Interno e il giuramento è una formalità che perfeziona l'iter di acquisizione dello status di cittadino rispetto alla quale il sindaco non può esercitare alcun potere discrezionale. Non a caso, due settimane dopo, Abdelrahman ha prestato regolarmente giuramento ed è divenuto cittadino italiano a tutti gli effetti.

¹⁷ Si veda L. Volpp [2009, p. 486].

¹⁸ Quasi contemporaneamente, a Milano ha sollevato polemiche la provocazione del deputato della Lega Nord Matteo Salvini, secondo il quale sarebbe opportuno riservare delle carrozze dei tram ai soli milanesi.

¹⁹ Sulla questione si rinvia al § 3.1.3.

²⁰ Si veda in proposito il § 3.1.2.

E ancora, si pensi alle riforme che, in diversi stati europei, stanno rendendo sempre più severi i requisiti necessari per la concessione non solo della cittadinanza ma anche dei permessi di soggiorno di lungo periodo. La tendenza è quella ad attribuire particolare importanza a requisiti che favoriscano l'integrazione del richiedente nella società e nella cultura nazionale dello stato ospite, requisiti tra i quali figurano, solitamente, una adeguata conoscenza non solo della lingua ma anche delle istituzioni, della storia e delle tradizioni dello stato ospite²¹. Due, in particolare, gli strumenti più frequentemente adottati, spesso in combinazione tra loro: il primo è l'istituzione di "sistemi a punti" nei quali la concessione del permesso di soggiorno o della cittadinanza è subordinata al possesso da parte del richiedente di determinati requisiti, a ciascuno dei quali è attribuito uno specifico punteggio; il secondo è l'introduzione di un vero e proprio test volto a verificare il possesso di questi requisiti²². In Italia, ad esempio, nell'ambito del cosiddetto "Pacchetto sicurezza", la legge 94/2009 ha subordinato la concessione del permesso di soggiorno alla conclusione di un «Accordo di integrazione, articolato per crediti, con l'impegno a sottoscrivere specifici obiettivi di integrazione, da conseguire nel periodo di validità del permesso di soggiorno»²³. Inoltre, il disegno di legge sulla riforma della disciplina in materia di cittadinanza, recentemente discusso alla Camera e attualmente re-inviato alla Commissione Affari Costituzionali, prevede che l'acquisto della cittadinanza per residenza decennale ininterrotta sia subordinato, tra l'altro, «alla frequentazione di un corso, della durata di un anno, finalizzato all'approfondimento della conoscenza della

²¹ M. Ricca [2010, p. 541] parla, a questo proposito, di una «versione etnico-nazionale della cittadinanza e dei requisiti per accedere ad essa».

²² Si vedano in proposito S.W. Goodman [2009], I. Honohan [2009], D. Kostakopoulou [2010]. Un *citizenship test* è previsto da tempo nell'ordinamento giuridico australiano. La sua *ratio*, tuttavia, sembra essere diversa da quella che ispira le riforme in questione.

²³ La legge 94/2009, art. 1, comma 25: inserisce infatti nel T.U. immigrazione il seguente articolo: «Art. 4-bis. - (Accordo di integrazione). - 1. Ai fini di cui al presente testo unico, si intende con integrazione quel processo finalizzato a promuovere la convivenza dei cittadini italiani e di quelli stranieri, nel rispetto dei valori sanciti dalla Costituzione italiana, con il reciproco impegno a partecipare alla vita economica, sociale e culturale della società. 2. Entro centottanta giorni dalla data di entrata in vigore del presente articolo, [...] sono stabiliti i criteri e le modalità per la sottoscrizione, da parte dello straniero, contestualmente alla presentazione della domanda di rilascio del permesso di soggiorno ai sensi dell'articolo 5, di un Accordo di integrazione, articolato per crediti, con l'impegno a sottoscrivere specifici obiettivi di integrazione, da conseguire nel periodo di validità del permesso di soggiorno. La stipula dell'Accordo di integrazione rappresenta condizione necessaria per il rilascio del permesso di soggiorno. La perdita integrale dei crediti determina la revoca del permesso di soggiorno e l'espulsione dello straniero dal territorio dello Stato». Il testo della l. 94/2009 è all'URL <http://www.parlamento.it/parlam/leggi/09094l.htm>. I criteri e le modalità di svolgimento del test per la verifica della conoscenza della legge italiana, il cui superamento è presupposto per l'ottenimento di un permesso di soggiorno di lungo periodo, sono stati fissati nel D.M. 04/06/2010 del Ministero dell'Interno, all'URL http://www.interno.it/mininterno/export/sites/default/it/sezioni/servizi/legislazione/immigrazione/0954_2010_06_16_DM_04062010.html.

storia e della cultura italiana ed europea»²⁴. Anche in Danimarca, nel giugno 2010, è stato introdotto un sistema a punti per la concessione dei permessi di soggiorno di lungo periodo. In questo caso, tra i requisiti per l'attribuzione del punteggio sono inclusi un buon livello di integrazione nello stato ospite, la prova di essere un "cittadino attivo" (*active citizen*) e il superamento di un test di lingua danese²⁵. In Inghilterra, infine, dopo il *Borders, Citizenship and Immigration Act* del 2009, il governo progetta di estendere alla concessione della cittadinanza il *Points-Based System*, già utilizzato per decidere, in base all'applicazione di criteri economico-professionali, quali lavoratori migranti ammettere nel paese. Nel caso della cittadinanza, però, i criteri in base ai quali decidere chi può diventare cittadino dovrebbero essere, tra gli altri, una conoscenza sufficiente della lingua inglese e delle istituzioni e tradizioni del Regno Unito²⁶.

Considerazioni relative all'identità culturale hanno acquistato rilevanza crescente, infine, anche a livello *giudiziale*. In ambito penale, in particolare, i giudici si confrontano sempre più frequentemente con la questione controversa di quale rilevanza debba essere attribuita ad eventuali fattori culturali che abbiano influenzato la condotta dell'imputato. Sebbene, almeno negli stati europei, la tendenza prevalente della giurisprudenza sia ad escludere questa rilevanza²⁷, nondimeno, il numero crescente di processi nei quali viene sollevata la questione dell'identità culturale dell'imputato mostra come, quale che sia l'esito del loro giudizio, i giudici non possano più evitare di pronunciarsi esplicitamente sul problema del rapporto tra il *background* culturale dell'imputato e la valutazione della sua responsabilità penale²⁸.

La questione della rilevanza delle differenze culturali a livello giudiziale interessa, inoltre, anche diverse questioni di carattere civilistico²⁹. Si pensi ad esempio, nell'ambito

²⁴ Il disegno di legge unificato, risultato dai lavori della Commissione Affari Costituzionali è disponibile all'URL http://www.camera.it/453?bollet=_dati/leg16/lavori/bollet/200912/1211/html/01#30n1 (All. 2, p. 30). La Camera ha discusso le linee generali del provvedimento il 22 dicembre 2009 e nella seduta del 12 gennaio 2010 ha deliberato il rinvio in Commissione del testo. Prima ancora che sia approvata questa riforma, tuttavia, il Pacchetto sicurezza ha già reso più severi i requisiti per l'acquisizione della cittadinanza per matrimonio.

²⁵ Si vedano le indicazioni fornite dal Governo danese all'URL http://www.nyidanmark.dk/en-us/coming_to_dk/permanent-residence-permit/permanent-residence-permit.htm.

²⁶ Il testo del *Borders, Citizenship and Immigration Act* del 2009 è disponibile all'URL http://www.opsi.gov.uk/acts/acts2009/pdf/ukpga_20090011_en.pdf. Si veda inoltre I. Honohan [2009, pp. 10-12]

²⁷ Esemplare in questo senso la sentenza n. 179/2009 della Corte di Cassazione, Sezione penale VI, la quale ha stabilito che «le tradizioni etico-sociali di coloro che sono presenti del territorio dello Stato [italiano], di natura essenzialmente consuetudinaria benché nel complesso di indiscusso valore culturale, possono essere praticate solo fuori dall'ambito di operatività della legge penale».

²⁸ Su questo tema si rinvia al § 3.1.5.

²⁹ Sulla rilevanza della cultura anche in relazione a questioni di carattere civilistico insiste, ad esempio, Renteln. Si vedano, in particolare, A.D. Renteln [2004] e [2009], M.-C. Foblets, A.D. Renteln (eds.) [2009].

del diritto di famiglia, al problema dei termini in cui (non) riconoscere i matrimoni poligamici o l'istituto islamico del ripudio: per quanto non sia individuabile un orientamento univoco, una ricognizione della giurisprudenza di diversi stati europei mostra chiaramente quanto questo problema si sia posto negli ultimi decenni, e si ponga tuttora, con frequenza e urgenza³⁰. Recentemente, inoltre, la Cassazione italiana si è occupata della rilevanza della diversità culturale anche in materia di adozione, escludendo che gli aspiranti genitori possano indicare nella domanda di adozione preferenze riguardo al colore della pelle o all'etnia dei bambini che sono disposti ad adottare³¹.

0.3. I rischi dell'“ossessione identitaria”

L'“ossessione identitaria” messa in evidenza dagli esempi richiamati sembra essere una delle principali cause di due confusioni problematiche che ostacolano una corretta analisi della questione del riconoscimento delle differenze culturali.

Una *prima confusione* riguarda la distinzione tra casi in cui le rivendicazioni a tutela dell'identità culturale incidono su beni e valori che, in ultima analisi, possono essere ritenuti “sacrificabili” in base alle norme dell'ordinamento giuridico dello stato³², e casi in cui il riconoscimento delle differenze culturali può essere effettivamente problematico in ragione del suo possibile conflitto con la tutela di uno o più diritti fondamentali sanciti dallo stato nella propria costituzione.

Una *seconda confusione* riguarda il ruolo delle differenze culturali nel determinare o aggravare eventuali conflitti sociali. Nell'analisi che di questi conflitti viene offerta, infatti, l'interazione di fattori culturali con fattori diversi, di carattere ideologico, politico ed economico, viene spesso trascurata o rappresentata in modo distorto, cosicché diviene difficile distinguere i casi in cui la diversità culturale ha effettivamente un rilievo dai casi in cui si rinvia alla cultura in modo pretestuoso o errato. Questa confusione è ben

³⁰ Per una panoramica della giurisprudenza europea fin dagli anni settanta si vedano, ad esempio, C. Campiglio [1990], [1999] e [2008], M-C. Foblets, M. Loukili [2006]. Per un'analisi più puntuale della questione si rinvia al § 3.2.3.

³¹ Corte di Cassazione, Sezioni Unite Civili, sentenza n. 13332/2010.

³² In molti di questi casi, infatti, l'identità culturale viene di fatto tutelata attraverso l'attribuzione dei cosiddetti diritti culturali. Si pensi, ad esempio, alle deroghe alle norme sulla macellazione degli animali che molti paesi europei, tra cui l'Italia, hanno concesso in favore della macellazione rituale ebraica e islamica. Oppure si pensi alla deroga all'obbligo di indossare il casco in motocicletta o nei cantieri concessa nel Regno Unito in favore dei sikh, in riconoscimento del significato sociale e religioso del loro tradizionale copricapo. O ancora, si pensi all'attenzione alle prescrizioni alimentari islamiche nelle mense delle scuole o delle fabbriche.

rappresentata dalle strategie argomentative utilizzate per giustificare provvedimenti, decisioni, rivendicazioni che hanno una relazione diretta o indiretta con il riconoscimento delle differenze culturali.

In primo luogo, molto spesso vengono riproposti contemporaneamente argomenti anche molto diversi tra loro, senza che ci si preoccupi né di istituire un ordine logico né di esplicitare una gerarchia assiologica. Tra i casi già richiamati si pensi, ad esempio, ai progetti di legge volti a mettere al bando l'uso del velo integrale: nei diversi stati in cui progetti simili sono stati discussi o approvati, sono stati difesi con argomenti che vanno senza soluzione di continuità dalla sicurezza pubblica, alla tutela dei diritti delle donne, alla riaffermazione dei valori costituzionali e dell'identità nazionale. L'ambiguità caratterizza, inoltre, anche le politiche sulla regolamentazione dei flussi migratori. Si pensi, in particolare, a come, in molti stati europei, gli argomenti economici legati alla crisi e alla scarsità di posti di lavoro, la retorica sulla sicurezza e discorsi xenofobi (se non addirittura razzisti) sono stati mescolati per creare consenso intorno al processo di contrasto all'immigrazione, un processo che in Italia è culminato, nel 2009, nella criminalizzazione dell'immigrazione irregolare ad opera del cosiddetto "Pacchetto sicurezza".

In secondo luogo, ci sono casi in cui la confusione sul peso relativo dei diversi argomenti non deriva dal ricorso disordinato ad una pluralità di argomenti eterogenei, ma dal tentativo di dissimulare uno o l'altro dei fattori che contribuiscono a determinare scelte politiche o provvedimenti giuridici.

In particolare, vi sono ipotesi in cui si cerca di dissimulare l'ostilità contro l'*altro* facendo appello a pretesi valori superiori che di volta in volta devono prevalere. Si pensi, ad esempio, al modo in cui è (stata) condotta la lotta al terrorismo di matrice islamica e a come il riferimento ad un preteso valore superiore, quello della sicurezza, è servito (e serve) almeno in parte a dissimulare forme di demonizzazione dell'*altro* che hanno contribuito a "giustificare" l'affermarsi del cosiddetto "diritto penale del nemico"³³ e, più in generale, gravi forme di violazione di quei diritti fondamentali la cui tutela è in altri casi proclamata irrinunciabile³⁴. E ancora, si pensi ai casi in cui la diffidenza e il rifiuto verso tradizioni culturali diverse dalle proprie si nascondono dietro l'affermazione

³³ La letteratura sulla questione del cosiddetto "diritto penale del nemico" è molto vasta. Si veda, a titolo meramente esemplificativo, A. Caputo (ed.) [2006].

³⁴ Basti pensare alla violazione dei più elementari diritti di *habeas corpus* nelle carceri speciali di Guantanamo, o allo scandalo di Abu Ghraib e ai tentativi di "riabilitare" la tortura compiuti da chi, come M. Ignatieff [2004], ha proposto di considerarla un "male minore".

dell'esigenza o di tutelare quei diritti fondamentali che sono sanciti nella costituzione, a seconda dei casi, di uno o un altro stato, o che sono riconosciuti in un documento internazionale che quello stato ha ratificato. Un tipico caso in cui una pratica culturale viene sanzionata con pene particolarmente severe in nome della tutela di un diritto fondamentale è, ad esempio, quello delle mutilazioni genitali femminili. In Italia nel 2006 è stato introdotto nel codice penale l'art. 583-bis, rubricato *Pratiche di mutilazione degli organi genitali femminili*, che ha istituito un'ipotesi aggravata del reato di lesioni personali. La *ratio* dichiarata della norma è la volontà, peraltro condivisibile, di tutelare il diritto fondamentale delle donne all'integrità fisica e psicologica. Nondimeno, la pratica delle mutilazioni genitali femminili poteva ritenersi vietata già in forza degli articoli 582 e 583 sul reato di lesioni personali (semplice e aggravato). Alla scelta di prevedere una specifica ipotesi di reato non sembra estranea, quindi, l'intenzione di stigmatizzare una delle pratiche che più di molte altre è stata considerata simbolo di differenze culturali non tollerabili. Di questa intenzione è una spia, inoltre, il pregiudiziale rifiuto di prendere in considerazione forme di circoncisione simbolica che, nell'ottica della riduzione del danno, consentano di conservare la pratica evitandone gli effetti lesivi sul corpo delle donne³⁵.

Un'altra strategia argomentativa, diametralmente opposta a quella precedente, è, infine, quella in cui si manifesta apertamente la volontà di proteggere la propria identità (nazionale) di fronte all'"invasione" degli *altri*³⁶. In questi casi, sempre più numerosi, ad essere dissimulato non è il peso delle differenze culturali, sulle quali anzi si fa leva per raccogliere consenso, ma piuttosto l'influenza di altri eventuali elementi, soprattutto interessi economici o pregiudizi ideologici. L'effetto particolarmente pericoloso di questa strategia argomentativa consiste in una sorta di legittimazione dell'ostilità nei confronti dell'altro.

³⁵ Il riferimento è, in particolare, al dibattito suscitato nel 2003 dalla proposta, discussa e respinta dall'Assemblea regionale toscana di prevedere la possibilità di praticare forme simboliche di mutilazione, da eseguire in ambulatori pubblici, in condizioni igienico-sanitarie adeguate, attraverso una mera puntura di spillo sul clitoride. Sul tema delle mutilazioni genitali femminili in generale si veda il *forum* dedicato dalla rivista online "*Jura Gentium*. Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale", all'URL <http://www.juragentium.unifi.it/it/forum/mg/index.htm>. La matrice ideologica che si affianca alla volontà di tutelare i diritti delle donne emerge più esplicitamente negli Stati Uniti, dove la legge federale che vieta le mutilazioni genitali femminili esclude espressamente la possibilità che il *background* culturale dell'imputato possa costituire un'esimente.

³⁶ Si pensi, ad esempio, tra gli esempi già richiamati, al *referendum* sui minareti in Svizzera, o ai recenti provvedimenti amministrativi e progetti di riforma legislativa in materia di cittadinanza.

0.4. Per un'analisi della questione

L'intento di questo lavoro è offrire un'analisi del rapporto tra riconoscimento delle differenze culturali e tutela dei diritti fondamentali che consenta di individuare i termini di una loro possibile conciliazione nell'ambito degli stati costituzionali di diritto (§ 4.). A tal fine si discuteranno preliminarmente due questioni problematiche particolarmente rilevanti: quella della tensione tra relativismo culturale e universalismo dei diritti fondamentali (§ 1.), e quella della (ri)definizione della nozione di "cultura" (§ 2.). Si prenderanno in esame, inoltre, alcune questioni che hanno assunto rilevanza centrale nella cronaca recente, al fine di mettere in evidenza quando e in che termini la conciliazione tra riconoscimento delle differenze culturali e tutela dei diritti fondamentali può risultare complessa e problematica (§ 3.).

Nel *primo capitolo* si discuterà la questione del rapporto tra relativismo culturale e universalismo dei diritti fondamentali. Ci si soffermerà, in primo luogo, sia sulla nozione di "universalismo dei diritti fondamentali" sia su quella di "relativismo culturale", individuandone possibili concezioni differenti. Si prenderanno in esame, in secondo luogo, alcune delle tesi che criticano l'universalismo dei diritti fondamentali denunciandone il carattere occidentale. Si offrirà, in terzo luogo, una ricognizione delle principali questioni problematiche legate al rapporto tra le rivendicazioni del multiculturalismo e la tutela dei diritti fondamentali.

Nel *secondo capitolo* si proporrà una ricostruzione del dibattito nell'ambito del quale, negli ultimi quarant'anni, gli antropologi si sono confrontati in relazione ad una possibile (ri)definizione della nozione di "cultura". Riproponendo una ricognizione delle principali critiche alla nozione essenzialista di "cultura" formulate in ambito antropologico almeno dagli anni '70-'80 del novecento, si metterà in evidenza come le culture non siano né chiuse, né omogenee e integrate, né statiche, come sembrano spesso presupporre quanti considerano incompatibili le istanze del multiculturalismo con l'universalismo dei diritti fondamentali. Si metterà in evidenza, in particolare, che le culture hanno contorni sfumati e confini molto più mobili, fluidi e porosi di quanto non li pretenda la retorica dello scontro di civiltà³⁷ e che l'immagine di una pluralità di culture "originarie" e "pure" è storicamente falsa, poiché (da sempre) l'incontro e la commistione di culture diverse hanno dato luogo a quel processo di mescolanza creativa che Nederveen Pieterse

³⁷ Quella dello scontro di civiltà è una dottrina che, teorizzata espressamente da S.P. Huntington [1993] e [1996], ha acquistato progressivamente una risonanza sempre maggiore.

denomina “ibridazione”³⁸, Hannerz “creolizzazione”³⁹, altri “*métissage*”, altri ancora “sincretismo culturale”. Si porrà l’accento, inoltre, sul fatto che le culture non sono sistemi integrati, coesi e coerenti: il “mito dell’integrazione culturale”, denuncia la sociologa Archer, nasce infatti dal duplice errore di enfatizzare i caratteri comuni all’interno di una società e di non prendere in considerazione possibili incoerenze e differenze interne ad essa⁴⁰. Si evidenzierà, infine, come tradizioni, credenze e valori culturali si modifichino e si ridefiniscano continuamente, più o meno lentamente ma costantemente, in parte per l’azione dei fermenti interni a ciascuna cultura, in parte per l’interazione con altre culture.

Nel *terzo capitolo* si prenderanno in esame i termini in cui la questione della conciliazione tra riconoscimento giuridico delle differenze culturali e tutela dei diritti fondamentali può porsi oggi, in concreto, nel contesto di uno stato costituzionale di diritto, evidenziando le questioni problematiche che possono derivarne.

A tal fine, prestando attenzione a non cadere in pregiudizi e stereotipi diffusi, si offrirà, in primo luogo, una ricostruzione e una critica di alcuni casi paradigmatici che mostrano come recentemente, nel contesto di alcuni stati europei, la convivenza di persone di culture differenti sia stata (ritenuta) fonte di conflitti sociali e talvolta, conseguentemente, di mutamenti politici e di riforme giuridiche. In particolare, si prenderanno in esame cinque casi presi dalla cronaca recente: a) il caso della protesta dei lavoratori migranti esplosa a Rosarno nel gennaio 2010, b) quello del *referendum* che nel novembre 2009 ha introdotto nella Costituzione svizzera il divieto di edificare minareti, c) quello della recente tendenza in atto in diversi stati europei a vietare la pratica del velo islamico integrale, d) quello del dibattito sui termini in cui il diritto all’istruzione possa essere garantito ad ogni individuo in condizioni di eguaglianza e nel rispetto delle differenze culturali di ciascuno, ed e) quello, infine, della controversia in corso in ambito (processual-)penalistico in merito alla rilevanza da attribuire all’identità culturale dell’imputato nella valutazione della sua responsabilità penale.

In secondo luogo, sulla scorta di quanto emerso dall’analisi di questi casi paradigmatici, si metteranno in evidenza i termini in cui la conciliazione tra rispetto delle differenze culturali e tutela dei diritti fondamentali possa talvolta sollevare alcune questioni problematiche. In particolare, si prenderanno in esame a) la questione, di

³⁸ J. Nederveen Pieterse [2004, trad. it. 2005].

³⁹ U. Hannerz [1992, trad. it. 1998].

⁴⁰ M.S. Archer [1985, rev. ed. 1996, pp. 1-21].

carattere *filosofico-politico*, del rapporto tra neutralità dello stato liberale e tutela delle differenze (culturali), b) la questione, di carattere soprattutto *filosofico-morale*, del rapporto tra autonomia individuale e influenza del contesto culturale, e c) la questione, di carattere *filosofico-giuridico*, dell'unità e dell'identità dell'ordinamento giuridico di quegli stati verso i quali si dirigono flussi migratori sempre più consistenti.

Nel *quarto e ultimo capitolo*, infine, alla luce di quanto emerso nei capitoli precedenti, si proporrà un'analisi dei termini in cui sembra possibile tentare una (ri)conciliazione tra riconoscimento delle differenze culturali e tutela dei diritti fondamentali nell'ambito degli stati costituzionali di diritto. Si sosterrà, in primo luogo, che, per quanto in certi casi le due diverse istanze possano porsi in tensione tra loro, esse non sono necessariamente contrapposte né inconciliabili. Si mostrerà, in particolare, che il *principio* del rispetto della diversità culturale non può dirsi in conflitto con l'universalismo dei diritti, ma che, al contrario, la dottrina dei diritti fondamentali affermatasi a partire dal secondo dopoguerra è ispirata proprio alla tutela delle differenze che caratterizzano ogni individuo. Si porrà l'accento, in secondo luogo, sul fatto a) che pratiche, tradizioni e norme potenzialmente in conflitto con uno o l'altro diritto fondamentale possono individuarsi in qualunque cultura, e b) che sia le pratiche, le tradizioni e le norme proprie di determinate culture, sia il catalogo dei diritti fondamentali, il modo di intenderli e di tutelarli possono variare sincronicamente in luoghi diversi, e diacronicamente in contesti analoghi. Si evidenzierà, pertanto, come sia importante assumere una prospettiva dinamica che tenga conto tanto dell'evoluzione storica dei diritti fondamentali e della loro "adattabilità" a contesti (culturali) differenti, quanto del carattere mutevole, interattivo e internamente eterogeneo delle diverse culture.

In questa prospettiva si sosterrà che non esistono culture che intrinsecamente e nel loro complesso siano in conflitto con la dottrina e la cultura dei diritti fondamentali, e che la difficoltà di conciliare le istanze identitarie di ispirazione multiculturalista con la tutela dei diritti fondamentali deriva, piuttosto, dal fatto che il riconoscimento di specifiche tradizioni o pratiche culturali potrebbe comportare, talvolta, l'insorgere di conflitti tra diritti fondamentali differenti. Si potrà così individuare nel bilanciamento un possibile strumento di soluzione di questi conflitti.

1. Universalismo dei diritti fondamentali e relativismo culturale: una contrapposizione ineludibile?

Nel corso degli ultimi decenni, quella del rapporto tra diversità culturale e diritti fondamentali ha costituito una delle questioni più discusse nell'ambito del dibattito sul multiculturalismo. A dispetto delle numerose analisi che ne sono state proposte, rimane, tuttavia, una questione profondamente controversa. Rimane controverso, in particolare, se l'universalismo dei diritti fondamentali si possa conciliare con il rispetto della diversità culturale o se, invece, l'assunzione di una prospettiva relativista, aperta alla pluralità dei valori che possono informare culture differenti, sia di per sé incompatibile con la possibilità di individuare un catalogo di diritti fondamentali transculturalmente condiviso.

In questo primo capitolo si introdurranno alcune delle principali questioni problematiche sollevate da quanti, pur da prospettive diverse, sembrano considerare ineludibile la contrapposizione tra universalismo dei diritti fondamentali e rispetto della diversità culturale. In particolare, si renderà conto della posizione di quei fautori del multiculturalismo che, attingendo alle tesi di un relativismo culturale radicale, oppongono all'universalismo dei diritti fondamentali l'argomento della pluralità e varietà dei valori che possono informare culture differenti (§ 1.2.). E ancora, si offrirà una ricognizione delle critiche rivolte al multiculturalismo da coloro che, in modo opposto e simmetrico, individuano nel riconoscimento della pluralità dei valori che possono informare culture diverse una minaccia all'universalismo dei diritti fondamentali (§ 1.3). Preliminarmente, pare però necessario prendere le mosse da alcune chiarificazioni concettuali relative tanto

alla nozione di “universalismo dei diritti fondamentali”, quanto a quella di “relativismo culturale” (§ 1.1.).

1.1. Alcune chiarificazioni concettuali

Poiché sia la nozione di “universalismo dei diritti fondamentali” (§ 1.1.1.) sia quella di “relativismo culturale” (§ 1.1.2.) sono state caratterizzate in modi differenti, è opportuno soffermarsi su alcuni dei possibili significati dell’una e dell’altra, al fine di operare, come suggerisce Costa, una «ri-definizione convenzionale dei termini impiegati che non abbia alcuna pretesa di validità generale, ma possa svolgere un compito operativamente utile»¹.

1.1.1. Universalismo dei diritti fondamentali

Per chiarire i possibili significati della locuzione “universalismo dei diritti fondamentali” può essere opportuno riflettere separatamente sul significato delle nozioni di “universalismo” e di “diritti fondamentali”.

In che senso, innanzitutto, è possibile dire che i diritti fondamentali sono universali? Nel senso che sono diritti naturali, o diritti umani, cioè attinenti alla natura umana? O nel senso che il diritto internazionale e le costituzioni statali ne attribuiscono la titolarità ad ogni essere umano? O, ancora, nel senso che godono di un consenso universale? Questi tre possibili significati dell’universalismo dei diritti fondamentali sono tra loro distinti ma strettamente collegati: l’alternativa tra le prime due ipotesi rinvia direttamente alla questione del fondamento dei diritti e condiziona inevitabilmente la possibilità di individuarne un catalogo in grado di raccogliere un consenso transculturale.

La questione del fondamento dei diritti è una questione da sempre profondamente controversa. Nell’ambito del giusnaturalismo, in particolare, si è a lungo cercato un fondamento incontestabile, individuandolo ora in Dio, ora nella ragione, ora nella natura umana. Come scrive Viola, infatti, «[l]a storia politica e giuridica della modernità è costellata da una miriade infinita di concezioni riguardante i diritti naturali e i loro rapporti con la legge naturale e divina»². La pretesa universalità dei diritti naturali rimane tuttavia problematica, anche ma non solo in ragione della pluralità di cataloghi di diritti formulati dalle diverse correnti del giusnaturalismo, talvolta anche a partire dal medesimo

¹ P. Costa [2008, p. 365].

² F. Viola [2009, p. 65].

principio fondante. In particolare, scrive Bobbio, «molti diritti, anche i più diversi tra loro, anche i meno fondamentali – fondamentali solo secondo l’opinione di chi li sosteneva – furono fatti risalire alla generosa e compiacente natura dell’uomo»³.

Queste considerazioni hanno alimentato un diffuso scetticismo a proposito della possibilità di individuare un fondamento dei diritti⁴. Bobbio afferma che non è più possibile coltivare «l’illusione del fondamento assoluto, l’illusione cioè che, a furia di accumulare e vagliare ragioni ed argomenti, si finirà per trovare la ragione e l’argomento irresistibile cui nessuno potrà rifiutare di dare la propria adesione»⁵, e individua quattro ordini di difficoltà che riassumono le principali obiezioni sollevate in relazione alla possibilità di individuare un fondamento ultimo dei diritti. La prima difficoltà è rappresentata dalla vaghezza della nozione di diritti fondamentali: la maggior parte delle definizioni, infatti, o sono tautologiche o sono estremamente generiche. La seconda difficoltà deriva dall’origine storica dei diritti e dalla mutevolezza del loro catalogo. Scrive Bobbio: «Oggi sappiamo che anche i diritti cosiddetti umani sono il prodotto non della natura, ma della civiltà umana; in quanto diritti storici sono mutevoli, cioè suscettibili di trasformazione e di allargamento»⁶. La terza difficoltà è legata all’eterogeneità dei diritti: poiché le pretese espresse in diritti diversi hanno carattere anche molto differente tra loro, non è infatti per nulla scontato che «le ragioni usate per sostenere le une [valgano] a sostenere le altre»⁷. La quarta difficoltà, la più insidiosa, deriva infine dalla possibilità che diritti differenti entrino in conflitto: è evidente infatti che «due diritti fondamentali ma antinomici non possono avere, gli uni e gli altri, un fondamento assoluto, un fondamento cioè che renda un diritto e il suo opposto, entrambi, inconfutabili e irresistibili»⁸.

³ N. Bobbio [1965, ried. 1990, p. 7].

⁴ E’ appena il caso di accennare che critiche alla possibilità di individuare un fondamento dei diritti fondamentali sono state mosse anche da una prospettiva postmodernista. Z. Arslan [1999, pp. 195-196], ad esempio, sostiene che «the principles of postmodernism are not compatible with the idea of universal human rights» in quanto «the postmodern attack on the legitimating metanarratives and foundationalist approaches has shaken and even to some extent undercut the supposedly firm grounds on which the idea of human rights is based».

⁵ N. Bobbio [1965, ried. 1990, p. 6].

⁶ N. Bobbio [1968, ried. 1990, p. 26].

⁷ N. Bobbio [1965, ried. 1990, p. 11].

⁸ N. Bobbio [1965, ried. 1990, p. 13]. L’argomento delle antinomie tra diritti fondamentali è stato usato da Zolo per mettere in discussione non solo l’esistenza di un fondamento dei diritti fondamentali, ma più in generale qualsiasi loro concezione universalista. Si veda, ad esempio, D. Zolo [1999], [2000, pp. 106-110], [2003].

Una soluzione per superare l'*impasse* accogliendo l'invito di Bobbio a tutelare, anziché cercare di fondare, i diritti fondamentali⁹, potrebbe essere quella adottata dalla Commissione incaricata di redigere il testo della *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* del 1948, la strategia cioè, come evidenzia Costa, di accantonare la questione del fondamento dei diritti o, meglio, di «[affermare] il primato dell'individuo e dei suoi diritti, ma [evitare] di pronunciarsi sul loro fondamento»¹⁰. Se è vero infatti, sottolinea Costa, che il secondo dopoguerra ha visto una ripresa di alcune idee giusnaturaliste, è anche vero, però, che non si tratta del giusnaturalismo dei filosofi del diritto del diciassettesimo secolo, né di quello delle dichiarazioni dei diritti settecentesche. In particolare, a suo avviso, «depurato da troppo ingombranti implicazioni teoriche» il clima culturale che ha consentito l'approvazione della *Dichiarazione universale* è qualificabile come giusnaturalista solo "in senso lato", e precisamente solo nella misura in cui ha raccolto dottrine diverse intorno a «due principi-chiave: l'insofferenza nei confronti di ogni forma di assolutizzazione dello Stato (e in particolare il rifiuto di assumerlo come fondamento del diritto) e l'attribuzione ai diritti di un ruolo fondante e autonomo»¹¹.

In una prospettiva analoga, sul piano teorico, Ferrajoli propone una definizione della nozione di "diritti fondamentali" che, prescindendo dal loro fondamento, fa perno sulla universalità della loro titolarità. Secondo Ferrajoli, infatti:

«sono "diritti fondamentali" tutti quei diritti soggettivi che spettano universalmente a "tutti" gli esseri umani in quanto dotati dello *status* di persone, o di cittadini o di persone capaci d'agire; inteso per "diritto soggettivo" qualunque aspettativa positiva (a prestazioni) o negativa (a non lesioni) ascritta ad un soggetto da una norma giuridica, e per "*status*" la condizione di un soggetto prevista anch'essa da una norma giuridica positiva quale presupposto della sua idoneità ad essere titolare di situazioni giuridiche e/o autore di atti che ne sono esercizio»¹².

Quella di Ferrajoli è una definizione "formale" o "strutturale" dei diritti fondamentali; una definizione, cioè, che «non ci dice – né deve dirci – quali sono in ciascun ordinamento i diritti fondamentali e neppure quali dovrebbero essere, in qualsiasi ordinamento, i diritti da sancire come fondamentali», ma ci dice soltanto che «la [loro] *forma* o la [loro] *struttura logica* è [...] espressa dal loro carattere "universale", nel senso della quantificazione universale dei soggetti che ne sono titolari»¹³.

⁹ N. Bobbio [1965, ried. 1990, p. 16].

¹⁰ P. Costa [2006, p. 53]. Si veda, inoltre, Morsink [1999, p. 281-328].

¹¹ P. Costa [2006, p. 44].

¹² L. Ferrajoli [1998].

¹³ L. Ferrajoli [1999, p. 51].

I diversi tentativi di accantonare l'“universalismo dei fondamenti” a favore di un “universalismo dei titolari”¹⁴, non sono però del tutto convincenti. In particolare, come sottolinea Mazzarese, rimane dubbio se sia «concettualmente possibile affermare l'universalismo dei titolari senza assumere (anche solo implicitamente) una qualche forma di universalismo dei fondamenti»¹⁵. Con argomenti diversi, anche Pastore mette in discussione la possibilità di chiudere il problema relativo al fondamento dei diritti. In particolare, avverte Pastore, nella fase interpretativo-applicativa il fondamento può contribuire a individuare i criteri per superare eventuali disaccordi sul contenuto dei diritti, sul loro ordine, sulla priorità della tutela degli uni rispetto a quella degli altri¹⁶. Dello stesso avviso è anche Schiavello che afferma: «Il linguaggio dei diritti è particolarmente vago e indeterminato e, di conseguenza, l'attività interpretativa volta a individuare il significato o il contenuto dei diritti è caratterizzata da una discrezionalità molto ampia. Decidere di attribuire ad un diritto un significato piuttosto che un altro richiede che ci si impegni in un'attività di tipo argomentativo-giustificativa che difficilmente può eludere la questione filosofica del fondamento»¹⁷.

La questione, problematica ma al tempo stesso difficilmente eludibile, dell'individuazione di un fondamento condiziona inevitabilmente la possibilità di raccogliere un consenso transculturale sia intorno all'universalismo dei diritti fondamentali sia intorno alla definizione di un loro catalogo. In particolare, come si vedrà meglio in seguito (§ 1.2.), l'universalismo dei diritti fondamentali è stato e continua ad essere messo in discussione sulla base della pluralità di valori che possono informare culture differenti. Inoltre, il disaccordo su quale sia o debba essere il catalogo dei diritti fondamentali è profondo e si estende oltre le differenze che sono al centro del dibattito sul multiculturalismo. Ad esempio, mentre le concezioni liberali dei diritti fondamentali insistono sui diritti civili e politici, altre concezioni (anche ma non solo) socialiste pongono l'accento sui diritti economici e sociali. Mentre a livello internazionale prosegue quello che Bobbio ha denominato processo di “specificazione dei diritti”¹⁸, e mentre la *Convenzione di Vienna* del 1993 ha riaffermato il carattere indivisibile dei diritti

¹⁴ La distinzione tra “universalismo dei fondamenti” e “universalismo dei titolari” è proposta da L. Baccelli [2002] e [2009].

¹⁵ T. Mazzarese [2001, p. 212].

¹⁶ B. Pastore [2003, p. 17].

¹⁷ A. Schiavello [2010, p. 131].

¹⁸ Tale processo procede sia in relazione a specifici temi sia in relazione a specifici soggetti. A quest'ultimo proposito si pensi, ad esempio, alla *Convenzione sui diritti delle persone con disabilità* entrata in vigore nel 2008.

fondamentali, si rafforza la critica alla proliferazione dei diritti e si moltiplicano diverse formulazioni del cosiddetto “minimalismo dei diritti”¹⁹. Critiche all’universalismo dei diritti fondamentali vengono, inoltre, dalle teoriche della differenza di genere, che denunciano come i diritti elencati nella *Dichiarazione universale* del 1948 siano modellati sulle esigenze dell’uomo e non tengano conto della specificità delle caratteristiche e della condizione della donna. E ancora, nell’ambito della *Critical Race Theory*, l’universalismo dei diritti fondamentali è criticato in base all’idea, così riassunta da Thomas, che «il diritto, e il linguaggio dei diritti soggettivi, [siano] stati strumenti cruciali della giustificazione ideologica e della imposizione violenta di un regime politico di supremazia bianca, da una parte, e di esclusione, di subordinazione dei non-bianchi dall’altra»²⁰.

In questo senso, per quanto non vadano sovrastimati gli elementi sui quali vi è disaccordo, il consenso non può essere considerato attualmente l’elemento in base al quale, come suggeriva Bobbio, ritenere “superato” il problema del fondamento dei diritti²¹. Nondimeno, in assenza di una risposta diversa al problema del fondamento, il consenso sembra continuare a giocare un ruolo chiave nel processo di legittimazione dei diritti fondamentali. Sul(la costruzione del) consenso si basano, infatti, come si vedrà (§ 4.1.), molte delle proposte volte ad individuare un catalogo transculturale dei diritti.

Detto questo a proposito dei possibili significati di “universalismo”, è necessario ora soffermarsi sulla locuzione “diritti fondamentali” per chiarirne il significato e, prima ancora, giustificarne l’uso. In letteratura, infatti, sono impiegate diffusamente una pluralità di altre denominazioni quali, ad esempio, “diritti naturali”, “diritti umani”, o “diritti costituzionali”²². Sebbene queste espressioni siano spesso usate come sinonime, è

¹⁹ La versione forse più nota del minimalismo dei diritti è quella di M. Ignatieff [2001], al quale è stato dedicato un forum sul sito della rivista “Jura Gentium” all’URL <http://www.juragentium.unifi.it/it/forum/ignatieff/index.htm>. Forse più moderato, ma nella sostanza non dissimile da quello di Ignatieff è il minimalismo proposto da A. Cassese [2005, pp. 211-229]. Contro il carattere «insaziabile» dei diritti si veda inoltre A. Pintore [2000]. Per una critica del minimalismo dei diritti si veda, invece, T. Mazzaresse [2006 b].

²⁰ K. Thomas [2003, p. 450]. Dopo che è stato ampiamente dimostrato, come spiega ad esempio G. Barbujani [2006] e [2008], che il concetto di “razza” biologica è privo di valore scientifico, la *Critical Race Theory* (CRT), nata negli anni ’60 negli Stati Uniti, si riappropria di questo concetto in una prospettiva politico-sociale. I teorici della CRT si servono infatti del concetto di “razza” e di “*race consciousness*” come strumento per criticare l’ideale astratto del cosiddetto costituzionalismo “*color-blind*”, per denunciare le persistenti pratiche (istituzionali) di discriminazione razziale e per rivendicare il diritto all’eguaglianza (sostanziale). Sull’origine e lo sviluppo della CRT negli Stati Uniti si vedano ad esempio K. Thomas [2003], K. Thomas, G. Zanetti (ed.) [2005], T. Casadei [2007]. Più in generale, sul rapporto tra differenza razziale, discriminazione e razzismo si veda inoltre T. Casadei, L. Re [2007].

²¹ N. Bobbio [1968, ried. 1990, p. 18].

²² Talvolta si può trovare, inoltre, l’espressione “diritti soggettivi”. Si veda ad esempio L. Baccelli [2009, p. VI, 85, 86 e ss.], D. Zolo [2003], K. Thomas [2003, p. 450]. Questa espressione, però, sembra inadeguata,

importante, invece, tenerle distinte perché la scelta tra l'una o l'altra non è una questione meramente terminologica. Come spiega Costa, denominazioni diverse hanno, infatti, ciascuna una storia e un'area semantica differente²³. E ancora, come sottolinea Mazzaresse, «ogni denominazione comporta [...] implicazioni filosofiche differenti che condizionano e/o si riflettono sulla [...] definizione e individuazione»²⁴ dei diritti. In particolare, la scelta della denominazione riflette generalmente l'alternativa fra una concezione giusnaturalista e una concezione giuspositivista dei diritti²⁵.

L'influenza del giusnaturalismo, ad esempio, è rinvenibile non solo, com'è evidente, nella denominazione “diritti naturali”, ma anche in quella “diritti umani”. Infatti, è «ampiamente diffusa la convinzione che i diritti “umani” siano i diritti (inalienabili e imprescrittibili) di cui ognuno è titolare in quanto essere umano»²⁶; e definire i diritti umani come quei diritti che spettano ad ogni uomo in quanto tale presuppone un rinvio, anche soltanto implicito, alla nozione di natura umana. Per quanto non unanimemente condivisa²⁷, inoltre, non è isolata la tesi che esista una perfetta continuità e sovrapponibilità tra la nozione di “diritti naturali” e quella di “diritti umani”. Un chiaro esempio di questa posizione è offerto da Donnelly che afferma: «It is a common assumption that a natural rights theory of human rights underlies contemporary human rights doctrines. The term human rights is generally taken to mean what Locke and his successors meant by natural rights: namely, rights (entitlements) held simply by virtue of being a person (human being). Such rights are natural in the sense that their source is human nature»²⁸. Si è detto, però, come la nozione di “natura umana” sia controversa e problematica.

più di quanto lo siano altre espressioni, a denominare i diritti ritenuti fondamentali in modo da distinguerli da qualunque altro diritto di cui un individuo possa essere titolare: anche i diritti dell'usufruttuario, ad esempio, sono diritti soggettivi. Questa osservazione è di Tecla Mazzaresse.

²³ P. Costa [2008, p. 365].

²⁴ T. Mazzaresse [2002, p. 23].

²⁵ Sulla distinzione tra la concezione giusnaturalista e la concezione giuspositivista dei diritti si veda, ad esempio, G. Peces-Barba Martinez [1991, trad. it. 1993]. Questa distinzione è alla base, inoltre, della distinzione tra concezione giusnaturalista e concezione giuspositivista del neocostituzionalismo. A questo proposito si vedano, in particolare, S. Pozzolo [2001], T. Mazzaresse [2002, pp. 7-22]. Per una “ricognizione metateorica” su diverse forme di neocostituzionalismo si veda, inoltre, P. Comanducci [2002]. Per una concezione giuspositivista del neocostituzionalismo si vedano T. Mazzaresse [2002, pp. 18-20] e [2006 c, pp. 94-98] e L. Farrajoli [2007, vol. 1, pp. 846-960, vol. 2, pp. 5-157]. Per un'analisi del ruolo che le teorie giuspositiviste possono continuare a svolgere entro il paradigma dello Stato costituzionale di diritto si veda, infine, G. Pino [1998].

²⁶ P. Costa [2008, p. 366].

²⁷ La tesi della assimilabilità tra diritti naturali e diritti umani è stata recentemente problematizzata, ad esempio, da F. Viola [2009].

²⁸ J. Donnelly [1982, p. 391]. Su posizioni simili è J. Morsink [1984], secondo il quale la *Dichiarazione universale* del 1948 ha sostanzialmente assunto una “natural rights view of human rights”.

Una denominazione che rinvia, invece, ad una concezione giuspositivista dei diritti è “diritti costituzionali”. Questa denominazione, però, non sembra tener conto dei diritti sanciti a livello internazionale e/o sovranazionale: per quanto vi sia chi sottolinea il carattere materialmente costituzionale della *Dichiarazione universale* del 1948 e dei documenti successivi, al momento parlare di una “costituzione oltre lo stato” è, infatti, quanto meno problematico²⁹. In secondo luogo, l’espressione “diritti costituzionali” rischia di lasciare in ombra alcune questioni legate all’alternativa tra il considerare chiusi o invece aperti i cataloghi di diritti attualmente contenuti nei diversi documenti (inter)nazionali. In particolare, rischia di lasciare in ombra «il quesito se la positivizzazione (l’esplicita enunciazione) in un ordinamento giuridico [...] sia *condizione necessaria* perché, in quell’ordinamento, di un diritto fondamentale si *possa avere tutela giudiziale*»³⁰, quesito che, come evidenzia Mazza, è ancora aperto.

Tenuto conto di queste considerazioni, è preferibile ricorrere alla denominazione “diritti fondamentali”. Da un lato, infatti, a differenza di “diritti naturali” o “diritti umani”, questa denominazione non sembra rinviare necessariamente ad una concezione giusnaturalista dei diritti e consente quindi di non restare intrappolati in questioni irrisolte come quella, più volte richiamata, della nozione di “natura umana”. Dall’altro, la denominazione “diritti fondamentali” è compatibile con una concezione giuspositivista dei diritti e sembra più adatta dell’espressione “diritti costituzionali” sia a funzionare come iperonimo per indicare i diritti sanciti dalla pluralità di possibili documenti giuridici differenti approvati a livello statale, internazionale e sovranazionale³¹, sia a tener conto della possibilità di considerare aperti i cataloghi di diritti contenuti in questi documenti. Infatti, affermare che sono fondamentali i diritti che un ordinamento giuridico, quale esso sia, definisce tali non significa assumere necessariamente la prospettiva di un positivismo ideologico che, appiattendolo il giudizio sulla giustizia delle norme su quello relativo alla loro validità giuridica, precluda la possibilità di qualunque critica del diritto positivo³². In particolare, dire che sono fondamentali i diritti che l’ordinamento giuridico definisce tali non significa escludere che l’ordinamento possa aprirsi al riconoscimento di diritti

²⁹ S. Cassese [2006 a] e [2006 b].

³⁰ T. Mazza [2010 a, pp. 533-534, corsivi nel testo].

³¹ Si consideri, peraltro, che l’espressione diritti fondamentali sta entrando in uso anche in documenti internazionali e/o sovranazionali. Si pensi, ad esempio, alla *Carta dei diritti fondamentali dell’Unione europea*.

³² Sulla distinzione tra giustizia, validità e efficacia delle norme si veda N. Bobbio [1958, ried. 1993, pp. 23-44]. Sulla distinzione tra positivismo come teoria, come ideologia o come metodo si veda invece N. Bobbio [1961, ried. 1965, pp. 101-126].

fondamentali nuovi e diversi da quelli già sanciti. La dinamicità è anzi un tratto caratterizzante del diritto positivo nella sua inscindibile relazione con la politica. Inoltre, non solo diverse carte costituzionali contengono norme che esplicitamente “aprono” il catalogo dei diritti fondamentali³³, ma, anche laddove non siano previste clausole di apertura di questo genere, è ricorrente l’interpretazione (non solo in dottrina ma anche tra diversi tribunali costituzionali statali) secondo la quale i cataloghi di diritti sanciti nelle carte costituzionali devono considerarsi cataloghi aperti³⁴.

Così, mentre consente di individuare nei cataloghi di diritti positivizzati a livello (inter)nazionale il punto di partenza imprescindibile per un’analisi dei termini in cui *il diritto* può far fronte alla questione delle differenze culturali, allo stesso tempo l’espressione “diritti fondamentali” non è incompatibile con la tesi secondo la quale questi cataloghi possono (e talvolta anzi devono) essere modificati o integrati tenendo conto di esigenze e rivendicazioni nuove³⁵.

1.1.2. Forme di relativismo culturale

Come la nozione di “universalismo dei diritti fondamentali”, anche quella di “relativismo culturale” può essere caratterizzata in una pluralità di modi differenti. Sembra opportuno, quindi, dopo aver contestualizzato brevemente l’origine di una prospettiva *lato sensu* relativista nello studio antropologico delle differenze culturali,

³³ A questo proposito T. Mazza [2010 a, pp. 533-534] richiama, ad esempio, il testo del nono emendamento della Costituzione degli Stati Uniti, il quale stabilisce che «The enumeration in the Constitution, of certain rights, shall not be construed to deny or disparage others retained by the people». A livello regionale si vedano inoltre, nella *Convenzione americana sui diritti umani*, sia l’articolo 29 in base al quale «[n]essuna disposizione di questa Convenzione dovrà essere interpretata in modo da: [...] c) escludere altri diritti o garanzie inerenti alla persona umana o derivanti dalla democrazia rappresentativa come forma di governo», sia l’art. 31 secondo il quale «[a]ltri diritti e libertà riconosciuti in conformità alle procedure stabilite dagli articoli 76 e 77 possono essere inseriti nel sistema di protezione della presente Convenzione».

³⁴ Così ad esempio l’interpretazione della Corte costituzionale italiana rispetto all’art. 2 della Costituzione. Su questo punto si veda Guastini [2004, p. 304-306].

³⁵ Scrive Bobbio [1968, ried. 1990] a questo proposito: «Rispetto al contenuto, cioè alla quantità e alla qualità dei diritti elencati, la Dichiarazione [universale del 1948] non può avanzare nessuna pretesa di essere definitiva. Anche i diritti dell’uomo sono diritti storici, che emergono gradualmente dalle lotte che l’uomo combatte per la propria emancipazione e dalla trasformazione delle condizioni di vita che queste lotte producono» (p. 26). E ancora: «I diritti elencati nella Dichiarazione non sono i soli e possibili diritti dell’uomo: sono i diritti dell’uomo storico quale si configurava alla mente dei redattori della Dichiarazione dopo la seconda guerra mondiale. [...] La comunità internazionale si trova oggi di fronte [al problema] di perfezionare continuamente il contenuto della dichiarazione, articolandolo, specificandolo, aggiornandolo, in modo da non lasciarlo cristallizzare e irrigidire in formule tanto più solenni quanto più vuote» (p. 29).

proporre alcuni criteri che consentano di distinguere diverse forme di relativismo culturale³⁶.

In antropologia posizioni di ispirazione relativista si sono diffuse a partire dall'inizio del novecento in aperta contrapposizione alle teorie evoluzioniste³⁷. Queste ultime individuano la ragione delle differenze rilevate a livello empirico nel diverso stadio evolutivo delle varie culture. Tipica dell'evoluzionismo è, infatti, una concezione lineare del cambiamento culturale, secondo la quale tutte le culture progredirebbero in conformità ad un unico modello, seppure con tempi differenti. Gli evoluzionisti distinguono così culture primitive, barbare o civilizzate a seconda della loro posizione in una scala del progresso all'apice della quale si troverebbe, a loro parere, la civiltà occidentale. Secondo questa prospettiva le culture possono quindi essere comparate, valutate e ordinate gerarchicamente sulla base di un giudizio assiologico di superiorità o inferiorità. Spesso inoltre, all'evoluzionismo si accompagna l'idea che la differenza nello stadio evolutivo sia un effetto delle differenze biologiche tra "razze" diverse, tanto che Balibar individua nell'«antropologia evoluzionista delle razze "biologiche"» il «prototipo» della «funzione che ricoprono le teorizzazioni del razzismo colto [...] nel cristallizzarsi della comunità che si costituisce intorno al significante di razza»³⁸.

A partire dalla fine dell'ottocento, Boas formula una critica radicale delle teorie evoluzioniste, da un lato contestando la tesi che le differenze culturali siano causalmente collegate a differenze biologiche³⁹, dall'altro sostenendo che le culture si sviluppano ciascuna secondo un percorso proprio. Eventuali somiglianze tra culture non dipendono, infatti, secondo Boas, dall'esistenza un unico modello di sviluppo, ma da processi di "*cultural borrowing*" che, attraverso il contatto tra culture diverse, determinano la

³⁶ Per una più approfondita "*historical explanation of relativism*" in antropologia si veda E. Hatch [1983, pp. 13-61].

³⁷ Quando l'antropologia culturale si è affermata come scienza autonoma nel Regno Unito, cioè verso la metà dell'Ottocento, l'evoluzionismo era dominante in diversi ambiti scientifici. È in quegli stessi anni che fu pubblicato anche *L'origine della specie* di Charles Darwin e che Herbert Spencer formulò la sua teoria dell'evoluzionismo sociale. Edward Burnett Tylor, considerato il padre dell'antropologia moderna, è uno dei maggiori esponenti dell'evoluzionismo antropologico dell'Inghilterra vittoriana. Negli Stati Uniti il più autorevole antropologo evoluzionista fu invece Lewis Henry Morgan. È proprio contro Morgan che si è maggiormente concentrata la critica di Boas e dei suoi allievi, di cui si dirà a breve. Sulla nascita dell'antropologia e sull'evoluzionismo di veda U. Fabietti [1991, pp. 2-47].

³⁸ E. Balibar [1988, trad. it. 1996, p. 33].

³⁹ A questo proposito, si veda F. Boas [1901, p. 11]: «Our considerations make it probable that the wide differences between the manifestations of the human mind in various stages of culture may be due almost entirely to the form of individual experience, which is determined by the geographical and social environment of the individual. It would seem that, in different races, the organization of the mind is on the whole alike, and that the varieties of mind found in different races do not exceed, perhaps not even reach, the amount of normal individual variation in each race».

“diffusione” di tecniche, usi, credenze e valori⁴⁰. Partendo da questi presupposti, Boas afferma che ogni cultura deve essere studiata nella sua singolarità, conformemente a quello che è stato definito il metodo storico, o particolarismo storico⁴¹. Inoltre, nega che le culture possano essere ordinate secondo una gerarchia assiologica e promuove l’idea che l’antropologia debba essere libera da pregiudizi etnocentrici. Sul punto, la sua posizione è ben sintetizzata là dove afferma:

«It is somewhat difficult for us to recognize that the value which we attribute to our own civilization is due to the fact that we participate in this civilization, and that it has been controlling all our actions since the time of our birth; but it is certainly conceivable that there may be other civilizations, based perhaps on different traditions and on a different equilibrium of emotion and reason, which are of no less value than ours, although it may be impossible for us to appreciate their values without having grown up under their influence. The general theory of valuation of human activities, as taught by anthropological research, teaches us a higher tolerance than the one which we now profess»⁴².

Questa impostazione antirazzista e antievoluzionista, ripresa e sviluppata dagli allievi di Boas⁴³, introduce un nuovo modello di spiegazione delle differenze culturali: un modello relativista nel quale si sottolinea l’unicità e si rivendica l’uguale valore di ogni cultura⁴⁴.

Il modello di relativismo consolidatosi attraverso i lavori di Boas e dei suoi allievi ha dominato la riflessione antropologica americana per tutta la prima metà del novecento. Nondimeno, identificare il relativismo culturale con “la scuola di Boas” sembra, al tempo stesso, semplicistico e non esaustivo. Semplicistico perché le formulazioni che del relativismo culturale hanno proposto Boas e i suoi allievi non sempre sono del tutto coincidenti tra loro; non esaustivo perché tali formulazioni non esauriscono la riflessione antropologica sul relativismo culturale. In particolare, paradigmi antropologici differenti hanno proposto formulazioni differenti del relativismo culturale.

In riferimento al relativismo etico, ad esempio, Hatch distingue una “*boasian version of ethical relativism*” e una “*functionalist version*”⁴⁵. L’elemento distintivo consiste, a suo

⁴⁰ A proposito dei processi di *cultural borrowing* e di *diffusion* si veda, ad esempio, E. Hatch [1983, pp. 41-43].

⁴¹ Si veda U. Fabietti [1991, pp. 51-55].

⁴² F. Boas [1901, p. 11].

⁴³ Si vedano, in particolare, R. Benedict [1934 a] e [1934 b, ried. 1989], M. Herskovits [1972].

⁴⁴ In particolare, quanto all’unicità di ogni cultura, una delle più icastiche ed efficaci formulazioni del concetto di “selectivity of culture” come causa della diversità fra culture è quella offerta da R. Benedict [1934 b, ried. 1989, p. 24]. Si rinvia a questo proposito al § 2.2.2.2.

⁴⁵ E. Hatch [1983, pp. 73-81].

parere, nel diverso fondamento (*rationale*) sul quale ciascuna di esse costruisce la propria teoria morale della tolleranza. Secondo la “*boasian version*”, afferma Hatch, il principio della tolleranza si impone principalmente per l’assenza di un sistema di valori transculturalmente condivisi; secondo la “*functionalist version*”, invece, le istituzioni e le tradizioni di culture diverse meritano rispetto perché, per quanto si possa dissentire dai valori che le informano, esse svolgono una importante *funzione* all’interno della società che le ha prodotte. A differenza della “*boasian version*”, quindi, evidenzia Hatch, la “*functionalist version*” del relativismo riconosce almeno un criterio transculturale di valutazione: quello, appunto, della funzione sociale delle istituzioni.

Più in generale, formulazioni differenti del relativismo culturale sono proposte da Geertz nell’ambito della sua antropologia interpretativa⁴⁶, o da Lévi-Strauss nella sua prospettiva strutturalista⁴⁷. E ancora, come si vedrà più avanti (§ 4.1.), negli ultimi anni sono sempre più numerosi gli antropologi che, soprattutto in relazione ad una possibile conciliazione con l’universalismo dei diritti fondamentali, hanno preso in esame la possibilità di delineare forme di relativismo deboli o moderate⁴⁸.

Correnti antropologiche diverse e, al loro interno, antropologi diversi caratterizzano quindi il relativismo culturale in modi non coincidenti. Di queste varie caratterizzazioni sono state proposte, inoltre, una pluralità di classificazioni differenti, non sempre compatibili tra loro⁴⁹. Invece di ripercorrere le principali tassonomie già proposte in letteratura, sembra utile, piuttosto, individuare trasversalmente alcune distinzioni particolarmente rilevanti in relazione alla questione dell’universalismo dei diritti fondamentali⁵⁰. In particolare, si possono individuare tre distinzioni: a) la prima, relativa all’*oggetto* del quale si assume il carattere relativo, è la distinzione tra relativismo etico e relativismo epistemico; b) la seconda distinzione, che interessa trasversalmente tanto il

⁴⁶ C. Geertz [1984] e [1986]. Più precisamente, Geertz definisce la propria posizione una forma di “anti-antirelativismo”.

⁴⁷ C. Levi-Strauss [1952, trad.it. 2002] e [1971, trad.it. 2002]. Sul relativismo di Lévi-Strauss si veda T. Hylland Erikson [2001].

⁴⁸ Non è invece riferita alla relazione con i diritti fondamentali, ma alla difesa della possibilità di considerare l’antropologia come una disciplina scientifica, la critica rivolta da M.E. Spiro [1986] alle forme più radicali di relativismo. Su quest’ultimo tema si veda inoltre R.C. Hunt [2007].

⁴⁹ Si vedano, ad esempio, D. Bidney [1968], E. Hatch [1983], M.E. Spiro [1986], J.W. Fernandez [2001].

⁵⁰ La classificazione che da queste distinzioni si può ricavare non aspira ovviamente ad essere esaustiva. Tra le forme di relativismo culturale che non vengono direttamente in rilievo in questa classificazione, vale comunque la pena di nominare almeno il relativismo metodologico. D. Bidney [1968] lo definisce come il metodo in base al quale i fenomeni sociali e culturali sono descritti dal punto di vista dei partecipanti (*participants*) o degli aderenti (*adherents*) di una data cultura, e sono valutati in base al significato che essi hanno in quel contesto sociale o culturale. Tipico esempio di relativismo metodologico sembra essere il metodo dell’“osservazione partecipante” sviluppato da Malinowski. A questo proposito si veda U. Fabietti [1991, pp. 98 e ss.]

relativismo etico quanto il relativismo epistemico, concerne due diversi *piani* in relazione ai quali possono essere formulate tesi relativiste: il piano empirico e quello normativo; c) la terza distinzione, legata ai diversi modi in cui piano empirico e normativo si combinano tra loro, è quella tra relativismo radicale e relativismo moderato.

a) In relazione all'*oggetto* si possono distinguere due tipi di relativismo culturale a seconda che si assuma il carattere relativo dei *valori* o della *conoscenza*⁵¹. Il primo tipo di relativismo si può denominare “etico”, e consiste nell’idea che qualunque valutazione assiologica di fatti o di azioni umane sia valida solo in relazione al sistema di valori che informa la cultura all’interno della quale quei fatti si verificano o quelle azioni vengono compiute. Il secondo tipo di relativismo si può denominare “*epistemico*” e consiste nell’idea che il modo in cui si conosce e si interpreta la realtà sia relativo al sistema di credenze, all’apparato concettuale e, più in generale, alle categorie della conoscenza propri della cultura in cui si è cresciuti o si vive⁵². In altre parole consiste nella tesi secondo la quale, per usare le parole di Hatch, «the existential ideas we have about the world – the categories by which we classify and order it, the theories we have about the way it works, and the like – are conditioned by culture, hence a person’s interpretation of events is relative to his or her cultural background»⁵³

Quando ci si interroga sulla compatibilità tra relativismo culturale e universalismo dei diritti fondamentali, di solito si fa riferimento al relativismo etico più che a quello epistemico⁵⁴. Almeno in astratto, del resto, queste due forme di relativismo non si implicano a vicenda: si può ritenere, cioè, che valori e criteri di valutazione assiologica

⁵¹ Questa distinzione si avvicina a quella proposta da E. Hatch [1983, pp. 4-12] tra “*relativity of knowledge*” e “*relativity of ethics*”.

⁵² E’ particolarmente importante sottolineare l’opzione stipulativa con la quale si è individuata tanto la denominazione “relativismo epistemico” quanto la caratterizzazione della nozione corrispondente a questa denominazione. La questione del rapporto tra relativismo e conoscenza è infatti particolarmente complessa e controversa. In particolare, spesso non c’è corrispondenza tra diverse denominazioni e diverse caratterizzazioni della nozione che con quella denominazione si intende identificare. Basti qualche esempio. M.E. Spiro [1986], distingue tra “*cognitive relativism*”, inteso come la tesi secondo la quale «the truth claims of descriptive propositions are relative to cognitive standards of the culture in which they are embedded», e “*epistemological relativism*”, inteso come la tesi secondo la quale «panhuman generalizations regarding culture, human nature and the human mind are likely to be either false or vacuous». E. Hatch [1983] usa, invece, la locuzione «historical relativism», per denominare una nozione apparentemente coincidente a quella di relativismo epistemologico di Spiro, ma considera tanto l’“*historical relativism*”, quanto la “*relativity of science*” come una sottospecie della “*relativity of knowledge*”. E ancora, diversa da quella di Spiro è la caratterizzazione della nozione di “relativismo epistemologico” proposta da D. Marconi [2007]. Una nozione ancora distinta dalle precedenti è, infine, quella di “relativismo concettuale”, sulla quale si soffermano diffusamente L. Marchettoni [2004, pp. 69-119] e D. Marconi [2007, pp. 57-69].

⁵³ E. Hatch [1983, p. 5].

⁵⁴ Solitamente, ma non sempre. Infatti, forme di relativismo epistemico sono state invocate, ad esempio, per argomentare a favore della *cultural defense* in caso di reati culturalmente motivati (3.1.5.).

differiscano da una cultura all'altra, senza ritenere che differiscano anche credenze, schemi concettuali e categorie della conoscenza. E viceversa. Nondimeno, è opportuno tenere presente che i confini tra relativismo etico e relativismo epistemico non sono netti e talvolta può essere difficile distinguerli con precisione. Lo esprime chiaramente Herskovits che afferma: «Relativism as philosophy concerns the nature of cultural values, and, beyond this, the implication of an epistemology that derives from a recognition of the force of enculturative conditioning in shaping thought and behavior»⁵⁵. Infatti, aggiunge Herskovits, «judgments are based on experience, and experience is interpreted by each individual in term of his own enculturation»⁵⁶.

b) Si possono distinguere, inoltre, due diversi *piani* in relazione ai quali le tesi relativiste possono essere formulate: il piano empirico e quello normativo.

Sul *piano empirico*, presupposto comune delle diverse forme di relativismo culturale sembra essere la tesi secondo la quale culture diverse sono caratterizzate da credenze, valori, tradizioni, costumi, sistemi giuridici differenti.

Questa tesi, la cui correttezza si considera spesso autoevidente, non è però, unanimemente condivisa. In particolare, in relazione al relativismo etico, Gowans richiama diverse obiezioni mosse all'idea che esistano «deep and widespread moral disagreements across different societies». Una di queste obiezioni è legata alla questione, già menzionata, del confine incerto tra relatività dei valori e relatività della conoscenza. Secondo questa obiezione il presunto disaccordo sui valori desunto dall'osservazione empirica deriva spesso, in realtà, dal fatto che si applicano gli stessi valori in «different, or differently understood, circumstances»⁵⁷. Gowans richiama inoltre almeno altre due obiezioni che hanno a che fare, rispettivamente, con la ridefinizione della nozione di “cultura” (§ 2.) e con il tema controverso di un possibile consenso transculturale sulla dottrina e la cultura dei diritti fondamentali. La prima obiezione è che, se, come sostengono sempre più antropologi, le culture sono complesse ed eterogenee al loro

⁵⁵ M. Herskovits [1951, ried. 1972, p. 38].

⁵⁶ M. Herskovits [1955, ried. 1972, p. 14]. Sul confine incerto tra relatività dei valori e relatività della conoscenza poggia inoltre un'obiezione, della quale rende conto tra gli altri E. Hatch [1983, p. 67], sollevata talvolta per mettere in dubbio addirittura che la diversità culturale sia un “fatto”: l'obiezione secondo la quale «the evidence [of factual variability of values] is open to dispute: anthropologists simply have not established that a pattern of radical variability exists within the sphere of moral beliefs», in quanto «judgements of value are always made against a background of existential factual beliefs and assumptions, consequently what appears to be a radical difference in values between societies may actually reflect different judgements of reality». Sulle tesi che affermano il carattere meramente apparente del dissenso morale si tornerà a breve in questo paragrafo.

⁵⁷ C. Gowans [2008, corsivo mio].

interno, può essere difficile stabilire in modo preciso e univoco quali siano i valori che le informano, e quindi se questi valori differiscano da quelli di altre culture. La seconda obiezione è che i dati empirici raccolti sulle diverse culture non sono incompatibili con l'esistenza di spazi significativi di consenso su questioni etiche rilevanti. Al contrario, riferisce Gowans, secondo alcuni autori «the international human rights movement indicates [a] substantial moral agreement» che potrebbe rivelare, pur in presenza di differenze, l'esistenza di una “*universal minimal morality*”⁵⁸.

Sul *piano normativo*, il relativismo culturale è spesso associato al valore della tolleranza, e cioè alla tesi secondo la quale il rispetto di valori e credenze differenti è a sua volta un valore da tutelare. Questa tesi è passibile almeno di una duplice formulazione. Una prima formulazione assume come presupposto l'impossibilità di individuare valori o categorie della conoscenza che non siano relative alla cultura che le ha prodotte. Corollario della tesi normativa in questa prima formulazione è che, in assenza di standard o criteri di valutazione transculturali, ogni cultura può essere compresa e giudicata soltanto dall'interno. Rimane esclusa, quindi, la possibilità di qualsiasi giudizio assiologico sulle tradizioni e pratiche di ciascuna cultura, o almeno di qualsiasi giudizio che non abbia carattere etnocentrico. Ne consegue che *qualsunque* differenza deve essere rispettata. Formulata in questi termini la tesi normativa è, però, contraddittoria e paradossale. È contraddittoria perché, mentre afferma che ogni valore è relativo, al contempo assume la tolleranza come valore assoluto. È paradossale perché, se assunto come valore assoluto, il rispetto delle differenti culture si scontra con il dilemma della tolleranza dell'intollerante. Inoltre, questa formulazione della tesi normativa non convince nella misura in cui sembra discutibile il presupposto dell'incommensurabilità di culture diverse. Come afferma Benhabib, infatti, «quello di incommensurabilità e intraducibilità radicale sono concetti incoerenti, poiché per poter individuare un modello di pensiero, un linguaggio – e, si potrebbe dire, una cultura – in quanto complessi e significanti sistemi umani di azione e significazione, quali in realtà sono, occorre prima di tutto che si sia almeno riconosciuto che concetti, parole, rituali, e simboli di sistemi diversi hanno significati e riferimenti che è possibile selezionare e descrivere in modo intelligibile»⁵⁹.

È possibile però una seconda formulazione della tesi normativa che, non assumendo che culture diverse siano incommensurabili e incomparabili, ammette la possibilità di

⁵⁸ C. Gowans [2008].

⁵⁹ S. Benhabib [2002, trad. it. 2005, p. 54].

individuare valori transculturalmente condivisi sulla base dei quali formulare giudizi su costumi e tradizioni differenti. In accordo con questa formulazione della tesi normativa, la tolleranza rappresenta semplicemente *un* valore che deve essere bilanciato con altri.

Come per i rapporti tra relativismo etico e relativismo epistemico, anche tra le tesi individuate in relazione ai piani empirico e normativo non c'è un rapporto di implicazione necessaria. La tesi empirica, in particolare, non implica la tesi normativa in nessuna delle sue formulazioni. Al contrario, presentare la tolleranza come un'esigenza derivante dalla presenza di differenze culturali significa compiere un indebito passaggio dall'essere al dover essere⁶⁰.

c) A seconda di come le tesi empirica si combinano con le due possibili varianti della tesi normativa, si può individuare, infine, una terza distinzione: quella tra forme deboli e forme forti di relativismo⁶¹. A differenza delle prime due, questa non è una distinzione netta ma di grado, nel senso che tra gli estremi del relativismo radicale e del relativismo più moderato si collocano diverse possibili formulazioni intermedie. Nondimeno, esiste un elemento che sembra costituire un discrimine particolarmente significativo, anche ma non solo con riferimento al rapporto tra diversità culturale e diritti fondamentali: la (non) assunzione della tesi dell'incommensurabilità e incomparabilità di culture diverse. Se ed in quanto si escluda la possibilità di comprendere e giudicare le culture se non dall'interno, si deve ammettere infatti che culture diverse non possono comunicare né, *a fortiori*, dialogare tra loro. Resta così esclusa la stessa possibilità di costruire un consenso transculturale intorno ad un ipotetico catalogo dei diritti fondamentali. Inoltre, come si è visto, l'alternativa tra le due diverse formulazioni della tesi normativa incide sulle forme e i limiti del rispetto delle differenze culturali.

Si può quindi convenire di definire "*radicali*" quelle forme di relativismo che assumono la tesi dell'incommensurabilità e incomparabilità delle diverse culture, derivandone il principio normativo dell'eguale valore di *qualsiasi* differenza. Si possono definire invece "*moderate*" quelle forme di relativismo che assumono la sola tesi empirica, oppure combinano quest'ultima con la variante della tesi normativa che considera il rispetto delle differenze culturali come *un* valore da bilanciare con altri

⁶⁰ È questa una delle principali critiche rivolte alla scuola di Boas, e in particolare a Herskovits. Si veda in proposito E. Hatch [1983, p. 67]. L'idea che non esista un nesso necessario tra relativismo (culturale) e tolleranza è stata sostenuta, ad esempio, da E. Hatch [1983], A.D. Renteln [1988] e [1990], e da E. Garzon Valdés [1997].

⁶¹ Una distinzione tra forme di relativismo forti o deboli, radicali o moderate, è suggerita, ad esempio, da J. Donnelly [1984], M.E. Spiro [1986], V. Villa [2007].

valori. Di queste due forme di relativismo, quella radicale e quella moderata, solo la prima si pone in contrapposizione ineludibile con l'universalismo dei diritti fondamentali. Forme di relativismo moderato sembrano, invece, poter essere conciliate, come si sosterrà (§ 4.1.), con la ricerca di un catalogo di diritti fondamentali capace di raccogliere un consenso transculturale.

1.2. La Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo e le critiche all'universalismo dei diritti fondamentali

L'argomento della pluralità e varietà di valori che possono informare culture differenti è stato impiegato per problematizzare l'universalismo dei diritti fondamentali fin dal dibattito che ha preceduto l'approvazione della *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* del 1948⁶². Esemplare, a questo proposito, è lo *Statement on Human Rights* divulgato dall'*American Anthropological Association* (AAA) nel 1947. Rivolto alla Commissione incaricata di redigere il testo della *Dichiarazione*, lo *Statement* richiama l'attenzione sul rischio che questo documento possa sancire in realtà una riaffermazione dei valori «prevalenti nei paesi dell'Europa occidentale e del [nord] America»⁶³.

Storicamente, denuncia l'AAA, l'etnocentrismo europeo e (nord-)americano si sono tradotti in forme di imperialismo economico, politico e culturale dagli effetti disastrosi. Per evitare che la *Dichiarazione* divenga un nuovo strumento di questo imperialismo etnocentrico, prosegue l'AAA, è necessario tenere conto delle conoscenze raggiunte attraverso lo studio scientifico delle culture e attenersi, in particolare, a tre principi fondamentali. Il primo principio afferma che il rispetto per le differenze individuali non può prescindere dal rispetto per le differenze culturali⁶⁴: poiché fin dalla nascita il comportamento di ogni individuo, il suo modo di pensare, le sue speranze, i valori che guidano le sue azioni e danno senso alla sua vita, sono plasmati (*shaped*) dai costumi della sua società, il pieno sviluppo della personalità individuale, che la *Dichiarazione* si propone di tutelare e promuovere, può essere raggiunto solo se ed in quanto sia garantito

⁶² Si veda, in particolare, AAA [1947].

⁶³ Si veda, in proposito, AAA [1947, p. 539]: «Because of the great numbers of societies that are in intimate contact in the modern world, and because of the diversity of their ways of life, the primary task confronting those who would draw up a Declaration on the Rights of Man is thus, in essence, to resolve the following problem: How can the proposed Declaration be applicable to all human beings, and not be a statement of rights conceived only in terms of the values prevalent in the countries of Western Europe and America?».

⁶⁴ AAA [1947, p. 541]: «1. The individual realizes his personality through his culture, hence respect for individual differences entails a respect for cultural differences».

rispetto alla cultura del gruppo in cui l'individuo vive. Il secondo principio afferma che il rispetto per le differenze culturali è richiesto dall'assenza di criteri universalmente validi per comparare e valutare culture diverse⁶⁵. Il terzo principio, infine, afferma che, poiché standard e valori sono relativi alla cultura dalla quale derivano, una dichiarazione dei diritti che sia espressione delle credenze e dei valori di una sola cultura non può essere applicata all'intero genere umano⁶⁶.

Sulla base di questi tre principi, l'AAA afferma che ogni individuo è libero solo quando vive secondo il modo in cui la propria società definisce la sua libertà e che, pertanto, la *Dichiarazione* dovrebbe riconoscere a tutti gli individui il diritto di vivere secondo la propria cultura⁶⁷.

Le questioni sollevate nello *Statement* dell'AAA, in particolare quella dell'etnocentrismo e del diritto alla cultura, sono rimaste centrali in tutto il successivo dibattito teorico e politico sull'universalismo dei diritti fondamentali sanciti nella *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*, e, più in generale, in successivi documenti internazionali e costituzioni statali. Nessuna delle due questioni, però, è aproblematica.

In particolare, così come è formulata nello *Statement*, la rivendicazione del diritto alla cultura (*right to culture*) sembra scontare il peso di una profonda ambiguità. Da un lato, infatti, questo diritto viene rivendicato sulla base di istanze relativiste che si possono definire radicali, in ragione dell'assunzione della tesi dell'inesistenza di standard universali che consentano di comparare e valutare culture diverse. Formulazione del relativismo, questa, che si scontra con la difficoltà di non disporre di alcun criterio per risolvere eventuali conflitti tra diritto alla cultura e diritti fondamentali altri e diversi. Dall'altro lato, però, la rivendicazione del diritto alla cultura non si accompagna ad un rifiuto della *Dichiarazione universale*, ma solo alla richiesta di una sua formulazione che tenga conto dei valori che informano culture diverse⁶⁸. Quello alla cultura sembra pensato, infatti, come un diritto fondamentale il cui inserimento nella *Dichiarazione*

⁶⁵ AAA [1947, p. 542]: «2. Respect for differences between cultures is validated by the scientific fact that no technique of qualitatively evaluating cultures has been discovered».

⁶⁶ AAA [1947, p. 542]: «3. Standards and values are relative to the culture from which they derive so that any attempt to formulate postulates that grow out of the beliefs or moral codes of one culture must to that extent detract from the applicability of any Declaration of Human Rights to mankind as a whole».

⁶⁷ Lo *Statement* si conclude, infatti, con queste parole: «Only when a statement of the right of men to live in terms of their own traditions is incorporated into the proposed Declaration, then, can the next step of defining the rights and duties of human groups as regards each other be set upon the firm foundation of the present-day scientific knowledge of Man» (p. 542).

⁶⁸ Questa ambiguità caratterizza molte delle analisi teoriche che denunciano il carattere occidentale della *Dichiarazione universale* non tanto per negarne qualsiasi legittimità, quanto per solleccitarne un ripensamento nei termini di una maggiore attenzione alle differenze culturali.

universale del 1948 sarebbe (stato) funzionale alla realizzazione della personalità individuale e della libertà di ogni individuo⁶⁹.

Non è chiaro, quindi, quale relazione si assuma sussistere fra rispetto della diversità culturale e tutela degli altri diritti fondamentali sanciti nella *Dichiarazione universale*, né quali istanze si ritenga debbano prevalere in caso di conflitto. Non è chiaro, cioè, quali siano i limiti della tolleranza delle differenze culturali che lo *Statement* sollecita. A questo proposito, Engle mette in evidenza come, dal momento in cui l'*Executive Board* dell'AAA ha sottoposto lo *Statement on Human Rights* alle Nazioni Unite, «anthropologists have been embarrassed ever since. In the late 1940s, [they] were embarrassed because they saw the Statement as limiting tolerance. In recent years, embarrassment has derived from a sense that the document refused to place a limit on tolerance»⁷⁰.

La difficoltà di individuare i termini in cui conciliare il diritto alla cultura con altri diritti fondamentali con cui possa entrare in conflitto, è uno dei temi più discussi all'interno del dibattito filosofico-politico sul multiculturalismo, tema che sarà trattato più diffusamente nel prossimo paragrafo (§ 1.3.). Ora si prenderà in esame, invece, la questione del preteso carattere occidentale dei diritti sanciti nella *Dichiarazione universale* nonché, successivamente, in una pluralità di dichiarazioni e convenzioni internazionali e di costituzioni statali.

Si sottolinea spesso che la dottrina dei diritti fondamentali che informa la *Dichiarazione universale* del 1948 e i numerosi documenti (inter)nazionali approvati a partire dal secondo dopoguerra è il prodotto storico di un preciso contesto filosofico, politico ed economico-sociale. In particolare, generalmente si rintracciano le origini filosofiche della dottrina dei diritti fondamentali nel giusnaturalismo moderno e si individuano gli antecedenti storico-politici dei processi di costituzionalizzazione e internazionalizzazione dei diritti fondamentali nell'esperienza del costituzionalismo

⁶⁹ Questa ambiguità sembra riproporsi in termini ancor più radicali in un successivo documento dell'*American Anthropological Association*, la *Declaration on Anthropology and Human Rights* del 1999. Si veda AAA [1999]. Come scrive K. Engle [2001, pp. 538], infatti, anche se la *Declaration* sembra aver segnato un'apertura dell'AAA ai diritti fondamentali, in realtà «current attempts at embracing human rights continue to be plagued by the controversies of 1940s». Certo, riconosce Engle [2001, p. 537], «the attitude toward the ability of human rights law and rhetoric to protect culture and achieve certain political aims has changed. While the AAA of 1947 was skeptical of human rights law, the AAA of the turn of the millennium has embraced human rights rhetoric». Tuttavia, «the question of how one might be a cultural relativist and still make overt political judgements guides today Human Rights Committee in much the same way it guided the 1947 Board» e «neither the AAA's political commitments nor its understanding of culture have changed significantly».

⁷⁰ K. Engle [2001, p. 536].

inglese, nella *Dichiarazione d'indipendenza* americana e nella *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* proclamata durante la rivoluzione francese⁷¹.

Sulla base di questa ricostruzione della sua *origine* filosofica e storico-politica si denuncia spesso, inoltre, che la dottrina dei diritti fondamentali sanciti nella *Dichiarazione universale* e nei documenti (inter)nazionali successivi ha *carattere* occidentale, e si stigmatizza perciò come etnocentrico l'universalismo dei diritti fondamentali⁷². E ancora, si denuncia che, in quanto espressione di etnocentrismo, l'universalismo dei diritti fondamentali non può che portare o, nella peggiore delle ipotesi, a forme di imperialismo culturale o, nella migliore delle ipotesi, ad ignorare che culture diverse possono essere informate da sistemi di valori differenti. Si sostiene, in particolare, che l'individualismo della dottrina dei diritti fondamentali che informa la *Dichiarazione universale* e i documenti (inter)nazionali successivi non costituisce un valore centrale in alcune culture, improntate invece ad una concezione comunitarista dei rapporti tra l'individuo e, a seconda dei casi, la famiglia, la società, lo stato.

In questa prospettiva, Pollis e Shwab definiscono diritti fondamentali “a western construct with limited applicability”. In particolare, Pollis e Shwab sostengono che la dottrina dei diritti fondamentali debba essere radicalmente ripensata, in quanto «the Western political philosophy upon which the Charter [of the United Nations] and the Declaration [of Human Rights of 1948] are based provides only one particular interpretation of human rights, and [...] this Western notion may not be successfully applicable to non-Western areas»⁷³. Di più, sostengono che «in most states, human rights as defined by the West are rejected or, more accurately, are meaningless»⁷⁴. In particolare, con lo sguardo prevalentemente rivolto al continente africano, Pollis e Shwab individuano due fattori in ragione dei quali i diritti fondamentali, così come sanciti dalla *Dichiarazione universale*, sarebbero privi di senso (*meaningless*) al di fuori del contesto storico in cui sono stati prodotti. Il primo è che le “culture tradizionali” africane hanno solitamente carattere comunitarista. Il secondo è che gli stati africani nati dal processo di decolonizzazione considerano prioritario l'obiettivo collettivo dello sviluppo economico rispetto a quello della garanzia dei diritti (fondamentali) degli individui.

⁷¹ A. Pollis, P. Shwab [1979], G.P. Orsello [2005], P. Costa [2008].

⁷² La suggestione è ripresa da S. Benhabib [2002, trad.it. 2005, p. 47] che, in termini critici, intitola il capitolo sul rapporto tra universalismo e relativismo: «*Nous et les autres*: è etnocentrico l'universalismo?».

⁷³ A. Pollis, P. Shwab [1979, p. 1].

⁷⁴ A. Pollis, P. Shwab [1979, p. 13].

Cultura tradizionale comunitarista e priorità dello sviluppo economico sulla garanzia dei diritti individuali sono gli stessi argomenti avanzati dai fautori della dottrina degli *Asian Values* per criticare la cultura dei diritti fondamentali affermatasi a partire dalla *Dichiarazione universale* del 1948⁷⁵. Entrambi gli argomenti sono stati più volte riproposti da Lee Kuan Yew, già Primo Ministro dello stato di Singapore e considerato uno dei principali teorici della dottrina dei valori asiatici⁷⁶. Intervistato da Zakaria per la rivista “*Foreign Affairs*”, Lee Kuan Yew critica il fatto che nei paesi occidentali l’“inviolabilità dell’individuo” (*inviolability of individual*) sia divenuta un dogma. Dichiara, inoltre, che la concezione della società e dello stato dei paesi dell’est asiatico (Korea, Giappone, Cina, Vietnam, con l’esclusione del subcontinente indiano) si caratterizza invece per l’importanza che attribuisce alla partecipazione dell’individuo al contesto più ampio della famiglia e della comunità. Un contesto che continua a guidare gli individui nella distinzione tra ciò che è giusto e ciò che è sbagliato⁷⁷ e che, al tempo stesso, contribuisce a provvedere ai bisogni dei singoli in concorso con lo stato, secondo un principio che potrebbe definirsi di sussidiarietà⁷⁸. Nella stessa intervista, infine, Lee Kuan Yew sottolinea come il rapido e considerevole successo economico di Singapore sia stato possibile non solo in ragione di un’oculata programmazione economica statale, ma anche grazie al senso di appartenenza allo stato dei cittadini e grazie alla conservazione della loro cultura tradizionale⁷⁹.

⁷⁵ Per una *overview* sul tema, si vedano, ad esempio, Zolo [2001] e [2003], A. Ehr-Soon Tay [2002], L. Marchettoni [2004, pp. 22-63], E. Asciutti [2009], F. Tedesco [2009, cap. 2].

⁷⁶ B. Parekh [2000, p. 136-141] sottolinea che i leader asiatici non costituiscono un gruppo unitario, e distingue almeno tra diverse formulazioni della dottrina degli *Asian Values*: una prima si caratterizza per la critica del carattere individualista del linguaggio dei diritti, una seconda per la critica dell’ordine di priorità tra diversi diritti istituito dai paesi occidentali, una terza, infine, per il completo rifiuto della dottrina dei diritti fondamentali *tout court*. Anche A. Ehr-Soon Tay [2002] rende conto delle differenti posizioni assunte sulla questione degli *Asian Values* dai leader dei diversi stati asiatici.

⁷⁷ Afferma Lee Kuan Yew: «[In the West] [t]he expansion of the right of the individual to behave or misbehave as he pleases has come at the expenses of orderly society. In the East the main object is to have a well-ordered society so that everybody can have maximum enjoyment of his freedoms». Si veda F. Zakaria [1994].

⁷⁸ A questo proposito Lee Kuan Yew afferma: «In the West, especially after World War II, the government came to be seen as so successful that it could fulfill all the obligations that in less modern societies are fulfilled by the family». Al contrario, prosegue Lee Kuan Yew «Nobody [in Singapore] really believes that the government can provide in all circumstances. The government itself does not believe it. In the ultimate crisis, even in earthquakes and typhoons, it is your human relationships that will see you through. So the thesis [...] that the government is always capable of reinventing itself in new shapes and forms, has not been proven in history. But the family and the way human relationships are structured, do increase the survival chances of its members. That has been tested over thousands of years in many different situations». Si veda F. Zakaria [1994].

⁷⁹ Lee Kuan Yew afferma, infatti: «We have focused on basics in Singapore. We used the family to push economic growth, factoring the ambitions of a person and his family into our planning. We have tried, for example, to improve the lot of children through education. The government can create a setting in which people can live happily and succeed and express themselves, but finally it is what people do with their lives

Che i diritti fondamentali sanciti a livello (inter)nazionale a partire dalla *Dichiarazione universale* del 1948 siano occidentali non è però soltanto denunciato da quanti contestano la cultura dei diritti affermatasi nel secondo dopoguerra o ne sollecitano un ripensamento. Per quanto possa apparire paradossale, talvolta ad affermare il carattere occidentale di tali diritti sono gli stessi autori che ne auspicano una tutela universale⁸⁰. Esemplare in questo senso la posizione espressa da Donnelly nel saggio *Human Rights and Human Dignity*. Bisogna distinguere, avverte Donnelly, tra “*human rights*” e “*human dignity*”: a suo parere, infatti, mentre tutte le società hanno predisposto meccanismi di tutela e di promozione della dignità umana, solo la cultura occidentale ha elaborato il concetto di *diritti* fondamentali. In particolare, dopo aver definito il carattere distintivo di tali diritti nel loro essere, appunto, «*rights, not benefits, duties, privileges, or some other perhaps related practice*»⁸¹, Donnelly si propone di dimostrare che la maggior parte delle tradizioni politiche e culturali non occidentali mancano non solo di una “*practice*”, ma del concetto stesso dei diritti fondamentali. In esse, infatti, «*substantive issues discussed today in terms of human rights, such as life, speech, religion, work, health, and education, are handled almost entirely in terms of duties that are neither derivative from nor correlative to rights, or at least not human rights*»⁸².

Donnelly afferma quindi che il concetto di diritti fondamentali è un concetto occidentale. Riconosce, inoltre, che il modello dei diritti fondamentali rappresenta «*only one path to the realization of human dignity*» e che persone di culture diverse spesso ne criticano il carattere individualista. Non per questo, però, sollecita un *self restraint* nell'imposizione di questo modello a culture diverse. Al contrario. A suo parere, sebbene sia un fatto storico che il concetto di diritti fondamentali è un prodotto della cultura occidentale moderna, «*[i]t doesn't necessarily follow [...] that human rights are in any important sense arbitrary, wrong, misguided, or in need of basic rethinking*»⁸³. Donnelly sottolinea, piuttosto, «*the need to move beyond the level of demonstrating differences in values, which is the level of most current discussion, to assessing the relative merits of*

that determines economic success or failure. Again, we were fortunate we had this cultural backdrop, the belief in thrift, hard work, filial piety and loyalty in the extended family, and, most of all, the respect for scholarship and learning». Si veda F. Zakaria [1994].

⁸⁰ Questa lettura è condivisa anche da E. Messer [1997, p. 294] che evidenzia come Donnelly e altri autori, che lei denomina “*anti-cultural relativists*”, paradossalmente esprimano posizioni molto vicine a quelle del relativismo culturale (radicale).

⁸¹ J. Donnelly [1982, p. 304, corsivo nel testo].

⁸² J. Donnelly [1982, p. 306].

⁸³ J. Donnelly [1982, p. 303].

competing approaches [to human dignity]»⁸⁴. Secondo Donnelly, i diritti fondamentali sono infatti il mezzo più appropriato per la tutela della dignità umana in una situazione in cui, di fatto, in qualunque parte del pianeta, i processi di “occidentalizzazione” e “modernizzazione” hanno separato l’individuo dal supporto delle comunità tradizionali. «In such circumstances», conclude Donnelly, «human rights appear as the natural response to changing conditions, a logical and necessary evolution of the means for realizing human dignity»⁸⁵.

Questo genere di “difesa funzionale” (*functional defense*)⁸⁶, però, argomentando la superiorità del modello dei diritti fondamentali a partire dai processi di “occidentalizzazione” e “modernizzazione” del pianeta, sembra in realtà confermare più che smentire le accuse di etnocentrismo e di imperialismo rivolte alla *Dichiarazione universale* e alla cultura dei diritti fondamentali di cui essa è espressione⁸⁷.

A maggior ragione, sembrano giustificare tali accuse di etnocentrismo e imperialismo il “pragmatismo” e il “franco etnocentrismo” proposti da Rorty come tratto caratterizzante di un “liberalismo borghese postmodernista” (*postmodernist bourgeois liberalism*)⁸⁸. Nella prospettiva della sua epistemologia antifondazionista⁸⁹, Rorty esclude che si possano fondare razionalmente i valori che informano il liberalismo e i diritti fondamentali, ma ritiene che non sia nemmeno necessario farlo. «It urges liberals to take with full seriousness», scrive Rorty, «the fact that the ideas of procedural justice and human equality are parochial, recent, eccentric developments, and then recognize that this

⁸⁴ J. Donnelly [1982, p. 314].

⁸⁵ J. Donnelly [1982, p. 312]. Su questa china scivolosa si è avventurato, sorprendentemente, anche Habermas, uno dei più convinti fautori dei diritti fondamentali. Alle accuse di individualismo mosse dalla dottrina degli *Asian values* alla cultura dei diritti fondamentali, J. Habermas [1997, trad. it. 2008, p. 227] risponde, infatti: «Non ci si deve chiedere se i diritti umani, in quanto parte di un ordinamento giuridico individualistico, siano conciliabili con le proprie rispettive tradizioni culturali, quanto piuttosto se le vecchie forme tradizionali di integrazione politica e sociale debbano per forza adattarsi agli imperativi (sempre più pressanti) di una modernizzazione economica complessivamente accettata o non possano invece affermarsi contro di loro». Mentre però Habermas riconosce che la risposta data dall’occidente alle sfide della modernizzazione potrebbe non essere né l’unica né la migliore, e guarda al dialogo interculturale come ad un mezzo per individuare e superare i limiti della cultura dei diritti fondamentali, Donnelly non sembra mettere in dubbio in alcun modo la superiorità del modello dei diritti fondamentali rispetto ad altri modelli di tutela della dignità umana.

⁸⁶ J. Donnelly [1982, p. 313].

⁸⁷ Inoltre sembra problematico argomentare la superiorità funzionale del modello dei diritti fondamentali richiamando l’economia capitalista e il modello politico-giuridico dello stato nazionale, dal momento che, in realtà, questo modello è sempre più in crisi per l’affermarsi di soggetti e fonti del diritto sovranazionali, transnazionali e infranazionali.

⁸⁸ R. Rorty [1986] formula una critica esplicita dell’anti-etnocentrismo in risposta a C. Geertz [1986] e alla sua difesa di un approccio relativista alla questione delle differenze culturali. Parafrasando l’espressione “*anti anti-relativism*” coniata da Geertz [1984], Rorty denomina la sua posizione “*anti-anti-ethnocentrism*”.

⁸⁹ R. Rorty [1989].

does not mean they are any the less worth fighting for»⁹⁰. Tutto quello che si deve fare, afferma Rorty «is to point out the practical advantages of liberal institutions in allowing individuals and culture to get along together without intruding on each other's privacy, without meddling with each other's conceptions of the good»⁹¹. A suo parere, infatti, il liberalismo non deve modificare il proprio modo di pensare le differenze culturali per rispettarle, perché la convivenza nel rispetto delle differenze è esattamente «the sort of situation that the Western liberal ideal of procedural justice was *designed* to deal with»⁹².

All'idea che i diritti fondamentali sanciti nella *Dichiarazione universale* del 1948 e nei documenti (inter)nazionali successivi siano espressione e prerogativa di una pretesa cultura occidentale si possono contrapporre diversi argomenti. In particolare, si può mettere in discussione che i valori che informano questi diritti siano assenti in determinate culture o siano con esse incompatibili⁹³, oppure si può problematizzare la relazione tra questi valori e i caratteri di una cultura occidentale la cui nozione rimane spesso vaga e indefinita. Questo non solo perché ciascuna cultura è internamente complessa e contraddittoria, ma anche perché l'individuazione dei caratteri delle diverse culture è frutto di un'operazione di costruzione di senso per nulla neutrale⁹⁴. Come scrive Said a proposito dell'oriente, infatti, «Orient is not an inert fact of nature. It is not merely there, just as the Occident itself is not just there either. [...] As both geographical and cultural entities – to say nothing of historical entities – [...] Orient and Occident are man-made»⁹⁵.

In questa prospettiva, proprio prendendo le mosse dall'analisi di Said, Mazzarese sollecita «una maggiore consapevolezza e preoccupazione per le caricature, distorsioni, e falsificazioni che non possono non derivare dalla contrapposizione acritica e semplicistica, quando non volutamente strumentale, fra “Oriente” ed “Occidente”; dalla contrapposizione, in particolare, fra la pretesa costanza e unitarietà dell'identità dell'uno e

⁹⁰ R. Rorty [1986, p. 532]. Si veda inoltre R. Rorty [1993].

⁹¹ R. Rorty [1986, p. 533].

⁹² R. Rorty [1986, p. 532, corsivo nel testo].

⁹³ Nel preambolo della *Carta africana dei diritti dell'uomo e dei popoli*, ad esempio, gli stati contraenti si dicono «fermamente convinti del loro dovere di assicurare la promozione e la protezione dei diritti e libertà dell'uomo e dei popoli, tenendo debitamente conto della *primordiale importanza tradizionalmente data in Africa* a questi diritti e libertà» (corsivo mio). Un rilievo analogo è contenuto, inoltre, nel preambolo della *Arab Charter on Human Rights*.

⁹⁴ Su questi aspetti si tornerà più approfonditamente al § 2.

⁹⁵ E.W. Said [1978, ed. 2003, pp. 4-5].

dell'altro non meno che fra la presunta coerenza ed univocità del sistema di valori di cui si pretende che l'identità dell'uno e dell'altro siano espressione»⁹⁶.

Quanto alla problematizzazione dei caratteri delle culture non occidentali, sono numerose le analisi volte a mettere in evidenza come, *mutatis mutandis*, i valori che informano la *Dichiarazione* del 1948 si trovino, ad esempio, nell'Islam, nelle società tradizionali africane, nella Cina confuciana o nell'India Hindu⁹⁷. Sono numerose inoltre le analisi che tentano di mostrare come, a prescindere dal fatto che certi valori siano o non siano stati coltivati in diverse culture, in ogni caso non sono con esse incompatibili⁹⁸. L'idea che i valori di cui è espressione la *Dichiarazione* del 1948 siano estranei ad alcune culture può essere spiegata, secondo questa linea di pensiero, come l'effetto di due processi distinti ma complementari: a) la definizione ed essenzializzazione dei caratteri delle culture non-occidentali ad opera dell'occidente, sul modello di quello che Said ha denominato "orientalismo"⁹⁹; e b) l'appropriazione e la riproposizione di questa immagine di sé da parte degli stessi interessati, secondo un meccanismo che Sen ha denominato "autopercezione per reazione"¹⁰⁰.

Forse meno numerose ma non meno interessanti le analisi che problematizzano la nozione di "cultura occidentale" e i suoi rapporti con i valori che informano i diritti fondamentali sanciti nella *Dichiarazione universale* e nei documenti (inter)nazionali successivi. Un primo spunto di riflessione viene di nuovo da Said e dai *Postcolonial Studies*, i quali mettono bene in evidenza come l'immagine che l'occidente ha di se stesso sia anch'essa artificiale e convenzionale, essendosi definita anche in relazione al processo di costruzione dell'oriente. Come scrive Pasquinelli, infatti, «[l]'Orientalismo [...] ha

⁹⁶ T. Mazzaresse [2010 c, p. 2]. Il carattere "dubbio e ambiguo" della nozione di occidentale è stato messo in evidenza, inoltre, T. Mazzaresse [2010 b].

⁹⁷ Uno dei più noti fautori di questa tesi è Amartya Sen. Si vedano, ad esempio, A. Sen [2004] e [2006 a, trad. it 2008]. Tra gli altri, è lo stesso J. Donnelly [1982] che, nel criticare queste analisi, ne offre una significativa ricognizione.

⁹⁸ Ne è un esempio il femminismo islamico, quell'espressione del femminismo, cioè, che tenta di promuovere l'eguaglianza nei diritti tra uomini e donne attraverso la reinterpretazione del Corano. Una ricognizione sul tema è offerta, ad esempio, da M. Badran [2007] e R. Pepicelli [2007] e [2010]. Un altro esempio è il tentativo di esaminare il ruolo, l'impatto e le potenzialità della cultura dei diritti fondamentali in diverse aree geopolitiche, tentativo sviluppatosi nell'ambito di quelli che sono stati chiamati *Area studies*. Questo approccio caratterizza, tra gli altri, D.P. Forsythe, P. McMahon (eds.) [2003].

⁹⁹ E.W. Said [1978, ed. 2003].

¹⁰⁰ A. Sen [2006 a, trad. it. 2008, p. 85-104]. L'idea che possano ingenerarsi forme di autopercezione per reazione rinvia al problema dei termini in cui, in una situazione di asimmetria di potere, "gli altri" possano rappresentare se stessi al di là e al di fuori degli schemi concettuali occidentali. Un problema che i *Postcolonial Studies*, e al loro interno in particolare il filone dei *Subaltern Studies*, hanno cercato di mettere in evidenza facendo ricorso alla nozione di "violenza epistemica", e che Gayatri Chakravorty Spivak [1988] ha riassunto in modo efficace nella domanda: *Can the Subaltern Speak?* Sul concetto di violenza epistemica e, più in generale, su *Postcolonial and Subaltern studies* si vedano, ad esempio, C. Bartoli [2004] e [2008], F. Tedesco [2009, cap. 3], L. Caputo [2010].

permesso all'Occidente di costruire se stesso, come il contrappeso di una dimensione mancante, di un'assenza – il primitivo, il sottosviluppo e simili – che ne legittimasse la superiorità», cosicché «[l]a formazione dell'identità occidentale moderna dipende molto più di quanto non avremmo mai sospettato prima di leggere il libro di Said dalle costruzioni culturali dell'esotico, del primitivo, del nero, cioè della nostra particolare percezione degli altri non europei»¹⁰¹.

Un secondo spunto di riflessione viene da chi mette in evidenza come anche la pretesa cultura occidentale sia complessa, eterogenea, a volte contraddittoria e non sempre né necessariamente compatibile con la dottrina dei diritti fondamentali di cui la *Dichiarazione universale* e i documenti (inter)nazionali successivi sono espressione. A questo proposito scrive, ad esempio, Bruno Celano:

«La “cultura occidentale” non è un blocco unitario. Anch'essa è, al proprio interno, conflittuale. Ritenere che *il* problema capitale sia quello del rapporto, o della compatibilità, fra retorica dei diritti, espressione di una presunta “cultura occidentale” in sé unitaria, da un lato, e culture non occidentali, d'altro lato, tende a occultare, ingannevolmente, questo punto. Occorre chiedersi se, in quale misura, sotto quali aspetti, limitatamente a quali segmenti, e così via, una cultura dei diritti umani, nelle sue diverse (e confliggenti) componenti, sia o no compatibile con la (con componenti particolari della) cultura occidentale. La risposta non è sempre affermativa. È segno di miopia ritenere che esista una “cultura occidentale” che, a differenza delle altre, sarebbe integralmente compatibile con i diritti umani»¹⁰².

Un terzo spunto di riflessione, strettamente legato al precedente, viene, infine, da coloro che sottolineano come, di fatto, i paesi occidentali abbiano moltissime volte violato, e continuano a violare, i diritti fondamentali che essi stessi proclamano. Questo rilievo è stato formulato non soltanto dai leader politici di stati autoritari in termini pretestuosi, per giustificare forme di governo irrispettose dei diritti fondamentali dei

¹⁰¹ C. Pasquinelli [2005, pp. 9-10]. A questo proposito si veda anche T. Mazzaresse [2010 c, p. 2-3] là dove denuncia come «nonostante il manifesto rilievo politico [del monito di Said], [siano] ancora sorprendentemente rare, ad oggi, le analisi che, simmetriche e complementari a quella di Said sull'“Oriente” e l'orientalismo, si interrogano su l'“Occidente” e l'occidentalismo. Sono ancora rare, cioè, analisi, come quella di Carla Pasquinelli che ha curato un bel volume sul tema degli *Occidentalismi*».

¹⁰² B. Celano [2005 b]. L'uniformità e la compattezza di una pretesa cultura occidentale sono messi in discussione anche da J.D. Eller [1997, p. 253] che scrive: «Anti-multiculturalism often embraces, or acts unconsciously out of, the fiction that “America” or “The West” is one culture. At the same time, multiculturalism commits the same error when it attacks Western culture as if it were a mono-culture, an essence, and as if it were the same thing as American culture». E ancora, S. Benhabib [2002, trad. it. 2005, p. 47] afferma che la questione dell'etnocentrismo dell'universalismo (occidentale) «riposa su false generalizzazioni dell'Occidente stesso, l'omogeneità della sua identità, l'uniformità dei suoi processi di sviluppo e la coesione dei suoi valori». Infine, R. Benedict [1934 b, ried. 1989, p. 54] parla, al plurale di “*Western civilizations*”.

cittadini. Lo stesso rilievo è messo in evidenza, infatti, anche all'interno di analisi che si propongono, invece, di prendere (l'universalismo de)i diritti fondamentali sul serio. Emblematica, in questo senso, la posizione di Mazzarese. Da un lato, infatti, Mazzarese afferma che «il catalogo dei diritti della *Dichiarazione universale* è non tanto espressione dei valori distintivi dell'“occidente”, quanto piuttosto, come testimoniano incertezze e reticenze nel loro riconoscimento e nella loro attuazione e tutela, dei valori che gli stessi paesi occidentali, non meno e non diversamente dai paesi non occidentali, devono ancora imparare a fare propri»¹⁰³; dall'altro, però, precisa che «[p]orre l'accento sulle divisioni e sulle contraddizioni dell'“occidente” non è un modo per eludere il problema dell'universalismo dei diritti ma, al contrario, per riformularlo e per suggerirne una risposta libera da fuorvianti pregiudizi e dubbie assunzioni su quali valori (non) appartengano a “culture” e “civiltà” differenti»¹⁰⁴.

1.3. *Is Multiculturalism Bad for Human Rights?*

Le riflessioni antropologiche sul rapporto tra relativismo culturale e universalismo dei diritti fondamentali hanno influenzato il dibattito filosofico-politico sul multiculturalismo, in particolare con riferimento alla questione dei termini in cui lo stato possa e/o debba conciliare il riconoscimento delle differenze culturali con la tutela dei diritti fondamentali sanciti nella propria costituzione. Il principale oggetto di discussione è, infatti, la rivendicazione del diritto alla cultura, rivendicazione già formulata, come si è visto, nello *Statement on Human Rights* dell'*American Anthropological Association*. Come nello *Statement*, inoltre, questo diritto viene in genere rivendicato dai multiculturalisti in ragione del ruolo fondamentale che la cultura svolge nella vita degli individui.

Così avviene nelle critiche di ispirazione comunitarista all'individualismo liberale. Sandel, ad esempio, denuncia come la teoria liberale della giustizia formulata da Rawls¹⁰⁵ non tenga conto (della natura) dei legami esistenti tra le persone e la loro comunità (culturale). Sandel sostiene che, per coloro che ne fanno parte, «la comunità indica non solo ciò che essi *hanno* come concittadini ma ciò che essi *sono*, non una relazione che scelgono ma un attaccamento che scoprono, non semplicemente un attributo ma un

¹⁰³ Mazzarese, Tecla [2010 b, p. 3].

¹⁰⁴ Mazzarese, Tecla [2010 b, p. 5].

¹⁰⁵ J. Rawls [1971].

elemento costituente della loro identità»¹⁰⁶. In una prospettiva simile, le diverse (ri)formulazioni che delle cosiddette “politiche della differenza” sono state elaborate a partire da *Multiculturalism and “the Politics of Recognition”* di Taylor mettono l’accento sul fatto che il rispetto e la valorizzazione dell’identità di ogni individuo non possono prescindere dal pieno riconoscimento dell’identità collettiva del suo gruppo di appartenenza¹⁰⁷. Non mancano, inoltre, tentativi espliciti di proporre una giustificazione del diritto alla cultura che sia compatibile con una dottrina liberale dello stato e dei diritti fondamentali¹⁰⁸. Kymlicka, ad esempio, argomenta a favore del diritto alla cultura a partire dal valore della libertà dell’individuo. Più precisamente, Kymlicka concepisce la cultura come il contesto di significati che fornisce agli individui gli elementi necessari per compiere scelte di vita dotate di senso (*context of choice*), e, di conseguenza, considera l’appartenenza culturale (*cultural membership*) un presupposto necessario per il pieno esercizio della libertà¹⁰⁹.

Al diritto alla cultura è quindi riconosciuta importanza in modo trasversale nella letteratura filosofico-politica, sia in quella di matrice comunitarista, sia, almeno in parte, in quella di ispirazione liberale. Allo stesso tempo, però, è diffusa la preoccupazione che questo diritto, soprattutto se inteso come diritto collettivo di un gruppo, possa entrare in conflitto con alcuni diritti fondamentali individuali, incidendo negativamente sulle forme

¹⁰⁶ M. Sandel [1982, trad. it. 1994, pp. 165-166, corsivi nel testo]. S. Mulhall, A. Swift [1992, 2nd ed. 1996, p. 40] individuano in questo volume di Sandel la chiave di volta del dibattito tra *liberals* and *communitarians*: «It seems clear that any attempt to understand the communitarian critique of liberalism as a whole must begin with an assessment of the work of Michael Sandel. [...] it was the publication of his book *Liberalism and the Limits of Justice* in 1982 that initiated the debate with which we are concerned: even though Alasdair MacIntyre published *After virtue* the previous year, it was Sandel’s book that first elicited the label ‘communitarian’ and brought about the retrospective recruitment of other writers to that flag».

¹⁰⁷ In particolare, C. Taylor [1992, trad. it. 1993, p. 42], sostiene che, poiché l’identità di un individuo o di un gruppo si forma in modo dialogico all’interno di un contesto sociale, un «adeguato riconoscimento» è un «bisogno vitale» non solo nella sfera privata, ma anche in quella pubblica. «La nostra identità», scrive Taylor, «è plasmata, in parte, dal riconoscimento o dal mancato riconoscimento o, spesso, dal misconoscimento da parte di altre persone, per cui un individuo o un gruppo può subire un danno reale, una reale distorsione, se le persone o la società che lo circondano gli rimandano, come uno specchio, un’immagine di sé che lo limita, lo sminuisce o umilia. Il non riconoscimento o misconoscimento può danneggiare, può essere una forma di oppressione che imprigiona [...] in un modo di vivere falso, distorto e impoverito».

¹⁰⁸ È questo il tratto caratterizzante del cosiddetto “multiculturalismo liberale”. Uno dei fautori più autorevoli del multiculturalismo liberale è senz’altro Kymlicka. Inoltre, per fare solo qualche esempio, il problema di una possibile conciliazione tra diritto alla cultura e liberalismo se lo sono posti, con gli esiti più diversi, C. Kukathas [1992], A. Margalit, M. Halbertal [1994], J. Raz [1998], Y. Tamir [2003].

¹⁰⁹ W. Kymlicka [1989]. In questo senso, prosegue Kymlicka, l’appartenenza culturale rappresenta quello che J. Rawls [1971] definirebbe un bene primario (*primary good*); se Rawls non la considera è solo perché dà per scontato, erroneamente, che il contesto culturale della posizione originaria sia omogeneo. Una critica puntuale alla teoria della giustizia di Rawls per l’assenza di qualunque considerazione del ruolo dei gruppi si trova in V. Van Dyke [1975].

e l'effettività della loro tutela. Si è andato rafforzando, così, un dubbio che, parafrasando il titolo di un saggio di Okin, potrebbe essere riassunto nella domanda: *is multiculturalism bad for human rights?* La risposta a questa domanda non è semplice né univoca.

In effetti, il diritto alla cultura solleva una pluralità di questioni problematiche in relazione, tra l'altro, al suo oggetto e ai suoi contenuti, alla sua finalità e ai soggetti che possono esserne titolari. Dal modo in cui si dà risposta a tali questioni dipende la definizione dei limiti e delle condizioni che possono o devono essere poste al suo riconoscimento.

Un primo ordine di questioni problematiche è relativo all'*oggetto* del diritto alla cultura. In particolare, è controverso se per "diritto alla cultura" si debba intendere diritto ad *una* cultura o diritto alla *propria* cultura?¹¹⁰ A porsi la domanda è stato, tra gli altri, Kymlicka. Partendo dall'idea, già richiamata, che il valore della cultura consista nel fornire agli individui opzioni dotate di senso, Kymlicka osserva che l'esigenza delle persone (*people*) di vivere in un contesto culturale che dia significato alla loro vita non è di per sé sufficiente per sostenere che tale contesto debba essere necessariamente quello della loro cultura d'appartenenza. Si chiede, quindi, perché non si possa semplicemente lasciare che le comunità culturali minoritarie si disgreghino, occupandosi soltanto di offrire un sostegno a coloro a cui capiti la sventura (*misfortune*) di doversi integrare in un'altra cultura¹¹¹. La sua risposta è che, poiché le persone sono così legate alla propria cultura da non poter essere semplicemente "trapiantate" (*transplanted*) in un'altra, ciò che rappresenta un "bene primario" (*primary good*) per l'individuo non è l'appartenenza ad un gruppo culturale qualsivoglia, bensì l'appartenenza al proprio gruppo culturale¹¹².

Se Kymlicka ne fa una questione di opportunità, Margalit e Halbertal giungono, invece, alla conclusione che gli individui hanno un vero e proprio *diritto* alla *propria* cultura¹¹³. A differenza di Kymlicka, Margalit e Halbertal argomentano a partire dal valore dell'identità (individuale), sottolineando che gli individui considerano importante la propria cultura non perché fornisca loro un astratto contesto di scelta, ma perché il suo particolare contenuto (che si esprime e si preserva nell'identità collettiva del gruppo) dà

¹¹⁰ È solo il caso di richiamare, in questa sede, le difficoltà legate all'individuazione delle culture che in concreto ci si propone di tutelare, e, prima ancora, alla definizione della nozione stessa di "cultura". Questi temi saranno oggetto di analisi infatti al § 2.

¹¹¹ W. Kymlicka [1989, p. 173].

¹¹² W. Kymlicka [1989, p. 177].

¹¹³ A. Margalit, M. Halbertal [1994, p. 491]: «human beings have a right to culture – not just any culture, but their own».

senso alle loro vite¹¹⁴. La differenza non è da poco. La scelta se giustificare il diritto alla cultura sulla base del valore della libertà o sulla base del valore dell'identità determina, infatti, la definizione dello scopo del diritto stesso e condiziona l'individuazione del genere di privilegi che possono essere concessi per garantirlo¹¹⁵. Ma non solo. Questa scelta incide, inevitabilmente, sulla tutela dei diritti fondamentali sia dei membri del gruppo di cui si rivendica la protezione, sia degli individui che compongono il resto della società.

Un secondo ordine di questioni problematiche riguarda la *finalità* del diritto alla cultura. È discusso, in particolare, se tale finalità debba essere la garanzia della libertà culturale (degli individui) o la conservazione della specificità delle singole culture. Sen formula la questione in termini molto chiari. A suo parere, esistono «due approcci fondamentalmente distinti al multiculturalismo»: il primo «si concentra sulla promozione della diversità come valore in sé», e può essere considerato una forma di “conservatorismo culturale”, mentre il secondo «si concentra sulla libertà di ragionamento e di decisione, e celebra la diversità culturale nella misura in cui è liberamente scelta (per quanto possibile) dalle persone coinvolte»¹¹⁶. Questi due approcci, sottolinea Sen, non solo sono distinti ma sono anche potenzialmente in conflitto, nel senso che «se si vuole difendere il multiculturalismo in nome della libertà culturale risulta difficile pensare che la condizione irrinunciabile possa essere un sostegno inamovibile e incondizionato al rigido mantenimento delle tradizioni culturali ereditate»¹¹⁷.

¹¹⁴ Anche J. Raz [1998] enfatizza l'importanza per gli individui della loro propria cultura, ma partendo da un valore ancora diverso: quello del benessere (*well-being*) degli individui, della loro dignità e del loro rispetto di sé (*self-respect*).

¹¹⁵ Come affermano A. Margalit, M. Halbertal [1994, p. 506]: «Whether the right to culture is justified by the right to identity or by the right to freedom has important implications for the scope of this right and the conditions under which it is legitimate to grant particular privileges to make a full cultural life possible». Questo rilievo di Margalit e Halbertal sembra condivisibile. Non è del tutto fondata, invece, come si può dedurre dalla precedente ricostruzione e come conferma J.R. Danley [1991], la ricostruzione di Margalit e Halbertal secondo la quale Kymlicka concluderebbe che il diritto alla cultura consiste nel diritto di ogni individuo ad avere una qualunque affiliazione culturale, non necessariamente la propria.

¹¹⁶ A. Sen [2006 a, trad.it. 2008, p. 151]. Si veda inoltre A. Sen [2006 b]: «The tragedy is that as the slogan of multiculturalism gained ground, the confusion regarding its demands also became increasingly influential. This is essentially a story of two confusions. The first is the confusion between cultural conservatism and cultural freedom. Being born in a particular community is not in itself an exercise of cultural liberty, since that is not an act of choice. In contrast, the decision to stay firmly within the traditional mode would be an exercise of freedom, if indeed the choice was made after considering other alternatives. In the same way, a decision to move away – by a little or a lot – from the past behaviour pattern, made after reflection and reasoning, would also qualify as the exercise of multicultural freedom». Di confusione tra diversità culturale e arricchimento morale, ma a partire da premesse differenti da quelle di Sen, parla invece E. Garzon Valdés [1997, pp. 333-337].

¹¹⁷ A. Sen [2006 a, trad.it. 2008, p. 151]. Sul punto si veda anche Y. Tamir [2003, pp. 185-190] là dove denuncia come la preoccupazione per la sopravvivenza delle comunità tradizionali (*communal survival*), si

Un terzo ordine di questioni problematiche ha a che fare con i *soggetti* titolari del diritto alla cultura. In particolare, è controverso se tali soggetti siano o debbano essere gli individui in quanto tali, gli individui in quanto membri di un gruppo ritenuto meritevole di protezione, o i gruppi culturali in quanto tali¹¹⁸. È tutt'altro che pacifica, innanzitutto, la possibilità che i gruppi (culturali) siano titolari di diritti collettivi (o *group rights*, o *minority rights*, come sono spesso definiti nella letteratura anglosassone). Alcuni sostengono che l'attribuzione di diritti collettivi ai gruppi culturali sia non solo possibile ma anche opportuna, o addirittura necessaria: Van Dyke, ad esempio, sostiene che tale attribuzione è dettata da esigenze di giustizia¹¹⁹. Altri ritengono invece che non ci sia bisogno di prevedere diritti collettivi: Kukathas, ad esempio, ritiene che la tutela dei gruppi culturali è già adeguatamente garantita attraverso il diritto di associazione¹²⁰. Altri ancora si oppongono al riconoscimento di diritti ai gruppi, denunciandone i numerosi effetti negativi: Tamir, ad esempio, sostiene che il linguaggio dei diritti collettivi dovrebbe essere abbandonato perché conduce troppo spesso alla violazione dei diritti degli individui¹²¹. In una prospettiva simile, Okin denuncia gli effetti negativi che la concessione di diritti collettivi può avere sulla situazione delle donne come gruppo svantaggiato all'interno del più ampio gruppo culturale; sulle donne, cioè, come una "*minority within minority*"¹²².

La preoccupazione che una maggior tutela del gruppo possa tradursi in una minor tutela dei soggetti deboli che ne fanno parte, siano essi gli individui o la cosiddette "*minorities within minorities*", è senz'altro una di quelle maggiormente condivise tra i critici del multiculturalismo. Spesso, a chi esprime questa preoccupazione si replica che, almeno entro certi limiti, la conservazione di pratiche illiberali non è un problema purché

traduca troppo spesso nella violazione di diritti individuali; primi fra tutti, dei diritti individuali di quei soggetti che si fanno portavoce di istanze innovatrici.

¹¹⁸ A.E. Galeotti [2000, p. 34] denomina «diritti individuali specifici al gruppo» i diritti di cui l'individuo è titolare in quanto membro di un gruppo.

¹¹⁹ V. Van Dyke [1974], [1975], [1977] e [1982].

¹²⁰ C. Kukathas [1992].

¹²¹ Y. Tamir [2003, p. 189]: «The more one inquires into actual case studies, the more one comes to the conclusion that the category of collective rights which are harmless to individual members, is (for all practical purposes) an empty one».

¹²² S. M. Okin [1997, ried. 1999, trad. it. 2007]. L'espressione "*minorities within minorities*" è entrata in uso in letteratura soprattutto dopo che Avigail Eisenberg e Jeff Spinner Halev l'hanno usata come titolo del *readings* che hanno curato nel 2005 (*readings* nel quale, per altro, è pubblicato anche un articolo di Okin). Si veda A. Eisenberg, J. Spinner-Halev (eds.) [2005]. A. Phillips [2007, p. 12] individua nella "*minorities within minorities literature*" una delle principali correnti di critica al multiculturalismo. Si tratta, scrive Phillips, di una corrente critica che «draws attention to the way groups can oppress their own internal minorities – which might be women, but could also be children, homosexuals, or the poor – and the risk that policies of multiculturalism will reinforce the iniquities of power».

gli individui aderiscano al gruppo volontariamente o, in caso contrario, abbiano diritto a lasciare il gruppo (*right of exit*)¹²³. A questa replica si obietta, però, di non tenere in debito conto che l'appartenenza ad un gruppo culturale non si può considerare volontaria allo stesso modo in cui è volontaria l'affiliazione a un'associazione, a un partito politico o a un sindacato. In un gruppo culturale, infatti, si nasce e si cresce condizionati da un tessuto sociale e familiare di affetti e di rapporti di potere. Proprio per questo, si evidenzia, il mero riconoscimento formale di un diritto di uscita può non rappresentare una vera alternativa per soggetti che non solo si trovano in una condizione di soggezione psicologica ma mancano anche di una indipendenza economica¹²⁴. E più le condizioni concrete in cui si trova l'individuo sono sfavorevoli all'esercizio del diritto d'uscita, più è utile chiedersi se la scelta di rimanere nel gruppo sia espressione di una volontà autonoma oppure il prodotto di quelle che Elster definisce "preferenze adattive"¹²⁵. La questione è evidentemente molto delicata. Dare apoditticamente per scontato che ogni scelta sia autonoma significa avere una visione non realistica dei meccanismi psicologici e delle influenze esterne che condizionano la volontà degli individui. D'altra parte, però, ritenere senz'altro che l'accettazione di pratiche illiberali sia espressione di preferenze adattive o di indottrinamento presenta il rischio di eccedere in un atteggiamento paternalistico che svilisce la razionalità pratica e la volontà individuale¹²⁶.

Qualora, nonostante le numerose perplessità sollevate in letteratura, si ammetta la possibilità di attribuire diritti culturali a soggetti collettivi, è necessario affrontare, inoltre, alcune questioni tecnico-giuridiche di non facile soluzione¹²⁷ come ad esempio quella di individuare coloro che sono legittimati ad agire in nome e per conto del gruppo, quella di stabilire sulla base di quale autorità lo fanno e con quale rappresentatività, quella di definire i meccanismi grazie ai quali a questi rappresentanti viene imputata la responsabilità delle loro azioni. Sugerire soluzioni a questioni simili non è affatto facile, dal momento che, di solito, nei gruppi culturali mancano non solo un'organizzazione strutturata ma addirittura criteri precisi per stabilire in modo univoco chi ne faccia

¹²³ Un tentativo serio di garantire un effettivo diritto di uscita all'interno di un complesso sistema di "multicultural jurisdictions" si può trovare in A. Shachar [2001].

¹²⁴ A questo proposito, G. Pino [2008, p. 133, corsivi nel testo] sottolinea che «non è sufficiente che il diritto di uscita sia solo giuridicamente disponibile agli appartenenti ad un gruppo: è necessario che siano altresì presenti condizioni culturali ed economiche minime affinché questo diritto possa essere realisticamente esercitato, nonché condizioni sociali di accoglienza in favore di chi esercita il diritto di uscita, in modo da non rendere la scelta di *exit* puramente astratta o pressoché eroica».

¹²⁵ J. Elster [1983, trad. it. 1989]. Sul tema dell'autonomia e delle preferenze adattive si tornerà nel § 3.2.3.

¹²⁶ Accuse di paternalismo sono state rivolte, ad esempio, a S.M. Okin [1997, ried. 1999, trad. it. 2007]. Sul punto si veda P. Parolari [2008 a].

¹²⁷ A questo proposito si veda, ad esempio, A.E. Galeotti [2000].

parte¹²⁸. E, tuttavia, l'individuazione di queste soluzioni è fondamentale per garantire la protezione dei soggetti deboli all'interno del gruppo¹²⁹.

Ad essere controversa non è però soltanto la questione dei diritti collettivi dei gruppi (culturali). Anche configurato come un diritto individuale il diritto alla cultura può essere problematico quando implichi l'autorizzazione a porre in essere condotte lesive dei diritti fondamentali altrui¹³⁰. Inoltre, qualora si intenda attribuire diritti culturali agli individui in quanto membri di un gruppo, restano alcune questioni da chiarire. Bisogna stabilire, ad esempio, se tali diritti debbano essere riconosciuti solo ai membri dei cosiddetti popoli indigeni e delle minoranze nazionali, o anche a coloro che fanno parte di minoranze etniche formatesi per effetto dei flussi migratori¹³¹. Sebbene i documenti internazionali sembrano riferirsi solo ai primi, vi è chi, condivisibilmente, rivendica il diritto alla cultura anche per i migranti¹³². E ancora, in termini ancora più radicali, bisogna stabilire se eventuali diritti culturali spettino soltanto ai membri delle minoranze o anche a coloro che fanno parte della cosiddetta "cultura maggioritaria"¹³³. La questione, connessa ad una (ri)definizione delle nozioni stesse di "gruppo" e di "minoranza/maggioranza", è stata

¹²⁸ A.E. Galeotti [2000] distingue sotto questo profilo i gruppi culturali da altri soggetti collettivi, come imprese societarie o associazioni, in cui appartenenza, ruoli, incarichi e responsabilità sono chiaramente definiti. Queste ultime, sostiene Galeotti, possono senza problemi essere titolari di diritti collettivi. Similmente, Y. Tamir [2003, pp. 190-191] distingue tra «unorganized, informal collectives and organized ones which constitutes legal personalities», come, ad esempio «states, corporations or associations». E prosegue: «My main criticism focuses on bestowing rights to informal collectives like national, religious, ethnic or gender groups».

¹²⁹ Non è un caso, mi pare, che anche un comunitarista convinto come Vernon Van Dyke tenga conto (anche) di questi aspetti nell'elencare i criteri in base ai quali individuare i gruppi ai quali concedere diritti collettivi. In particolare, tra gli altri criteri Van Dyke [1982, pp. 32-33] individua quelli dell'esistenza di criteri di *membership* chiari, della funzionalità dei diritti del gruppo rispetto agli interessi dei suoi membri, dell'effettività di una struttura organizzativa che consenta al gruppo di far fronte alle responsabilità che si assume, e della possibilità di garantire diritti al gruppo in modo compatibile con il rispetto del principio di eguaglianza.

¹³⁰ Lo si vedrà meglio parlando dei reati culturalmente motivati (§ 3.1.5.).

¹³¹ W. Kymlicka [1995, trad. it. 1999], distingue tra minoranze nazionali, territorialmente concentrate e formatesi per annessione a uno stato di territori in cui risiedevano comunità che precedentemente si autogovernavano, e minoranze etniche, formatesi in ragione dei flussi migratori e distribuite sul territorio dell'intero stato.

¹³² A.D. Renteln [2010, p. 798], ad esempio, sostiene che non dovrebbero esserci restrizioni nella determinazione dei titolari del diritto alla cultura riconosciuto dall'art. 27 del *Patto sui diritti civili e politici*. In particolare, scrive Renteln, «Immigrants should not be presumed to surrender their cultural rights merely just because they travel across borders. If the right to culture is a human right, it makes no sense to limit it to particular groups».

¹³³ G. Woodman [2009] pone la questione con riferimento al tema specifico della *cultural defense* (§ 3.1.5.). Woodman mette in discussione infatti la tendenza a discutere di *cultural defense* soltanto in relazione ai membri di gruppi che rappresentano una minoranza all'interno dello stato. Vi possono essere casi, sottolinea infatti Woodman, in cui il diritto penale è espressione dei valori di una minoranza; casi, questi, nei quali di *cultural defense* avrebbe senso parlare (anche) in relazione agli imputati che si riconoscono nella cultura maggioritaria. La condizione in presenza della quale consentire il ricorso alla *cultural defense* dovrebbe essere, quindi, sostiene Woodman, l'esistenza di un conflitto fra la cultura del (gruppo) dell'imputato, minoritaria o maggioritaria che sia, e la cultura che informa il diritto penale.

sollevata, seppur implicitamente, da Raz, là dove invita a non pensare alla società come costituita non tanto da una maggioranza e da minoranze, quanto piuttosto da una pluralità di gruppi culturali differenti¹³⁴.

Un quarto ordine di questioni problematiche concerne il *contenuto* del diritto alla cultura e, più precisamente, dei singoli diritti culturali che ne costituiscono la specificazione e articolazione. Tra le distinzioni che incidono più direttamente sulla tutela dei diritti fondamentali va senz'altro richiamata quella, delineata da Kymlicka, tra “tutele esterne” e “restrizioni interne”. Si tratta in entrambi i casi di diritti collettivi il cui scopo è facilitare la conservazione dell'identità collettiva dei gruppi culturali; ma mentre nel primo caso si persegue l'obiettivo cercando di neutralizzare l'impatto di decisioni politiche e di condizionamenti sociali estranei al gruppo, nel secondo caso lo si fa imponendo obblighi o divieti ai membri del gruppo per contrastare gli effetti di eventuali opinioni dissenzienti. Mentre ritiene inammissibili le restrizioni interne, in quanto lesive dei diritti fondamentali degli individui, Kymlicka si esprime a favore della concessione di tutele esterne e propone l'attribuzione ai gruppi culturali di “diritti differenziati in funzione dell'appartenenza” secondo un modello di “cittadinanza multiculturale”¹³⁵. In particolare, riserva (ai popoli indigeni e) alle minoranze nazionali la possibilità di godere di forme significative di autonomia, fino eventualmente a veri e propri “diritti di autogoverno”, mentre propone per le minoranze etniche formatesi a seguito di immigrazione a) la previsione di meccanismi volti ad assicurarne una “rappresentanza speciale” all'interno delle istituzioni politiche dello stato e b) la concessione di quelli che chiama “diritti polietnici”, quali, ad esempio, forme di sostegno finanziario, protezione delle specificità linguistiche, deroghe legislative che autorizzino i membri del gruppo ad agire in modo difforme da quanto sarebbe richiesto dall'ordinamento giuridico statale. La distinzione tra tutele esterne e restrizioni interne non sembra tracciabile, però, in termini netti, se non altro perché gli spazi di autonomia ottenuti attraverso le prime possono essere utilizzati per introdurre o mantenere surrettiziamente le seconde. È quanto sostiene, ad esempio, Okin: subordinare la concessione di tutele esterne all'assenza di pratiche illiberali all'interno del gruppo è condivisibile in via di principio, ma insoddisfacente all'atto pratico, in quanto molte forme di discriminazione e di oppressione sono informali

¹³⁴ J. Raz [1998 p. 197].

¹³⁵ W. Kymlicka [1995, trad. it. 1999]. Si veda inoltre Kymlicka [2007, pp. 66-76]. In quest'ultimo libro Kymlicka ritorna sul tema dei diritti differenziati in base all'appartenenza e distingue diversi tipi di *policies* finalizzate alla garanzia dei diritti, rispettivamente, degli *indigenous people*, delle *national minorities* e degli *immigrant groups*.

e si consumano nella sfera privata. In particolare, denuncia Okin, «[b]enché non impongano le proprie credenze o le proprie pratiche ad altri, e diano l'impressione di rispettare le principali libertà civili e politiche delle donne e delle giovani, molte culture, specialmente nella sfera privata, non le trattano affatto con lo stesso riguardo e rispetto con cui sono trattati gli uomini e i giovani, o non permettono loro di godere delle stesse libertà»¹³⁶.

Questa ricognizione di alcune delle principali questioni problematiche sollevate dalle istanze del multiculturalismo, per quanto parziale, è comunque rappresentativa dei termini in cui viene concepito, in genere, il rapporto tra riconoscimento delle differenze culturali e tutela dei diritti fondamentali. Ne emerge che nel dibattito sul multiculturalismo si ripresenta la tendenza, già evidenziata a proposito del rapporto tra relativismo culturale e universalismo dei diritti, a considerare ineludibili i conflitti tra (riconoscimento della) diversità culturale e (tutela dei) diritti fondamentali. Ne emerge inoltre come, ancora una volta, questa tendenza sia in larga misura alimentata dall'assunzione aproblematica di una concezione essenzialista della nozione di cultura.

Questo risulta evidente in alcune delle critiche più radicali al multiculturalismo che individuano indistintamente nel rispetto dei costumi e delle tradizioni di determinate culture una minaccia per la tutela dei diritti fondamentali. Ne sono un chiaro esempio le critiche formulate nel discusso saggio di Okin, *Is multiculturalism Bad for Women?* Preoccupata di proteggere le donne dalle tradizioni patriarcali della loro cultura, Okin scrive infatti che «se tutte le culture del mondo hanno un passato decisamente patriarcale, alcune – specialmente le culture liberali occidentali, ma non solo quelle – se ne sono allontanate più di altre», e che «molte delle minoranze culturali che rivendicano diritti di gruppo (anche se non tutte) sono più patriarcali delle culture in cui sono immerse»¹³⁷. Pertanto, conclude Okin, qualora non fosse possibile incoraggiare un cambiamento in direzione dell'uguaglianza, per le donne delle minoranze potrebbe essere addirittura più auspicabile che la loro cultura si estinguesse (*become extinct*)¹³⁸. Queste affermazioni

¹³⁶ S.M. Okin [1997, ried. 1999, trad. it. 2007, pp. 18-19]. Di queste osservazioni ha provato a tenere conto Shachar [2001] nel suo modello di “*multicultural jurisdictions*”, e, in particolare, in quel modello di ripartizione delle competenze tra organi giurisdizionali statali e organi giurisdizionali espressione dei gruppi culturali che lei denomina «*transformative accommodations*». È dubbio però se la sua sia una soluzione praticabile: si tratta infatti di un sistema molto complesso che richiede una forte volontà politica di cooperazione tanto da parte dello stato quanto da parte dei gruppi interessati. Presuppone inoltre una struttura organizzativa articolata che non tutti i gruppi hanno, in particolare quelli formati a seguito di immigrazione.

¹³⁷ S.M. Okin, [1997, ried. 1999, trad. it. 2007].

¹³⁸ S.M. Okin [1997, ried. 1999, trad. it. 2007].

sembrano però eccessivamente semplicistiche, se non altro perché, come sottolinea Benhabib, «benché riconosca nel genere una ragione di frattura, Okin si esprime come se, sotto altri aspetti, le culture fossero unitarie strutture di senso»¹³⁹.

L'assunzione di una concezione essenzialista della nozione di cultura è evidente inoltre, in molte delle istanze del multiculturalismo, non solo in quelle di matrice comunitarista ma anche, spesso, in quelle di ispirazione liberale. A metterlo in evidenza sono, tra l'altro, le critiche formulate sempre più spesso negli ultimi anni da un numero crescente di filosofi della politica particolarmente sensibili alle più recenti evoluzioni delle scienze antropologiche¹⁴⁰. È proprio la problematizzazione della nozione di cultura, infatti, che ha portato Parekh a proporre di “ripensare il multiculturalismo”¹⁴¹, o Phillips a suggerire l'immagine provocatoria di un “multiculturalismo senza cultura”¹⁴², un multiculturalismo, cioè, che faccia a meno della nozione reificata di cultura di cui tanti stereotipi si alimentano. Come scrive Phillips, infatti,

«[multiculturalism] exaggerates the internal unity of cultures, solidifies differences that are currently more fluid, and makes people from other cultures seem more exotic and distinct than they really are. Multiculturalism then appears not as cultural liberator but as a straitjacket forcing those described as member of a minority cultural group into a regime of authenticity, denying them the chance to cross cultural borders, borrow cultural influences, define and redefine themselves »¹⁴³.

Delineando in termini statici, superficiali e semplificatori i caratteri delle diverse culture, le formulazioni essenzialiste tanto del multiculturalismo quanto delle critiche che gli vengono rivolte finiscono implicitamente per avallare l'idea che esista una netta distinzione e separazione, e talvolta un insanabile conflitto tra valori e tradizioni di culture diverse e, in particolare, tra i valori occidentali, di cui la dottrina e la cultura dei diritti fondamentali sarebbero espressione, e i valori che informano le culture *altre*. Sembra sempre più convincente, quindi, l'ipotesi che la direzione nella quale ricercare

¹³⁹ S. Benhabib [2002, trad. it. 2005, p. 142].

¹⁴⁰ Si vedano, per fare solo alcuni esempi, A.K. Appiah [1994], B. Parekh [2000], S. Benhabib [2002, trad. it. 2005], L. Volpp [2001], A. Phillips [2007], S. Scheffler [2007]. In ambito antropologico, considerazioni simili si trovano in R.J. Perry [1992] e T. Turner [1993]. Contro queste critiche, una difesa del multiculturalismo liberale è stata proposta da W. Kymlicka [2010].

¹⁴¹ B. Parekh [2000].

¹⁴² A. Phillips [2007].

¹⁴³ A. Phillips [2007, p. 14].

una possibile conciliazione di cultura e diritti fondamentali sia quella di considerarli elementi che mutano e si ridefiniscono continuamente nell'interazione reciproca¹⁴⁴.

¹⁴⁴ Si veda, a questo proposito, il § 4.1.2.

2. Per una critica della nozione di cultura: prospettive antropologiche

La nozione di “cultura” è problematica e controversa. Dalla nascita dell’antropologia culturale come disciplina autonoma, nella seconda metà del diciannovesimo secolo, ne sono state proposte numerose caratterizzazioni, anche molto eterogenee, talvolta addirittura in contrapposizione tra loro (§ 2.1.). In particolare, si sono moltiplicate le analisi che, denunciando il rischio di un’indebita essenzializzazione della nozione di “cultura”, mettono in evidenza il carattere ibrido, complesso e mutevole di ogni cultura (§ 2.2.). Su queste analisi vale la pena soffermarsi, in quanto possono contribuire a fare chiarezza su alcune delle principali questioni relative ai termini e ai limiti in cui lo stato possa e debba conciliare il rispetto della diversità culturale con la tutela dei diritti fondamentali sanciti nella propria costituzione o nei documenti internazionali che ha ratificato.

2.1. Definire la cultura: un’autocritica dell’antropologia culturale?

Nel 1952, Kroeber e Kluckhohn pubblicano *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*. In questo libro è sintetizzato e ordinato in una complessa griglia concettuale il risultato di decenni di studi antropologici sulla (nozione di) cultura¹. In

¹ Sarebbe interessante una ricognizione delle diverse nozioni di “cultura” assunte da scuole antropologiche diverse: dal modello configurazionale (*pattern model*) di Boas e dei suoi allievi, al funzionalismo di Malinowski allo strutturalismo di Lévi-Strauss, all’antropologia interpretativa di Geertz, per citare solo alcuni esempi di particolare rilevanza. Si tratterebbe tuttavia di un’operazione troppo ampia e non necessaria ai fini di questo lavoro. In questa sede sembra sufficiente mettere in evidenza la complessità della questione così come emerge dal lavoro di Kroeber e Kluckhohn, per poi passare direttamente a

particolare, sono raccolte oltre 150 definizioni, formulate nei loro lavori da 110 studiosi, in maggior parte antropologi, ma anche economisti, sociologi, psicologi e filosofi. Kroeber e Kluckhohn distinguono tra definizioni “descrittive”, “storiche”, “normative”, “psicologiche”, “strutturali” o “genetiche” a seconda che esse pongano l’accento, rispettivamente, sui contenuti della cultura², sul ruolo delle tradizioni e del “patrimonio culturale”³ (*cultural heritage*)⁴, sui modelli di comportamento e sui valori⁵, sui meccanismi che influenzano l’individuo dal punto di vista psicologico⁶, sulle relazioni

rendere conto del dibattito che si è sviluppato intorno alla critica della nozione che, per usare le parole di C. Brumann [1999, p. S3], «culture sceptics [ascribe] to a “classical perspective” [in anthropology]».

² Nella caratterizzazione che ne danno A.L. Kroeber, C. Kluckhohn [1952, pp. 43-46], le “*descriptive definitions*” sono definizioni ampie in cui l’enfasi è posta sull’enumerazione dei contenuti della cultura secondo il modello della classica definizione di Tylor che riportano a p. 43: «Culture, or civilization, [...] is that complex whole which includes knowledge, belief, art, law, morals, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as member of society». Il carattere distintivo di questo tipo di definizioni, spiegano Kroeber e Kluckhohn, è quello di considerare la cultura come una *comprehensive totality* (p. 45).

³ Si è tradotto “*cultural heritage*” con “patrimonio culturale” secondo la traduzione ufficiale dell’Unesco. Si pensi, ad esempio, alla *Convention for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage* del 2003, il cui titolo nella traduzione italiana ufficiale è *Convenzione per la salvaguardia del patrimonio culturale immateriale*. Si veda, in particolare, la definizione di “patrimonio culturale immateriale” (*intangible cultural heritage*) all’articolo 2, punto 1 della convenzione, traduzione italiana: «Ai fini della presente Convenzione: 1. per “patrimonio culturale immateriale” s’intendono le prassi, le rappresentazioni, le espressioni, le conoscenze, il know-how – come pure gli strumenti, gli oggetti, i manufatti e gli spazi culturali associati agli stessi – che le comunità, i gruppi e in alcuni casi gli individui riconoscono in quanto parte del loro patrimonio culturale. Questo patrimonio culturale immateriale, trasmesso di generazione in generazione, è costantemente ricreato dalle comunità e dai gruppi in risposta al loro ambiente, alla loro interazione con la natura e alla loro storia e dà loro un senso d’identità e di continuità, promuovendo in tal modo il rispetto per la diversità culturale e la creatività umana. Ai fini della presente Convenzione, si terrà conto di tale patrimonio culturale immateriale unicamente nella misura in cui è compatibile con gli strumenti esistenti in materia di diritti umani e con le esigenze di rispetto reciproco fra comunità, gruppi e individui nonché di sviluppo sostenibile». Il testo della convenzione è disponibile nella versione inglese sul sito Unesco all’ URL <http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=en&pg=00006> e nella traduzione italiana sul sito dell’Unesco Italia all’URL <http://www.unesco.it/cni/index.php/cultura/patrimonio-immateriale>.

⁴ Tra gli esempi di “*historical definitions*” riportati da A.L. Kroeber, C. Kluckhohn [1952, pp. 47-49], si vedano, in particolare, la definizione di Sapir secondo la quale la cultura è «any socially inherited element in the life of a man, material and spiritual» (p. 47), e quella di Malinowski: «This social heritage is the key concept of cultural anthropology. It is usually called culture. [...] Culture comprises inherited artifacts goods, technical processes, ideas habits, and values» (p. 47).

⁵ Le “*normative definitions*”, così come caratterizzate da A.L. Kroeber, C. Kluckhohn [1952, pp. 50-54], sono quelle definizioni che si focalizzano sul ruolo della cultura nell’orientare e dirigere il comportamento umano. Kroeber e Kluckhohn ne distinguono due tipi, dei quali offrono alcuni esempi: le definizioni che mettono l’accento sui modelli di comportamento e sulle regole, e quelle che danno importanza agli ideali o ai valori. Tra gli esempi di definizioni del primo tipo si vedano, in particolare, quella di Linton secondo la quale «the culture is the way of life of its members» (p. 50), e quella di Kluckhohn e Kelly, secondo la quale si intende per cultura «all those historically created designs for living, explicit or implicit, rational, irrational, and non rational, which exist at any given time as potential guides for the behavior of men» (p. 50). Tra gli esempi di definizioni del secondo tipo si veda quella del sociologo Thomas secondo la quale per cultura si intende «the material and social values of any group of people» (p. 52).

⁶ Anche in questo gruppo A.L. Kroeber, C. Kluckhohn [1952, pp. 55-60] distinguono diversi tipi di definizioni, tra i quali, in particolare, il tipo di definizioni che caratterizzano la cultura come uno strumento di soluzione di problemi (*problem-solving device*) e il tipo che pone l’accento sull’apprendimento (*learning*). Tra gli esempi offerti da Kroeber e Kluckhohn, un esempio di definizioni del primo tipo è quella di Kluckhohn e Leighton secondo la quale «any culture consists of the set of habitual and traditional ways

che legano i diversi elementi di una cultura⁷, o sul modo in cui nasce una cultura⁸. Nel suo complesso la classificazione di Kroeber e Kluckhohn, che pure essi stessi riconoscono almeno in parte arbitraria, mette in luce alcuni dei principali punti di vista dai quali ci si può accostare alla nozione di “cultura”, punti di vista che, per quanto distinti, non sempre sono irrelati⁹. Da questa ricognizione ampia e dettagliata emerge chiaramente, inoltre, che, seppure non manchino elementi comuni alle diverse definizioni, ognuna presenta caratteri peculiari in ragione delle questioni diverse prese in esame, di volta in volta, dai loro autori¹⁰. Mettere in ordine la pluralità di modi non coincidenti in cui la nozione antropologica di “cultura” è stata caratterizzata tra la metà dell’ottocento e la metà del novecento rappresenta per Kroeber e Kluckhohn il tentativo di fare chiarezza sui possibili significati e usi di una nozione (ormai) fondamentale non solo in antropologia ma anche, ad esempio, in filosofia, in psicologia, in medicina, in letteratura¹¹.

of thinking, feeling, and reacting that are characteristic of the ways a particular society meets its problems at a particular point in time» (p. 56), mentre un esempio di definizione del secondo tipo è quella di Steward secondo la quale «culture is generally understood to mean learned mode of behavior which are socially transmitted from one generation to another within particular societies and which may be diffused from one society to another» (p. 58).

⁷ Come spiegano A.L. Kroeber, C. Kluckhohn [1952, pp. 61-63], in queste definizioni la cultura è considerata come qualcosa più delle parti che la compongono: ogni cultura è vista, cioè, non solo come un insieme di elementi ma anche come un complesso di relazioni che legano questi elementi. In questo complesso, aggiungono Kroeber e Kluckhohn, le parti costituiscono un tutto, non nel senso che siano perfettamente integrate ma nel senso che sono separabili le une dalle altre solo mediante astrazione. Un esempio di questo tipo di definizioni è quella di Dollard, riportata da Kroeber e Kluckhohn a p. 61: «Culture is the name given to [the] abstracted [from men] intercorrelated customs of a social group».

⁸ A.L. Kroeber, C. Kluckhohn [1952, pp. 64-70] denominano “*genetic definitions*” quelle definizioni che si concentrano sulla risposta a domande quali: “come è venuta ad esistenza la cultura?”, o “quali sono i fattori che hanno reso possibile la nascita della cultura?”. Kroeber e Kluckhohn distinguono diversi tipi di “*genetic definitions*” tra cui, in particolare, le definizioni secondo le quali la cultura è intesa come un prodotto dell’azione sociale dell’uomo. Come esempio di definizione di questo tipo riportano, tra le altre, quella di Sorokin secondo la quale «in broadest sense [culture] may mean the sum total of everything which is created or modified by the conscious or unconscious activity of two or more individuals interacting with one other or conditioning one other’s behavior» (p. 64).

⁹ Kroeber e Kluckhohn avvertono, infatti, che molte delle definizioni avrebbero potuto essere incluse in gruppi differenti qualora se ne fosse enfatizzato un aspetto anziché un altro.

¹⁰ Discutendo le numerose critiche che, come si dirà a breve, sono state rivolte in anni recenti alla nozione di cultura, R. Brightman [1995, p. 527, corsivi nel testo] scrive: «There exist, of course, both resemblances and differences in how anthropologists have defined the concept [of culture] and characterized what it refers to. Recent arguments that the culture construct is evanescent and dispensable foreground conceptual stability rather at the expense of lability, presupposing that there existed in the past and into the present a culture construct with a determinate definition, now discredited. Such stability in definition is not readily apparent».

¹¹ Scrivono infatti A.L. Kroeber, C. Kluckhohn [1952, pp. 3-4]: «Few intellectuals will challenge the statement that the idea of culture in the technical anthropological sense, is one of the key notions of contemporary American thought». E ancora: «Considering that the concept has had a name for less than eighty years and that until very recently only a handful of scholars were interested in the idea, it is not surprising that full agreement and precision has not yet been attained. [...] But [...] it is time for a stock-taking, for a comparing of notes, for conscious awareness of the range of variation. Otherwise the notion that is conveyed to the wider company of educated men will be so loose, so diffuse as to promote confusion rather than clarity».

Nel 2001 Shweder ha commentato così, non senza ironia, l'importanza attribuita da Kroeber e Kluckhohn alla nozione di cultura:

«Kroeber and Kluckhohn were students of intellectual history and brilliant culture theorists but they were not prophets. Little did they know that during 50 years following the publication of their book, the idea of “culture” in its mid-century anthropological sense would be frequently debated, doubted, distrusted, and scorned, that the discipline of cultural anthropology itself would be “rethought”, “remade”, “recaptured”, and “reinvented” time and time again. They did not foretell the many types of humanists and social scientists (cognitive revolutionaries, structuralists, poststructuralists, sociobiologists, feminists, skeptical postmodernists, postcolonialists, subalterns, globalization theorists) who would associate the concept of “culture” with a variety of supposed sins. Sins such as “essentialism”, “primordialism”, “representationalism”, “monumentalism”, “reification”, “idealism”, “positivism”, “functionalism”, “relativism”, “sexism”, “racism”, “colonialism”, “Orientalism”, and just plain old-fashioned “stereotyping”»¹².

In effetti, da quando l'opera di ricognizione e di sintesi di Kroeber e Kluckhohn è stata pubblicata, il ruolo dell'antropologia, e con esso il significato e la funzione della nozione di “cultura”, sono stati messi in discussione e ridefiniti in molti modi. In antropologia si sono sviluppate infatti diverse nuove correnti, anche in risposta agli stimoli di altre discipline scientifiche e di movimenti politici ed economici¹³, e alla “nozione classica”¹⁴ di “cultura” sono stati imputati una pluralità di “peccati”, per usare l'espressione di Shweder, o, più moderatamente, una pluralità di “difetti”¹⁵.

Si denuncia innanzitutto che, secondo la “nozione classica”, la cultura sarebbe qualcosa di chiuso, di finito, di delimitato da confini oggettivi. Quest'idea sarebbe in parte l'effetto della prospettiva localistica di certa antropologia che tende a far coincidere i confini culturali con quelli di una determinata società, identificata sulla base di criteri etnici, linguistici, politici o territoriali¹⁶. Inoltre, si afferma, la costruzione di confini culturali chiari e netti sarebbe resa possibile da due operazioni di semplificazione: quella

¹² R.A. Shweder [2001 b, p. 3152].

¹³ Sul punto si veda R. Brightman [1995, p. 511].

¹⁴ L'espressione “nozione *classica*” di “cultura” sta a indicare l'idea che i difetti della nozione da più parti denunciati sono quelli che, come si è già anticipato alla nota 1 di questo capitolo, «culture sceptics [ascribe] to a “classical perspective” [in anthropology]». Data la pluralità e varietà di definizioni che della nozione di cultura sono state proposte fin dalla nascita dell'antropologia, potrebbe apparire opportuno abbandonare il singolare e parlare di *nozioni* di “cultura”. Nondimeno, per quanto improprio, l'uso del singolare in questa sede si presta a sottolineare la distinzione tra l'insieme delle caratterizzazioni sottoposte a critica, da un lato, e, dall'altro, le caratterizzazioni proposte da coloro che delle prime hanno denunciato i difetti. Si manterrà pertanto il singolare segnalandone l'improprietà con l'uso delle virgolette.

¹⁵ R. Brightman [1995].

¹⁶ A questo proposito si veda R. Brightman [1995, pp. 519, 522].

che sminuisce o addirittura ignora le relazioni che ogni cultura intrattiene con le altre, e quella che sminuisce o addirittura ignora le differenze e le contraddizioni interne alle singole culture, assumendo che «intracultural sameness and intercultural difference [...] exceed intracultural difference and intercultural sameness»¹⁷.

L'enfatizzazione delle somiglianze interne introduce una seconda critica: quella secondo la quale la "nozione classica" di "cultura" proporrebbe l'immagine di culture omogenee. Per effetto di un processo di generalizzazione che non tiene in (debita) considerazione la presenza di minoranze interne e le peculiarità individuali, si ignorerebbe infatti il carattere eterogeneo delle credenze, dei valori e dei comportamenti presenti all'interno di una società e di una cultura. Non solo. Secondo la "nozione classica" gli elementi che compongono una cultura sarebbero visti come strettamente interrelati e integrati in un sistema coeso e coerente in cui ogni parte opera in funzione del "tutto" (*whole*).

Il carattere omogeneo e integrato delle singole culture sarebbe, peraltro, una delle ragioni che giustificano l'individuazione di precisi confini culturali. L'idea del carattere chiuso della cultura e quello della coerente integrazione tra le sue parti non sarebbero quindi irrelate, ma, al contrario, contribuirebbero a determinare la concezione olistica propria della "nozione classica" di "cultura"¹⁸. Così considerata, la cultura verrebbe, inoltre, in qualche modo reificata, oggettivizzata, considerata un'entità "superorganica"¹⁹ interamente *sui generis*, dotata di una posizione autonoma e di una funzione regolativa in rapporto agli individui e alla loro condotta²⁰.

Della "nozione classica" di "cultura" si denuncia, infine, la staticità. L'assunzione di una prospettiva storica che si focalizza sulle culture come appaiono in un dato momento e in un dato luogo, l'ossessione per una presunta "autenticità primordiale" delle culture "native", l'enfasi posta sui modelli condivisi (*shared patterns*) di pensiero e azione,

¹⁷ R. Brightman [1995, p. 519].

¹⁸ R. Brightman [1995, p. 515] precisa che «in recent cultural criticism, the attribution of holism means variously that the culture construct ignores intracultural diversity and variation [...], elides contradictory or conflictual elements and represents the constituent forms of culture as globally interarticulated [...], or postulates that cultures are discrete entities». Questo significato del termine "olistico" non deve essere confuso con quello proprio delle definizioni di cultura che A.L. Kroeber, C. Kluckhohn [1952] denominano "descrittive". In quest'ultimo caso, infatti, dicendo che quello di "cultura" è un concetto olistico si intende semplicemente affermare che la cultura abbraccia la totalità delle esperienze umane.

¹⁹ La nozione di "cultura" come entità "superorganica" *sui generis* è stata teorizzata da A.L. Kroeber [1917]. Esiste inoltre un ramo dell'antropologia denominato "culturology" che tratta la cultura come un ordine di fenomeni organizzato secondo principi propri e che agisce secondo leggi proprie. Secondo questa prospettiva i processi culturali sono interamente "*self-contained*" e "*self-determined*". Si veda L.A. White [1968, pp. 547-551]. U. Hannerz [1992, trad.it. 1998, pp. 23-28] distingue, inoltre, tra "culturalismo" e "culturologia", proponendo una definizione e una critica di entrambe le nozioni.

²⁰ R. Brightman [1995, p. 512].

lascerebbero in ombra, si denuncia, i processi di cambiamento apprezzabili, invece, in una prospettiva diacronica. Inoltre, l'insistenza su concetti come quello di "patrimonio culturale" e quello di cultura come "modello per l'azione" o "strumento di soluzione dei problemi" (*problem-solving device*), farebbe apparire la condotta individuale come mera attuazione di regole culturali trasmesse di generazione in generazione, lasciando poco spazio all'autonomia e, con essa, all'innovazione e al cambiamento che si producono attraverso il suo esercizio.

Ricapitolando, quindi, in ragione della prospettiva olistica e reificante che la informa, la "nozione classica" caratterizzerebbe la cultura come un'entità a) chiusa (*well-bounded*, o *discrete*), b) integrata e omogenea al suo interno, e c) statica²¹. Secondo i critici, attribuire questi caratteri alle culture è non solo sbagliato e fuorviante ma anche pericoloso, in quanto costruisce ed essenzializza le differenze culturali e apre la strada a concezioni ideologiche e gerarchizzanti di tali differenze²².

Molti tra coloro che denunciano i difetti della "nozione classica" di "cultura" insistono sull'esigenza di una ridefinizione della nozione che metta in evidenza il carattere interattivo e ibrido delle culture, l'esistenza di differenze e contraddizioni al loro interno, la loro dinamicità e il loro continuo cambiamento (§ 2.2.). La prospettiva "riformista"²³ di questi autori non è però unanimemente condivisa. Tra gli antropologi si possono individuare almeno altre due posizioni, tra loro contrapposte. La prima è quella di coloro che Hannerz denomina "abolizionisti" (*abolitionists*)²⁴, di coloro, cioè, che sollecitano un completo abbandono della nozione di "cultura". La seconda è quella di coloro che denunciano il carattere ingeneroso delle critiche rivolte alla "nozione classica" e sono scettici rispetto all'esigenza di una sua ridefinizione.

La posizione degli abolizionisti è espressa da quello che è stato definito «"*writing against culture*" movement»²⁵. Nel saggio che ha dato il nome a questo movimento, *Writing against culture*, Abu-Lughod formula critiche radicali nei confronti della nozione

²¹ Si tenga presente, in ogni caso, quanto sottolineato da R. Brightman [1995, p. 542, nota 3], e cioè che «[w]hile there exists a shared vocabulary that has been used to characterize the defects of the culture construct, there is less consistency in how terms are used. For some critics, a single item is polysemous, referring to logically interrelated images or connotations of the culture construct. In many cases, the terms are only indirectly characterized».

²² Numerose e radicali, in particolare, le critiche rivolte all'antropologia applicata e alla sua (pretesa) connivenza con le potenze coloniali. A questo proposito si vedano, ad esempio, E.W. Said [1978], L. Abu-Lughod [1991]. Di queste critiche rende sinteticamente conto R. Brightman [1995, p. 526]. Vi fa cenno, inoltre, M.J. Herskovits [1937, pp. 263-264].

²³ U. Hannerz [1999, p. S18] denomina "*reformists*" gli autori che si propongono di ridefinire la nozione di "cultura".

²⁴ U. Hannerz [1999, p. S18].

²⁵ J. Fernandez, citato in C. Brumann [1999, S1].

di “cultura”, considerandola lo strumento essenziale attraverso il quale viene costruita quell’idea di “alterità” (*otherness*) che fa sentire gli uni diversi dagli altri: si potrebbe dire addirittura, a suo parere, che la cultura è importante per gli antropologi proprio perché su di essa si basa la distinzione antropologica tra il Sé e l’Altro²⁶. Ma, denuncia Abu-Lughod, usando la cultura per spiegare e comprendere le differenze, l’antropologia culturale contribuisce a costruire queste differenze, a conservarle, e a dare loro un carattere di apparente autoevidenza. In questo modo, a dispetto dei propri propositi antiessenzialistici, la nozione di “cultura” mantiene la tendenza a congelare (*freezing*) le differenze che è tipica di concetti come quello di “razza”.

Abu-Lughod mette in dubbio che una semplice ridefinizione della nozione di “cultura” possa risolvere i problemi creati dalle concrezioni storiche (*historical accretion*) che tale nozione porta con sé: i concetti, infatti, afferma Abu-Lughod, sono sempre contaminati dal mondo politicizzato in cui vengono usati²⁷. Per questo, a suo parere, gli antropologi dovrebbero prendere in considerazione delle strategie per scrivere *contro* la cultura. Paradossalmente, pur sollecitando l’abbandono della *nozione* di “cultura”, Abu-Lughod non contesta però che esistano le *culture*. Scrive, anzi: «We all know in some sort of rough way that different groups of people share certain things, ways of thinking and doing. Who could deny it?»²⁸. Ma se si ammette che le culture esistono, non si vede quale utilità abbia abbandonare la nozione di “cultura”. Piuttosto, proprio nella misura in cui esistono le culture è importante ridefinire la nozione di “cultura” in modo da evitare che possa essere strumentalizzata per veicolare pulsioni emotive dagli effetti potenzialmente discriminanti e razzisti. Non si può trascurare, infatti, che, per quanto sia inteso in modi non coincidenti in contesti differenti, il termine “cultura” è diventato ormai onnipresente ed esercita, con il suo carico di suggestioni, un’influenza molto forte²⁹. Si può riaffermare,

²⁶ Scrive L. Abu-Lughod [1991, p. 143]: «Culture is the essential tool for making other».

²⁷ L. Abu-Lughod [1999, p. S14].

²⁸ L. Abu-Lughod [1999, p. S14].

²⁹ Scrive a questo proposito U. Hannerz [1999, p. S19]: «The culture concept [...] is now part of a public vocabulary, and anthropology is fairly closely identified with it in the public mind. If we do not approve of some of its uses, it will probably have little impact on the world if among ourselves we decide to drop it. If, however, after a century or so of promulgating the idea of culture to whatever outside audiences we have been able to reach, we should now dramatically turn around and attempt to persuade these audiences to reject it, too, the likelihood that we would lose such intellectual credibility as we may have seems rather greater than our chances of eradicating pernicious uses of the concept. It would seem wiser to stick to the core understanding of culture as consisting of meanings and practices acquired (in varied ways) in social life, to keep emphasizing the potential for human diversity (individual as well as collective) linked to that premise, and to try and share with our audience our understandings of how different conditions may lead to more or less change over time, more or less blurring of boundaries, and more or less variation within whatever are taken to be relevant population units. In that way we contribute constructively to a public conversation and make better use of such intellectual authority as we may have accumulated».

innanzitutto, riprendendo le considerazioni di Kroeber e Kluckhohn, che la nozione antropologica di “cultura” ha assunto un ruolo centrale in molte altre discipline diverse dall’antropologia. Si può inoltre sottolineare, con Eller, che «[c]ulture and difference have become the dominant paradigm of the day», e che «individuals are being encouraged, even driven, to conceive of themselves in those terms»³⁰. E ancora, si può constatare, sempre con Eller, che l’idea «that groups in struggle are distinguished and validated by culture is becoming the dominant way to frame social problems and conflicts in states throughout the world»³¹. Ma non solo. Si può anche richiamare l’attenzione, come fa ad esempio, Brumann, sul fatto che la cultura è divenuta anche una “realtà politica e giudiziaria”³², nella misura in cui rivendicazioni basate sull’identità culturale sono discusse nelle aule parlamentari e proposte come argomenti a sostegno delle proprie istanze all’interno di processi civili e penali³³.

In risposta a quanti sollecitano l’abbandono o almeno una ridefinizione della nozione di “cultura”, alcuni antropologi difendono invece la “nozione classica”, denunciando come il suo preteso carattere essenzialista sia stato in realtà enfatizzato da coloro che la criticano. Esempio la posizione di Brightman che afferma:

«Recent critics, through selective forays into disciplinary history, have retrospectively synthesized images of the culture concept, devising essentialist representations of what culture has signified or connoted in its anthropological usages. [...] The rhetorical strategies utilized in this recent cultural criticism identify as essential to the culture construct just those assertions about cultural experience which disciplinary practice today construes as logically or empirically misconceived. Such characterizations identify as constitutive of the culture construct certain earlier meanings (coherence, ahistoricism, homogeneity) uncongenial to contemporary disciplinary beliefs, while at the same time selectively excluding certain other earlier meanings (constructivism, disorder, diversity) that happen, ironically, to be continuous with such beliefs. The culture concept is therefore retrospectively positioned in the antipodes of the theoretical perspectives currently in place»³⁴.

Similmente, Shweder sostiene che molte delle assunzioni su cui si basano le critiche anticulturaliste sono in realtà frutto di “distorsioni” (*misattributions*) che imputano alla nozione di “cultura” assunzioni e implicazioni che le sono estranee. In particolare, scrive

³⁰ J.D. Eller [1997, p. 251].

³¹ J.D. Eller [1997, p. 253]. Infatti, afferma Eller, «[t]he *idea* of culture and the *discourse* of culture have become widely circulating forces».

³² C. Brumann [1999 p. S11].

³³ Per un approfondimento di quest’ultimo aspetto si rinvia al § 3.

³⁴ R. Brightman [1995, p. 527].

Shweder, l'idea di cultura non implica a) né l'assunzione della massima "*whatever is, is ok*", b) né l'accettazione passiva di credenze e pratiche trasmesse o la negazione dell'*agency* degli esseri umani, c) né l'assunzione dell'omogeneità e dell'assenza di dissensi e confronto dialettico all'interno dei gruppi, d) né il carattere *well-bounded* delle culture, e) né, infine, la svalutazione dell'altro in quanto diverso e/o inferiore³⁵.

Brightman, Shweder e tutti coloro che condividono posizioni simili sono non solo contrari all'abbandono della nozione di "cultura", ma anche scettici rispetto all'esigenza di una sua ridefinizione. Così, Shweder, che pure, come si è visto, ironizza sulla fiducia di Kroeber e Kluckhohn nel fatto che la nozione antropologica di "cultura" si fosse ormai affermata negli anni cinquanta del novecento come nozione chiave in una pluralità di discipline, osserva con altrettanta ironia che, dopo essere stata attaccata violentemente o addirittura contestata da un movimento intellettuale dopo l'altro, la "nozione classica" di "cultura" rimane utile nella ricerca delle scienze sociali e nei dibattiti sulle politiche pubbliche. In particolare, Shweder osserva che nelle società postmoderne, in cui è ineludibile interrogarsi su quale forma debba avere il multiculturalismo, gli studiosi delle scienze sociali e gli analisti delle politiche pubbliche guardano all'antropologia per individuare una nozione di "cultura" che possa costituire un utile strumento concettuale e non per rinunciare a qualunque concetto di "cultura"³⁶.

In questa prospettiva, nel saggio *Writing for culture*, Brumann sostiene che la nozione di "cultura" non dovrebbe essere abbandonata in quanto, data la sua diffusione, rappresenta uno strumento di economia comunicativa in grado di favorire il dialogo con i diversi soggetti che, a livello sociale, politico o giuridico si trovano a doversi confrontare con la questione delle differenze culturali. Solo mantenendo aperto il dialogo con questi soggetti, infatti, è possibile tentare di correggere le assunzioni fuorvianti di quei "*cultural fundamentalists*" che, come Huntington, paventano uno scontro di civiltà³⁷.

Va messo in evidenza che una difesa della nozione di "cultura" come quella richiamata non consiste nell'affermare che le culture siano chiuse, omogenee e statiche, ma piuttosto, come si è visto, nel sottolineare che questi caratteri non sono necessariamente implicati

³⁵ R.A. Shweder [2001 b, p. 3157]. Una posizione simile è assunta da C. Brumann [1999, p. S4], secondo il quale, seppure nessuna delle definizioni raccolte da Kroeber e Kluckhohn neghi esplicitamente che ogni cultura abbia confini chiaramente definiti, sia omogenea e sia statica, allo stesso tempo nessuna di tali definizioni afferma inequivocabilmente questi caratteri.

³⁶ Scrive infatti R.A. Shweder [2001 b, p. 3157]: «We cannot avoid the question. What form does and should multiculturalism take in our emerging postmodern society [...]? Perhaps that is one reason that so many social scientists and public policy analysts look to anthropology for a useful concept of "culture", not for no concept of culture at all».

³⁷ C. Brumann [1995, pp. S9-S13].

dalla “nozione classica”³⁸. Tuttavia, gli antropologi che formulano questo tipo di difesa sono forse troppo frettolosi nel liquidare gli eventuali usi reificanti, essenzializzanti e discriminanti della nozione di “cultura” come frutto di meri fraintendimenti (*misunderstandigs*). Affermare che la nozione (classica) di “cultura” ha ancora una grande utilità e che gli usi distorti che ne sono stati fatti non sono (interamente) imputabili ai modi in cui essa è stata definita non significa, infatti, aver risposto alle critiche di coloro che, come Abu-Lughod, denunciano le conseguenze estremamente negative che, di fatto, questi usi distorti hanno prodotto.

Sebbene entrambe mettano in evidenza questioni interessanti, né la posizione degli abolizionisti né quella dei difensori della nozione di “cultura” sembrano, quindi, pienamente convincenti. La prospettiva maggiormente condivisibile sembra, piuttosto, quella riformista.

Per ridefinire la nozione di cultura in termini che consentano non solo di delegittimare la retorica dello scontro di civiltà o di de-essenzializzare le differenze, ma anche di riformulare in termini più corretti la questione del rapporto tra multiculturalismo e universalismo dei diritti fondamentali, l’opzione migliore sembra quella di concentrarsi su quegli studi che si sono dedicati a descrivere e spiegare il carattere di ibrido, complesso e mutevole delle culture (§ 2.2.).

2.2. Descrivere le culture

Nonostante la difficoltà di definire in modo univoco la nozione di “cultura”, sembrano esserci alcuni orientamenti oggi ampiamente condivisi in merito ai principali caratteri che connotano, seppure in modi e misure di volta in volta differenti, un gran numero di culture. In particolare, ampiamente condivisa è l’idea che le culture siano a) fluide ed ibride (§ 2.2.1.), b) complesse, differenziate, conflittuali al proprio interno (§ 2.2.2.), e c) in costante cambiamento (§ 2.2.3.).

Molti antropologi hanno evidenziato questi caratteri delle culture nell’ambito di una critica della nozione essenzialista di “cultura” ritenuta dominante in antropologia fino agli anni settanta del novecento. Come si è visto, c’è però chi solleva il dubbio che il carattere

³⁸ O almeno non da tutte le sue possibili caratterizzazioni. R. Brightman [1995, p. 527] sottolinea, infatti, che «when we encounter arguments today that the culture construct should be abandoned, we must naturally wonder which of its formulations from among all the possible ones we should be rid of. Such criticism affords an exceptional opportunity to investigate what it can mean to say of a construct that it is dispensable when there has existed so little disciplinary consensus as to its definition, characterization, and reference».

essenzialista della “nozione classica” di “cultura” sia stato enfatizzato dai suoi critici. L'intento di questo lavoro non è quello di verificare se le critiche degli antropologi contemporanei siano ingenerose nei confronti dei loro predecessori. Nondimeno, in considerazione delle analisi che tendono a ridimensionare il carattere essenzialista della “nozione classica” di “cultura”, si cercherà di mettere in evidenza, là dove la si sia riscontrata, la presenza in alcuni classici dell'antropologia di spunti in accordo con le tesi che qui si ripropongono. Spunti, cioè, che corroborano la critica ad una nozione essenzialista di “cultura”.

2.2.1. Culture ibride

L'ipostatizzazione delle differenze culturali poggia anche, sebbene non solo, sull'idea che le culture siano chiaramente distinte e distinguibili. Ma i confini delle culture sono, invece, artificiali, mobili e porosi.

Sono *artificiali* in quanto l'individuazione dei confini di una cultura è il prodotto di una costruzione che non è per niente neutrale. Non è neutrale perché si sviluppa in contesti di asimmetria di potere, come ha argomentato diffusamente Said a proposito della nozione di “Oriente”³⁹; perché non può prescindere da una prospettiva “posizionale”, come ha sottolineato Abu-Lughod⁴⁰; perché è filtrata dalla soggettività di chi (de)scrive le culture, come hanno messo in evidenza Marcus e Clifford⁴¹. Ma, prima ancora, non è neutrale perché ogni cultura è costruita attraverso un processo di astrazione. Come sottolinea Brumann, le culture sono complesse, non sono semplicemente “lì” da trovare nello stesso modo in cui può esserlo un gatto o una bicicletta⁴². Identificare una cultura, afferma Brumann, è una “operazione mentale” che consiste nell'astrarre l'insieme degli elementi che la compongono, ovvero i pensieri e i comportamenti degli individui rilevati mediante l'osservazione. Ma se questa operazione può essere semplice qualora ci sia una perfetta condivisione di pensieri e comportamenti tra i membri di un gruppo (e praticamente non è mai così) non lo è affatto quando questa condivisione sia imperfetta o manchi in gran parte. In quest'ultimo caso, anzi, diviene davvero problematico, se non

³⁹ E.W. Said [1978]. Si veda inoltre L. Abu-Lughod [1999].

⁴⁰ L. Abu-Lughod [1991, p. 141]. Si veda inoltre A. Appadurai [1996, p. 48], là dove spiega che il neologismo “*ethnoscapes*”, da lui stesso coniato, si riferisce (anche) ai «dilemmas of perspective and representation that all ethnographers must confront, and it admits that (as with landscape in visual art) traditions of perception and perspective, as well as variations in the situation of the observer, may affect the process and product of representation».

⁴¹ J. Clifford, G. Marcus (eds.) [1986].

⁴² C. Brumann [1999, pp. S6-S9].

impossibile, tracciare i confini che distinguono una cultura dall'altra. Questi confini possono essere disegnati, infatti, in modi diversi a seconda degli elementi ai quali si dia rilevanza, e può darsi che non possano, di fatto, essere fissati in alcun modo convincente⁴³.

Proprio perché artificiali, i confini tra le culture sono inoltre *mobili*, nel senso che possono essere “spostati” ridefinendo i criteri della loro individuazione. Lo evidenziano, solo per fare un esempio, le analisi che criticano l'idea di demarcare i confini di uno stato usando come criterio di riferimento l'esistenza di una comunità prepolitica, unita storicamente da un *ethos* condiviso e da tradizioni comuni⁴⁴. A questo proposito si denuncia infatti che le comunità nazionali sono in realtà delle “comunità immaginate”⁴⁵, frutto di un progetto politico consapevole di costruzione identitaria. Ma, se è così, a partire da quale punto la comunione di valori, tradizioni e storia (comunione reale o artificiale che sia) costituisce una cultura? Spostando avanti e indietro lo *zoom* si potrebbero ottenere immagini tra loro molto diverse⁴⁶. Da un lato, infatti, all'interno di ogni territorio statale è possibile individuare diverse comunità, caratterizzate da una maggiore omogeneità interna e distinte da altre più o meno eterogenee per costumi, abitudini, lingue ed esperienze storiche. L'Italia e le sue regioni sono un ottimo esempio di questa eterogeneità. Si potrebbe allora parlare di cultura siciliana, o di cultura lombarda? Dall'altro lato, invece, ampliando l'orizzonte, molti caratteri culturali comuni attraversano trasversalmente i confini statali e, pur non cancellando le differenze che

⁴³ Scrive C. Brumann [1999, p. S7]: «No distribution of learned routines among real people will ever be much [clear] [...], and consequently there will always be more than one way to cut out cultures from fuzzy-edged clusters of habits that we observe». Anche R. Brightman [1995, p. 519], inoltre, mette in evidenza come «[r]ecent criticism has foregrounded the degree to which criteria of delimitation are multiple, redundant, incongruent and overlapping. [...] [I]t is not that there exist *no* boundaries that could delimit cultures or collectivities but that there is a superabundance of them, no two of which segment the social or cultural field in precisely the same way».

⁴⁴ In questa prospettiva la cultura sarebbe “lo spirito di un popolo”. È questa la nozione di cultura fatta propria, per esempio, dai vari movimenti nazionalisti, collegati alla nascita degli stati nazionali.

⁴⁵ L'espressione “comunità immaginate” è di B. Anderson [1983, rev. ed. 1991, trad. it. 1996]. Si vedano, inoltre, C. Geertz [1993, trad. it. 1999, p. 79-100] e [1996 b, trad. it. 1999, p. 33-56], D. Held, A. McGrew [2002, trad. it. 2002, cap. 3], J. Nederveen Pieterse [2004, trad. it. 2005, pp. 51-52, 120-121], S. Benhabib [2004, trad. it. 2006]. Più in generale sulla “invenzione delle tradizioni” si veda E. Hobsbawm [1983].

⁴⁶ Quest'idea è espressa in modo esemplare da C. Geertz [1996 c, trad. it. 1999, p. 66], là dove scrive: «È difficile trovare una qualche comunanza di idee, di forme di vita, di comportamenti o di espressioni che a sua volta non si scomponga in entità più piccole e incastrate l'una nell'altra, o che non lieviti dando forma a identità più grandi e più estese che si sovrappongono ad altre identità. Non esiste quasi caso – anzi sospetto non ne esista nessuno – in cui si riesca ad individuare un punto del quale dire che esso segna l'inizio o la fine di un consenso. Tutto dipende dalla cornice entro la quale si istituiscono i confronti».

distinguono ogni nazione dalle altre, creano dei legami transnazionali. Si potrebbe allora parlare di cultura europea, o di cultura occidentale, o di cultura mediterranea⁴⁷?

I confini culturali sono mobili, inoltre, non solo in quanto artificiali, ma anche perché le culture che essi “circondano” presentano un ampio grado di fluidità. Nella prefazione a *Modernità liquida*, Bauman scrive che i fluidi «“scorrono”, “traboccano”, “si spargono”, “filtrano”, “tracimano”, “colano”, “gocciolano”, “trapelano”», che «non conservano mai a lungo la propria forma», tanto che «è molto più facile plasmarli che mantenerne la foggia»⁴⁸. Di per sé, a prescindere dalla prospettiva del tutto particolare in cui Bauman la usa come metafora della società post-moderna, questa descrizione delle caratteristiche dei fluidi sembra adatta ad evidenziare anche uno dei principali caratteri delle culture. Come si vedrà meglio, infatti, anche le culture “si diffondono” e “si infiltrano” le une con le altre. E ancora, anche le culture cambiano forma continuamente, così che, come per i fluidi, le descrizioni che le ritraggono «sono tutte delle istantanee sul cui retro occorre apportare la data»⁴⁹. Anche le culture quindi sono in un certo senso fluidi; fluidi viscosi, forse, ma fluidi⁵⁰.

I confini fra le culture sono, infine, *porosi*. L’espressione “confini porosi” è stata usata da Benhabib in riferimento ai confini statali, per sollecitare una più libera circolazione delle persone⁵¹. Applicata ai rapporti tra le culture, l’immagine di confini porosi sembra rappresentare bene l’idea di frontiere che non impediscono il contatto e lo scambio tra persone e gruppi diversi. In una breve ma acuta riflessione sul concetto di frontiera in antropologia, Fabietti mette in evidenza come la frontiera possa essere intesa non solo come una linea di separazione, ma anche come una «“zona di contatto”, nella quale vengono a instaurarsi [...] processi di tipo comunicativo tra forme di produzione e sistemi

⁴⁷ Per una critica della nozione di “cultura occidentale” si rinvia a quanto detto al § 1.2. Per un’analisi dei tratti comuni che caratterizzerebbero una eventuale cultura mediterranea si vedano, invece, F. Cassano, D. Zolo (eds.) [2007] e il *forum Pensare il Mediterraneo* della rivista *online* “Jura Gentium” all’URL <http://www.juragentium.unifi.it/it/surveys/med/index.htm>.

⁴⁸ Z. Bauman [2000, trad. it. 2002, pp. VI, XIII]. Bauman è tornato a più riprese negli ultimi anni sulla metafora della fluidità, parlando di “modernità liquida”, “vita liquida”, “paura liquida”.

⁴⁹ Z. Bauman [2000, trad. it. 2002, p. VI]. A proposito del cambiamento delle culture si rinvia al § 2.2.3.

⁵⁰ Anche se in termini non del tutto coincidenti con quelli proposti nel testo, la metafora della fluidità è usata anche da U. Hannerz che paragona la cultura ad un “flusso di significati”. In particolare, U. Hannerz [1992, trad. it. 1998, pp. 6-7] scrive: «Forse l’immagine del flusso è un po’ ingannevole, perché suggerisce un semplice trasferimento [di significati], piuttosto che [...] infiniti e problematici processi di trasformazione [...]. Nonostante ciò trovo utile la metafora del flusso – se non altro perché coglie uno dei paradossi della cultura. Quando osserviamo un fiume da lontano questo appare come una linea blu (o verde o marrone) che attraversa il paesaggio; qualcosa che possiede una suggestiva immobilità. Ma allo stesso tempo “non ci si bagna mai due volte nello stesso fiume”, perché questo scorre in continuazione, e soltanto in tal modo mantiene la sua continuità nel tempo».

⁵¹ S. Benhabib [2004, trad. it. 2006, p. 177].

di relazione sociale differenti, epistemologie locali diverse e diversi ambiti di significato (in pratica, tra diverse “culture”)⁵². I confini culturali non sono, infatti, “nastri isolanti” e impermeabili che racchiudono le culture in un bozzolo. Somigliano piuttosto a contorni sfumati nei quali è difficile distinguere dove finisce una cultura e dove ne inizia un’altra⁵³.

L’immagine di un “mosaico di culture”⁵⁴ territorialmente circoscritte è stata probabilmente influenzata dalla prospettiva localistica di certa etnografia classica concentrata sullo studio di culture lontane ed “esotiche”, prospettiva che, come si è visto, è stata bersaglio di critiche severe. Nondimeno, il fatto che culture diverse, entrando in contatto tra loro, possano acquistare reciprocamente le une alcuni tratti delle altre è stato affermato da Boas già alla fine dell’ottocento⁵⁵ ed è stato confermato successivamente da studi approfonditi sui cosiddetti processi di “acculturazione”⁵⁶.

La nozione di “acculturazione” è definita ufficialmente nel *Memorandum for the Study of Acculturation* redatto nel 1936 da un apposito comitato incaricato dal *Social Science Research Council* degli Stati Uniti⁵⁷. Secondo la definizione formulata nel *Memorandum*, «[a]cculturation comprehends those phenomena which result when groups of individuals having different cultures come into continuous first-hand contact, with subsequent changes in the original cultural patterns of either or both groups»⁵⁸. Nel *Memorandum*

⁵² U. Fabietti [2005, p. 206]. E ancora, aggiunge Fabietti [2005, pp. 206-207]: «La frontiera intesa come spazio di incontro si avvicina molto allo spazio caratteristico del lavoro antropologico. Si tratta di uno spazio che unisce o che consente almeno di interagire dialogando, non di opporsi. La frontiera così concepita non è più il luogo geografico che permette di individuare, come direbbe Geertz [...], “perspicui noi” in quanto distinti da altrettanto perspicui “loro”, ma uno spazio in cui l’antropologia affronta quei problemi di traduzione culturale che si propongono, oggi che molte localizzazioni di un tempo sono cadute, con sempre maggiore urgenza».

⁵³ Per usare un’icastica espressione di J. Clifford [1988, p. 8], si potrebbe dire: «Cultural boundaries are blurred and shifting».

⁵⁴ L’immagine del mosaico di culture è molto diffusa nella letteratura sul multiculturalismo, soprattutto (ma non solo) tra i critici del comunitarismo. Si veda, ad esempio, G.M. Fredrickson [1999], S. Benhabib [2002, trad. it. 2005, p. 27], E. Colombo [2002, p. 78]. J. Tully [1995, p. 10] fa invece riferimento all’immagine di culture nettamente separate le une dalle altre attraverso l’espressione “billiard- ball conception of cultures”.

⁵⁵ Si rinvia, a questo proposito, a quanto detto al § 1.1.2. sui processi di diffusione e di *cultural borrowing*. Sull’influenza di Boas su quello che Fabietti denomina “interludio diffusionista” dell’antropologia americana si veda U. Fabietti [1991, pp. 61-63].

⁵⁶ L’espressione “acculturation” è stata introdotta dall’antropologia americana. Nell’antropologia britannica si preferisce invece parlare di “culture contact”. I due termini si riferiscono però allo stesso ambito di analisi come si può dedurre dal titolo di un volume collettaneo curato da Herskovits nel 1937: *Acculturation: The Study of Culture Contact*. Si veda in proposito A. Martinez [2001, p. 3035].

⁵⁷ R. Redfield, R. Linton, M.J. Herskovits [1936].

⁵⁸ R. Redfield, R. Linton, M.J. Herskovits [1936, p. 149]. La definizione è seguita da questa nota: «Under this definition, acculturation is to be distinguished from culture-change, of which it is but one aspect, and assimilation, which is at times a phase of acculturation. It is also to be differentiated from diffusion, which, while occurring in all instances of acculturation, is not only a phenomenon which frequently takes place without the occurrence of the type of contact between peoples specified in the definition given above, but also constitutes only one aspect of the process of acculturation». Può essere utile ricordare inoltre che in antropologia è ricorrente la distinzione dell’acculturazione da almeno altri due processi: l’inculturazione e

sono contenute, inoltre, indicazioni dettagliate per lo studio dell'acculturazione, indicazioni dalle quali emerge chiaramente come, già in quegli anni, gli studi sui contatti tra culture e sui loro effetti in termini di cambiamento culturale fossero articolati e approfonditi⁵⁹. Sono infatti numerosi gli elementi dei quali si invita a tener conto ai fini dell'analisi dei concreti processi di acculturazione: a) i *tipi* di contatto in relazione ai possibili soggetti coinvolti⁶⁰; b) la *situazione* nella quale avviene il contatto, con particolare riferimento ai rapporti di (a)simmetria di potere (politico e/o sociale) tra i gruppi; c) i concreti processi attraverso i quali i due gruppi si influenzano (reciprocamente); d) il ruolo svolto dagli individui all'interno di questi processi; ed e) i possibili esiti dell'acculturazione. In particolare, con riferimento a quest'ultimo aspetto, si sottolinea come l'acculturazione non porti necessariamente all'assimilazione di un gruppo all'altro ma possa originare anche fenomeni di "reazione" e rifiuto, o possa risolversi, come accade più comunemente, in forme di "adattamento" in cui elementi della cultura originaria e della cultura straniera coesistono in modo più o meno armonico⁶¹.

Sembra che siano in qualche modo queste forme di adattamento quelle a cui fa riferimento, ad esempio, Clifford in relazione al rapporto tra potenze coloniali e popoli colonizzati. Clifford mette in evidenza, infatti, che, sebbene il contatto tra culture diverse non debba essere romanticizzato (cancellando le varie forme di violenza che hanno

la transculturazione. Per "inculturazione" si intende il processo di primo apprendimento delle regole di comportamento, dei sistemi di significato e dei valori della *propria* cultura da parte dell'individuo, processo che si sviluppa fin dalla nascita. Per "transculturazione" si intende, invece, il processo attraverso il quale un individuo, singolarmente considerato, viene influenzato dal contatto con una cultura *diversa dalla propria*.

⁵⁹ Per un'esplicita affermazione dell'importanza degli studi sull'acculturazione si veda M.J. Herskovits [1937]. In questo breve articolo, intitolato *The Significance of the Study of Acculturation for Anthropology*, Herskovits sostiene che lo studio dei processi di acculturazione (processi nei quali le culture si trovano in uno stato di flusso dovuto allo *shock* del contatto con nuove tecnologie, credenze e tradizioni) offra una prospettiva strategica per approfondire tanto le questioni relative al carattere dinamico delle culture, quanto le interrelazioni tra vari elementi di una data cultura in un dato momento storico.

⁶⁰ Si distingue, in particolare, tra il caso in cui il contatto avvenga fra due gruppi, o fra un gruppo e alcune persone di un altro gruppo (missionari, amministratori, ma anche viaggiatori o migranti); si presta attenzione alle dimensioni dei gruppi che si incontrano, se cioè siano o meno egualmente numerosi; si tiene conto di eventuali differenze di complessità delle società che entrano in contatto.

⁶¹R. Redfield, R. Linton, M.J. Herskovits [1936, p. 152] individuano tre possibili esiti dell'acculturazione: «A. *Acceptance*: where the process of acculturation eventuates in the taking over of the greater portion of another culture and the loss of most of the older cultural heritage; with acquiescence on the part of the members of the accepting group, and, as a result, assimilation by them not only to the behavior patterns but to the inner values of the culture with which they have come into contact. B. *Adaptation*: where both original and foreign traits are combined so as to produce a smoothly functioning cultural whole which is actually an historic mosaic; with either a reworking of the patterns of the two cultures into a harmonious meaningful whole to the individuals concerned, or the retention of a series of more or less conflicting attitudes and points of view which are reconciled in everyday life as specific occasions arise. C. *Reaction*: where because of oppression, or because of the unforeseen results of the acceptance of foreign traits, contra-acculturative movements arise; these maintaining their psychological force (a) as compensations for an imposed or assumed inferiority, or (b) through the prestige which a return to older pre-acculturative conditions may bring to those participating in such a movement».

caratterizzato il dominio coloniale e che tuttora caratterizzano certe forme di neocolonialismo) è semplicistico parlare genericamente di distruzione delle culture autoctone. In realtà, scrive Clifford, ciò che è avvenuto nei territori colonizzati è molto più ambiguo e complesso: «Many traditions, languages, cosmologies, and values are lost, some literally murdered; but much has simultaneously been invented and revived in complex oppositional contexts»⁶². Infatti, afferma Clifford, «[even] if the victims of the empire are weak, they are never passive»⁶³.

Inoltre, sebbene molto spesso l'acculturazione sia stata studiata in riferimento a dinamiche relazionali segnate da asimmetria di potere nelle quali si dava per scontato che fosse la società più debole ad acquisire i tratti culturali della società più forte, nondimeno è stato messo in evidenza come l'acculturazione non sia mai un processo esclusivamente unidirezionale: il contatto con le culture ritenute deboli non può, infatti, non influenzare in qualche modo anche le cosiddette culture forti.

L'immagine di una pluralità di culture "originarie" e "pure" è quindi storicamente falsa⁶⁴, poiché da sempre l'incontro e la commistione di culture diverse hanno dato luogo a processi di mescolanza e alla costruzione di nuove identità culturali. Come sottolinea Nederveen Pieterse, infatti, a dispetto del "feticismo dei confini"⁶⁵ (culturali, religiosi, etnici, linguistici, politici) che ha segnato tanti periodi storici (compreso quello attuale), da sempre popoli e culture diverse si mescolano ed interagiscono tra loro nel contesto di secoli di diaspora e migrazioni dimenticate: "l'integrazione umana", infatti, è un processo a lungo termine nel quale, dall'antichità ad oggi, si sono sovrapposti "più strati storici di ibridismo"⁶⁶. Pertanto, le culture di cui molti oggi si preoccupano di rivendicare un carattere originario, sono il frutto di secoli di contatti, interazioni e scambi tra tradizioni, sistemi di conoscenze e credenze differenti.

Ma se i contatti e le "contaminazioni"⁶⁷ tra culture diverse ci sono sempre stati, essi sono ancor più numerosi oggi, in un mondo sempre più globalizzato e interconnesso in cui la circolazione di persone, risorse e informazioni è più intensa, capillare e veloce che mai. Come scrive Clifford, infatti, «[t]here seem no distant places left on the planet where

⁶² J. Clifford [1988, p. 16].

⁶³ J. Clifford [1988, p. 16].

⁶⁴ S. Benhabib [2002, trad. it. 2005, p. 30] parla, a questo proposito di una sorta di volontà di conservare la "purezza dell'impuro". Sempre in polemica con l'idea di una purezza della cultura, J. Clifford [1988, p. 1] intitola l'introduzione a *The Predicament of Culture* con questa efficace affermazione: «The Pure Products Go Crazy».

⁶⁵ J. Nederveen Pieterse [2004, trad. it. 2005, p. 121].

⁶⁶ J. Nederveen Pieterse [2004, trad. it 2005, p. 42, corsivo nel testo].

⁶⁷ Parla di "contaminazioni", ad esempio, M. Callari Galli [2004, p. 27].

the presence of “modern” products, media, and power cannot be felt. An older topography and experience of travel is exploded. One no longer leaves home confident of finding something radically new, another time or space. Difference is encountered in the adjoining neighborhood, the familiar turns up at the end of the earth»⁶⁸.

L'accresciuta interconnessione tra centro e periferia e il formarsi di “culture transnazionali” deterritorializzate determinano l'intensificarsi dei contatti tra paesi e continenti⁶⁹. La dimensione spaziale nel mondo globalizzato ha mutato di significato, spezzando il legame claustrofobico tra territorio, popolo e cultura⁷⁰. In particolare, nelle “*global ethnoscares*”⁷¹ descritte da Appadurai, i gruppi migrano, si ricostituiscono in nuovi luoghi, ricostruiscono la propria storia e riconfigurano i propri progetti⁷². Questo influisce sulla ridefinizione delle identità culturali tanto collettive quanto individuali. I meccanismi di produzione e riproduzione delle identità dei gruppi sono condizionati, infatti, dal carattere interattivo e deterritorializzato del contesto in cui si sviluppano. Ma non solo, anche l'identità culturale degli individui è sempre meno legata ad una sola cultura e sempre più “congiunturale”⁷³. Come sottolinea Clifford, infatti, «[t]he roots of tradition are cut and retied, collective symbols appropriated from external influences. [...] [C]ulture and identity are inventive and mobile. They need not take root in ancestral plots; they live by pollination, by (historical) transplanting»⁷⁴.

A fronte di questi fenomeni, c'è chi paventa che le differenze culturali possano dissolversi in una “monocultura globale” e scomparire per effetto di una omogeneizzazione o, come denunciano alcuni, una occidentalizzazione sempre più pervasiva. Nondimeno, molti escludono questo rischio sulla base di diversi argomenti. Un primo argomento, in particolare, è quello secondo il quale «la diversità delle culture umane è funzione non tanto dell'isolamento dei gruppi quanto delle relazioni che li

⁶⁸ J. Clifford [1988, pp. 13-14].

⁶⁹ U. Hannerz [1992, trad. it. 1998, p. 322].

⁷⁰ Si vedano, ad esempio, M. Callari Galli [2004, p. 22] e U. Hannerz [1996, trad. it. 2001, pp. 11, 19-42].

⁷¹ A. Appadurai [1991] e [1996].

⁷² A. Appadurai [1996, p. 48].

⁷³ Come scrive J. Clifford [1988, p. 11], infatti, «[i]dentity is conjunctural, not essential».

⁷⁴ J. Clifford [1988, p. 15]. A questo proposito si veda anche R. Brightman [1995, p. 521] là dove, ricostruendo la posizione di Appadurai, scrive: «The dominant image in Appadurai's exposition of global culture is motion: the dispersion of groups through transnational space, the transfer of cultural materials between multiple spatial loci, the movement of people and of culture across boundaries. From this perspective, cultures lack boundaries not only because their forms and contents are increasingly mobile but because *emergent cultural materials are precipitated out of the interaction between collectivities – localized or dispersed – within the global ecumene. Thus such elements of culture as desires, aspirations, and social identities are no longer reproduced trans-generationally via enculturation but created and continually reconfigured in changing contexts of cultural transmission*». Corsivo mio.

uniscono»⁷⁵, è funzione, cioè, delle correlazioni più che dell'autonomia e dell'integrità delle culture territoriali⁷⁶. Un secondo argomento, inoltre, è quello secondo il quale, nell'odierna "ecumene globale", i "flussi culturali" sempre più intensi tra centro e periferia sono bidirezionali, al punto che le nozioni stesse di "centro" e di "periferia" sono definibili solo reciprocamente in ragione della direzione prevalente dei flussi di significato⁷⁷. E ancora, un ulteriore argomento è quello secondo il quale gli effetti creativi del contatto interculturale portano alla nascita di nuove culture "ibride"⁷⁸, o "creole"⁷⁹, culture che, sebbene "di origine intrinsecamente mista" sono in grado, ciò nonostante, di costruirsi una propria identità e di entrare a loro volta in relazione reciproca in un processo di scambio e di rinnovamento potenzialmente infinito⁸⁰.

La natura e la portata dei confini culturali vengono così definitivamente demistificate, screditando la tendenza alla essenzializzazione delle differenze che con troppa facilità degenera in vere e proprie forme di razzismo. Quel razzismo da cui mette in guardia Balibar quando afferma che, «[i]deologicamente, il razzismo attuale, incentrato [...] sul complesso dell'immigrazione, si iscrive nel quadro di un "razzismo senza razze" [...]; un razzismo che ha per tema dominante non l'eredità biologica, ma l'irriducibilità delle differenze culturali; un razzismo che, a prima vista, non postula la superiorità di alcuni gruppi o popoli rispetto ad altri, ma "solo" la nocività del cancellarsi delle frontiere, l'incompatibilità dei generi di vita e delle tradizioni: quello che [Taguieff ha] potuto a giusto titolo chiamare *razzismo differenzialista*»⁸¹.

⁷⁵ C. Lévi-Strauss [1952, trad. it. 2002, p. 10]. Scrive inoltre C. Lévi-Strauss [1952, trad. it. 2002, p. 9]: «È chiaro [...] che il concetto di diversità delle culture umane non va inteso in maniera statica. Tale diversità non è quella di un campionario inerte o di un catalogo sezionato. Certo gli uomini hanno elaborato culture differenti in ragione della lontananza geografica, delle proprietà particolari dell'ambiente, e della loro ignoranza nei confronti del resto dell'umanità; ma ciò sarebbe rigorosamente vero solo se ogni cultura e ogni società fosse nata e si fosse sviluppata nell'isolamento da tutte le altre. Orbene non è mai così [...]. Le società umane non sono mai sole».

⁷⁶ U. Hannerz [1992, trad. it. 1998, p. 345]. Si veda, inoltre, U. Hannerz [1996, trad. it. 2001, pp. 104, 105-128].

⁷⁷ U. Hannerz [1992, trad. it. 1998, cap. 5] e [1996, trad. it. 2001, p. 11].

⁷⁸ J. Nederveen Pieterse [2004, trad. it. 2005]. Si veda, inoltre, M. Callari Galli [2004, p. 28].

⁷⁹ U. Hannerz [1992, trad. it. 1998, pp. 340 e ss.] e [1996, trad. it. 2001, pp. 105-128]. Altri autori parlano di *métissage*, altri ancora di sincretismo culturale. Tuttavia, preferisco evitare il riferimento al meticcio in ragione della connotazione negativa che nell'uso comune viene attribuita a questa espressione.

⁸⁰ U. Hannerz [1992, trad. it. 1998, pp. 340 e ss.] e [1996, trad. it. 2001, p. 104].

⁸¹ E. Balibar [1988, trad. it. 1996, pp. 35-36].

2.2.2. Culture complesse

L'idea che le culture siano sistemi integrati è una delle più controverse in antropologia. A fronte di teorizzazioni che individuano nell'integrazione uno dei caratteri essenziali delle culture⁸², vi è chi denuncia l'esistenza di un vero e proprio “*myth of cultural integration*”⁸³.

L'uso della nozione di “integrazione” con riferimento alla cultura rimane però ambiguo. Nei dibattiti sull'argomento si discute, infatti, delle relazioni che legano i diversi elementi di una cultura facendo riferimento in modo quasi indistinto a concetti come quello di “coerenza”, di “idoneità funzionale” o di “coesione” che, sebbene non irrelati, devono essere invece tenuti distinti. In particolare, gli antropologi non fanno un uso univoco dei concetti di “coerenza” (*consistency*) e di “coesione” (*coherence*): molto raramente li caratterizzano e spesso sembrano considerarli quasi “intercambiabili”⁸⁴. Per questa ragione è piuttosto complicato ricostruire sia i significati attribuiti all'uno o all'altro concetto, sia le relazioni che tra essi vengono istituite.

Nel tentativo di offrire una ricognizione ordinata e chiara delle critiche più diffuse al “mito dell'integrazione culturale”, si prenderanno le mosse dalla caratterizzazione della nozione di “integrazione” offerta da Ruth Benedict in *Patterns of Culture* (§ 2.2.2.1.). Si esaminerà, poi, in modo particolare, la questione della differenziazione intraculturale (§ 2.2.2.2.).

2.2.2.1. Argomenti contro il “mito dell'integrazione”

In *Patterns of Culture*, Benedict offre una delle più chiare e semplici teorizzazioni del ruolo dei processi di integrazione nella costruzione dei modelli culturali che caratterizzano società diverse⁸⁵. Secondo Benedict, il fatto che società differenti abbiano identità culturali differenti dipende dal dispiegarsi di due processi strettamente

⁸² Il riferimento è, in particolare, al modello configurazionale dei *patterns of culture* e al funzionalismo, sia nella variante strutturalista legata a Redcliffe-Brown, sia nella variante psicologico-sociale di Malinowski.

⁸³ M.S. Archer [1985, rev. ed. 1996].

⁸⁴ È paradigmatico questo passaggio tratto da N.J. Smelser [1992, p 17, corsivo mio]: «[The] positivistic view carries with it the notion that culture, as an object, has distinctive characteristics that can be described, and a major task of ethnographer is to describe them. Among those characteristics is the degree of coherence, integration, unity, structure or system – *whatever term is preferred* – that a given culture in general manifests». Si veda inoltre il modo in cui R. Brightman [1995, pp. 517-518] usa i termini “*integration*”, “*coherence*” e “*consistency*” nel paragrafo in cui propone una sintesi delle critiche rivolte all'idea: “*Culture is Coherence and Totalization*”.

⁸⁵ La chiarezza e la semplicità di *Patterns of Culture* sono le principali ragioni per la quale si è scelto di prendere le mosse da questo lavoro di Benedict. Una ragione in più, inoltre, è che *Patterns of Culture* è senza dubbio uno dei testi che ha avuto maggior eco al di fuori dell'ambito antropologico.

interconnessi: quello della “selezione” (*selection*) dei singoli elementi che compongono una cultura e quello dell’integrazione di questi elementi all’interno di un “modello coerente di pensiero e azione” (*consistent pattern of thought and action*)⁸⁶.

La selezione, innanzitutto, è una “necessità primaria” per ogni società. «In culture [...]», spiega infatti Benedict, «we must imagine a great arc on which are ranged the possible interests provided either by the human age-cycle or by the environment or by man’s various activity. A culture that capitalized even a considerable proportion of these would be as unintelligible as a language that used all the clicks, all the glottal stops, all the labials, dental, sibilants, and gutturals from voiceless to voiced and from oral to nasal»⁸⁷.

Ma ancor più importante della selezione in sé è il modo in cui gli elementi selezionati si amalgamano (*merge*) tra loro⁸⁸. Ciò che rende unica una cultura, ciò che ne definisce l’identità, non è infatti (sol)tanto la selezione di alcuni segmenti dell’arco piuttosto che altri⁸⁹, ma il modo in cui i segmenti selezionati si integrano tra loro a costituire un tutto coerente (*consistent*) nel quale ogni parte svolge la propria funzione⁹⁰. Secondo Benedict, infatti, «the whole, as modern science is insisting in many fields, is not merely the sum of all its parts, but the result of a unique arrangement and interrelation of the parts that has brought about a new entity»⁹¹. Questa nuova entità, spiega Benedict, ha potenzialità che le sue parti non avevano prese singolarmente e che non avrebbero combinate tra loro in modo diverso⁹². E ancora, questa nuova entità ha scopi (*purposes*) propri che non solo influiscono sulla selezione dei singoli elementi che la compongono, attribuiscono loro

⁸⁶ R. Benedict [1934 b, ried. 1989, p. 46].

⁸⁷ R. Benedict [1934 b, ried. 1989, p. 24].

⁸⁸ R. Benedict [1934 b, ried. 1989, p. 37].

⁸⁹ In effetti, sottolinea Benedict, gli stessi elementi possono essere presenti in una pluralità di culture, ma combinati di volta in volta in modo differente, e quindi con significati differenti, in ragione (come si dirà a breve) dei diversi scopi (*purposes*) di ciascuna cultura.

⁹⁰ Scrive infatti R. Benedict [1934 b, ried. 1989, p. 46]: «The significance of cultural behaviour is not exhausted when we have clearly understood that it is local, and man-made, and hugely variable. It tends to be integrated».

⁹¹ R. Benedict [1934 b, ried. 1989, p. 47].

⁹² R. Benedict [1934 b, ried. 1989, p. 47].

significato e determinano la loro stessa natura⁹³, ma orientano anche il comportamento dei membri della società⁹⁴.

Il processo di integrazione (il processo, cioè, attraverso il quale singoli elementi culturali diventano una cultura) è importante, quindi, per almeno tre ragioni. La prima è che il significato dei singoli elementi di una cultura non può essere compreso se non in relazione agli scopi che la informano. La seconda ragione è che la cultura intesa come un tutto modifica la stessa natura degli elementi che la compongono in modo da renderli congrui con il proprio scopo. La terza ragione è che la cultura intesa come sistema integrato fornisce agli individui modelli di pensiero e di azione condivisi⁹⁵.

In accordo con la caratterizzazione della nozione di “integrazione” offerta da Benedict, quindi, perché una cultura si possa ritenere integrata deve presentare tre caratteristiche: a) la prima è la *coerenza*, intesa, innanzitutto, come *logical consistency* tra gli elementi che compongono la rete di significati o il sistema di valori di una determinata cultura⁹⁶, oppure come coerenza tra “pensiero” (credenze e valori) e “azione” (tradizioni e costumi)⁹⁷; b) la seconda caratteristica è che ciascuno degli elementi che costituiscono una cultura siano idonei a svolgere la propria *funzione* all’interno del “tutto”⁹⁸; c) la terza

⁹³ Scrive infatti R. Benedict [1934 b, ried. 1989, p. 47]: «We may know all about the distribution of a tribe’s form of marriage, ritual dances, and puberty initiation, and yet understand nothing of the culture as a whole which has used these elements to its own purpose. This purpose selects from among the possible traits in the surrounding regions those which it can use, and discards those which it cannot. Other traits it recasts into conformity with its demand». E ancora: «The whole determines its parts, not only their relation but their very nature» (p. 52).

⁹⁴ Secondo R. Benedict [1934 b, ried. 1989, p. 46], infatti, «in obedience to [the purposes of his culture] each people further and further *consolidates its experience* and in proportion to the urgency of these drives the heterogeneous items of behavior take more and more *congruous shape*» (corsivi miei).

⁹⁵ Come si è visto, infatti, secondo Benedict l’esperienza di un popolo si forma in accordo con i fini della propria cultura. Inoltre, R. Benedict [1934 b, ried. 1989, p. 16] afferma che «[w]hat really binds men together is their culture – the ideas and standards they have in common».

⁹⁶ A questo tipo di coerenza M.S. Archer [1985, rev. ed. 1996, p. 6] si riferisce con l’espressione “*cultural system integration*”, definendola come «una proprietà del mondo delle idee» che consiste nel «grado di compatibilità interna tra le componenti della cultura». Riprendendo una distinzione di Sorokin, C. Geertz [1957, ried. 1973, trad. it. 1998, p. 190] parla invece di “integrazione logico-significativa”, intesa come «un’unità di stile, di implicazione logica, di significato e di valore».

⁹⁷ Come si è già segnalato, infatti, Benedict considera elemento caratterizzante di una cultura il fatto che essa si presenti come un “*consistent pattern of thought and action*”. In questo caso la coerenza sembra essere quella che D. Bidney [1944, p. 39] chiama “conformity between the theory and practice of the society to which it is attributed”.

⁹⁸ Come riconosce la stessa R. Benedict [1934 b, ried. 1989, p. 50], intesa in questo senso la nozione di integrazione risente profondamente dell’influenza del funzionalismo, il cui tratto caratterizzante è proprio l’idea che all’interno di una cultura ogni parte operi *in funzione* del tutto. Richiamando ancora Sorokin, C. Geertz [1957, ried. 1973, trad. it. 1998, p. 190] parla a questo proposito di “integrazione causale-funzionale”, intesa come «il tipo di integrazione che si trova in un organismo dove tutte le parti sono unite in un’unica rete causale». Si noti, tuttavia, che secondo Geertz questo tipo di integrazione non si riferisce alla cultura ma al sistema sociale. Come si vedrà (§ 2.2.3.), Geertz sostiene che, per quanto strettamente interrelati, cultura e sistema sociale sono e devono rimanere distinti.

caratteristica è, infine, la coesione: la cultura è integrata, in altre parole, se ed in quanto è un modello *condiviso* (*shared pattern*) di pensiero e azione⁹⁹.

Da più parti è stato messo in dubbio, però, che ciascuna di queste caratteristiche sia presente (in eguale misura) in ogni cultura¹⁰⁰.

Numerosi antropologi hanno messo in discussione, in primo luogo, che le culture siano coerenti, evidenziando la coesistenza al loro interno di elementi in contraddizione tra loro¹⁰¹. Archer e Geertz, ad esempio, sono critici nei confronti dell'idea che esista una *logical consistency* tra gli elementi di una determinata cultura. In particolare, Archer ritiene che questa convinzione sia dovuta ad un duplice errore. Da un lato, afferma, sembra esserci una sorta di pregiudizio a favore della coerenza che porta al rifiuto di riconoscere o attribuire importanza all'esistenza di incoerenze (*inconsistencies*). Dall'altro, si tende a confondere la coerenza con l'eventuale interdipendenza tra gli elementi di una cultura e a presumere che elementi interdipendenti debbano essere tra loro necessariamente compatibili, mentre, in realtà, le relazioni che uniscono elementi diversi possono anche essere di opposizione o di contraddizione¹⁰². Geertz, invece, problematizza addirittura il senso in cui si possa parlare di *logical consistency* tra gli elementi di una cultura. In particolare, evidenzia come, sebbene si senta spesso parlare di integrazione culturale come di "un'armonia di significato", in realtà «non si [possano] far passare le forme simboliche attraverso una specie di vaglio culturale per scoprire il loro contenuto di armonia», in quanto «il significato non è intrinseco agli oggetti» ma viene attribuito loro da chi li studia¹⁰³. Geertz suggerisce, quindi, di cercare la "logica dell'organizzazione culturale" non in qualche "sfera di significato", ma in «ciò che conferisce ai simboli la loro vita: [cioè] nel loro uso»¹⁰⁴. Anche intesa come corrispondenza tra pensiero e azione la coerenza non sembra essere una caratteristica necessaria delle culture. In particolare, come avverte Bidney, non si può dare per scontato

⁹⁹ Questa forma di "*integration-through-sharing*" è quella che M.S. Archer [1985, rev. ed. 1996, p. 6] denomina "*socio-cultural integration*".

¹⁰⁰ La stessa R. Benedict [1934 b, ried. 1989, p. 48] riconosce, seppure *en passant*, che non tutte le culture presentano lo stesso grado di integrazione e che, addirittura, «some cultures [...] fail to such integration».

¹⁰¹ Si veda R. Brightman [1995, pp. 517-518].

¹⁰² Sulla possibilità che elementi interrelati possano essere in opposizione o in contraddizione tra loro si veda anche Brightman [1995, p. 517].

¹⁰³ C. Geertz [1973, trad. it. 1998, p. 391]. Una particolare attenzione al ruolo dell'interprete si ritrova anche in J.N. Smelser in relazione alla valutazione sulla *coherence* di una cultura. Smelser [1992, p. 17] scrive infatti: "[C]ultural unity or disunity is in large part a function of *the vocabulary and the theoretical presupposition of the investigator*. Much of what is thought to be coherence or incoherence is, in fact, endowed or assigned». Corsivo nel testo.

¹⁰⁴ C. Geertz [1973, trad. it. 1998, p. 392].

che i costumi e le tradizioni di una società siano coerenti con le sue credenze e con i sistemi di valori che essa professa¹⁰⁵.

Il carattere integrato delle culture è stato messo in discussione, in secondo luogo, anche dal punto di vista funzionale. In particolare, che ogni elemento culturale possa essere considerato congruo rispetto agli scopi della cultura nella quale è inserito è stato contestato sulla base di almeno due argomenti. Il primo è che alcuni elementi, lungi dall'essere funzionali alla cultura in cui si inseriscono, possono addirittura essere, al contrario, "disfunzionali"¹⁰⁶. Come sottolinea Zechenter, infatti, «[a]nthropological data show [...] that many societies engage in customs and practices that are either inefficient or inhumane or are actually maladaptive in that they endanger human health, happiness, biological, and even cultural survival»¹⁰⁷. Il secondo argomento è che in ogni cultura esistono quelli che Archer definisce "elementi autonomi"¹⁰⁸. Si tratta di elementi, quali, ad esempio, pratiche devianti, antiche credenze mitologiche o, al contrario, nuove pratiche diffuse per contatto interculturale, che semplicemente (co)esistono all'interno di una determinata cultura senza essere in relazione con gli altri elementi o con "il tutto"¹⁰⁹. Anche dove delle relazioni ci siano, inoltre, la loro natura deve probabilmente essere ridefinita. A questo proposito, Geertz afferma che «vi sono delle ragioni teoriche piuttosto impellenti per credere che un sistema che sia complesso (come lo è ogni cultura), e nello stesso tempo del tutto collegato al suo interno, non [possa] funzionare»¹¹⁰: sarebbe tanto rigido, infatti, da risultare, al limite, completamente ingessato. Per caratterizzare l'integrazione culturale Geertz ricorre, piuttosto, all'immagine del polpo: i tentacoli del polpo, scrive, «sono in gran parte integrati in modo separato, e [...] sono collegati tra di loro e con quello che nel polpo passa per un cervello in misura assai povera dal punto di vista neuronale»; ciò nonostante, esso «riesce a muoversi e a conservarsi, almeno per un certo periodo, come entità valida anche se alquanto goffa»¹¹¹. Così, prosegue Geertz, la cultura, come un polpo, «si muove [...] non tutta insieme in una sinergia di parti fluidamente coordinate, una massiccia coazione del

¹⁰⁵ D. Bidney [1944, p. 39].

¹⁰⁶ Il termine "*disfunctional*" è usato da C. Geertz [1957]. A questo proposito, si veda la critica di Geertz al funzionalismo nel paragrafo § 2.2.3.

¹⁰⁷ E.M. Zechenter [1997, p. 335].

¹⁰⁸ M.S. Archer [1985, rev. ed. 1996, p. 15].

¹⁰⁹ A questo proposito si veda anche R. Brightman [1995, p. 517].

¹¹⁰ C. Geertz [1973, trad. it. 1998, p. 395].

¹¹¹ C. Geertz [1973, trad. it. 1998, p. 395].

tutto, ma con movimenti disgiunti di questa o di quella parte o di quell'altra ancora che in qualche modo si assommano per un mutamento direzionale»¹¹².

Con riferimento alla coesione (*coherence*), infine, Hannerz solleva il problema di che cosa questa nozione possa significare in relazione a culture complesse, in relazione, cioè, a culture «in cui i punti di vista divergono e poi si scontrano, in cui i singoli trovano vantaggio nel differenziarsi, in cui alcuni gruppi si spingono sempre più lontano da ciò che è scontato in cerca di una nuova comprensione della realtà»¹¹³. Poiché infatti le moderne culture complesse sono “un insieme di interconnessioni in movimento”¹¹⁴ nel quale si crea continuamente nuova diversità, la coesione non può essere intesa come unità, condivisione di un sentire comune, o esistenza di uno “schema riconoscibile, ricorrente, visibilmente caratteristico”¹¹⁵. Semmai, prosegue Hannerz, la coesione nelle società complesse può essere un obiettivo da raggiungere attraverso lo sforzo che ciascuno compie per comprendere, dalla propria prospettiva, le prospettive differenti degli altri. La coesione “in condizioni di diversità” è, quindi, qualcosa per cui ci si deve impegnare e resta, in ogni caso, problematica¹¹⁶. Senza questa consapevolezza, si rischia di vedere la coesione dove non c'è, semplicemente sottovalutando, come denuncia Archer, le numerose e profonde differenze che, per le ragioni evidenziate nel prossimo paragrafo, coesistono in ogni cultura¹¹⁷.

2.2.2.2. Fattori di differenziazione interna

Che ci siano differenze anche nell'ambito di ciascuna cultura lo sottolinea già Lévi-Strauss in una *lecture* presso la Conferenza generale dell'Unesco agli inizi degli anni cinquanta del novecento: «Il problema della diversità», scrive infatti Lévi-Strauss, «non si pone solo a proposito delle culture considerate nei loro rapporti reciproci; esiste anche in seno ad ogni società»¹¹⁸.

Diversi studi antropologici e sociologici mettono in evidenza come le differenze intraculturali si articolino intorno a due piani distinti ma interrelati: a) quello collettivo e b) quello individuale. A livello collettivo, gruppi diversi possono dar vita a subculture

¹¹² C. Geertz [1973, trad. it. 1998, p. 396].

¹¹³ U. Hannerz [1992, trad. it. 1998, p. 214].

¹¹⁴ U. Hannerz [1992, trad. it. 1998, p. 219].

¹¹⁵ U. Hannerz [1992, trad. it. 1998, p. 214].

¹¹⁶ U. Hannerz [1992, trad. it. 1998, p. 215]. Si noti che mentre il traduttore italiano oscilla nell'uso dei termini “coerenza” e “coesione”, nel testo originale Hannerz parla sempre di “coherence”.

¹¹⁷ M.S. Archer [1985, rev. ed. 1996, p. 16].

¹¹⁸ C. Lévi-Strauss [1952, trad. it. 2002, p. 9].

differenti. A livello individuale, ogni individuo contribuisce alla differenziazione intraculturale nella misura in cui la sua identità non è mai interamente definita dalla sola appartenenza culturale.

All'interno di una società sono sempre presenti, innanzitutto, diversi gruppi che possono dar vita ad una pluralità di subculture¹¹⁹. Come sottolinea Hannerz, infatti, sebbene «non [si debba] certamente sottostimare né la quantità né l'importanza della cultura condivisa che è presente anche in società complesse», tuttavia non si può nemmeno dare per scontata una *completa* condivisione delle strutture di significato, poiché gli individui sono accomunati solo in parte dalle medesime esperienze¹²⁰. Piuttosto la diversità culturale si organizza in “*clusters* di significato con diversi livelli di generalità”¹²¹. Infatti, se da un lato la differenziazione tra le “prospettive individuali”¹²² può produrre una “polisemia delle forme di significato”, dall'altro, la condivisione di uno o più ruoli o situazioni può contribuire a ricreare delle “simmetrie” tra le prospettive di alcuni individui, simmetrie che portano al formarsi di una subcultura¹²³. In particolare, sulla formazione di una subcultura incidono diversi elementi. Un primo elemento è la diversità nelle possibilità di *accesso* al “capitale materiale o simbolico” disponibile all'interno di una determinata società¹²⁴. In particolare, diverse condizioni economiche e diversi livelli di istruzione determinano l'articolazione della società in classi sociali differenti. Un secondo elemento è la pluralità di *visioni del mondo* che corrispondono a classi sociali, sistemi di valori, correnti ideologiche e politiche, e religioni differenti. Un terzo elemento è l'esistenza di *interessi* e *obiettivi* eterogenei, e potenzialmente in conflitto che si inscrivono in ciascuna di queste differenti concezioni del mondo¹²⁵.

¹¹⁹ L'espressione “subcultura” è di U. Hannerz [1992 trad. it. 1998]. A. Dal Lago [2006] parla invece di “sistemi sub-culturali” e ne distingue tre tipi: ideologico-politico, socio-economico e etico-religioso.

¹²⁰ U. Hannerz [1992, trad. it. 1998, p. 59]. È questa l'idea centrale dell'“interpretazione distributiva della cultura” proposta da Hannerz. Come chiarisce lo stesso U. Hannerz [1992, trad. it. 1998, p. 11 e ss.], la caratteristica principale di questo approccio allo studio della cultura è quella di assumere come proprio oggetto di studio il modo in cui le differenze intraculturali traggono origine da, e influiscono sul, rapporto tra cultura e struttura sociale.

¹²¹ U. Hannerz [1992, trad. it. 1998, p. 98].

¹²² Sulla definizione della nozione di “prospettiva” si veda U. Hannerz [1992, trad. it. 1998, cap. 3].

¹²³ Sulla natura, la formazione e i caratteri delle subculture si veda U. Hannerz [1992, trad. it. 1998, cap. 3].

¹²⁴ R. Brightman [1995, p. 518]. Che il diverso accesso alle risorse simboliche possa determinare difformità di comportamento in classi sociali diverse lo sostiene anche M.S. Archer [1985, rev. ed. 1996, pp. 4-5]. Si veda inoltre U. Hannerz [1992 trad. it. 1998, cap. 4] là dove parla degli ostacoli che rendono il flusso culturale “non libero”.

¹²⁵ Assumendo una posizione davvero radicale, C. Geertz [1996 c, trad. it. 1999, p. 62,] afferma che, «a fronte della frammentazione del nostro mondo, la concezione tesa a individuare nella cultura – in *una data* cultura, in *questa* cultura – un consenso circa le idee di fondo, sentimenti e valori comuni non regge più. Sono invece i rifiuti e le fratture che oggi delincono il paesaggio delle identità collettive» (corsivi nel testo).

Va sottolineato che queste subculture presentano caratteri del tutto simili a quelli delle culture più ampie in cui sono inserite. Innanzitutto hanno contorni fluidi e incerti, e interagiscono in diversi modi tra loro e con la cultura di cui fanno parte. Inoltre sono complesse ed eterogenee al loro interno in ragione delle differenze tra gli individui che vi partecipano.

La differenziazione interna a ogni cultura non si articola, quindi, soltanto sul piano collettivo delle subculture. La trama della diversità intraculturale risulta ancor più complessa, infatti, se si tiene conto delle differenze esistenti tra gli individui.

Il rapporto tra individuo e cultura è stato prevalentemente studiato con lo scopo di indagare l'influenza della cultura sulle funzioni cognitive, sulle emozioni, sui comportamenti e sulla formazione della personalità degli individui. Questo era lo scopo, ad esempio, della scuola antropologica "*Culture and Personality*" di cui Benedict e Mead sono tra le maggiori esponenti. Negli ultimi anni, inoltre, il ramo dell'antropologia denominato "*cultural psychology*"¹²⁶ ha posto l'accento sulla non-uniformità (*non-uniformity*) delle caratteristiche psicologiche di individui di culture diverse, assumendo come proprio *slogan*: «one mind, many mentalities: universalism without uniformity»¹²⁷.

L'influenza della cultura sulla formazione della personalità dell'individuo e sulla sua condotta è in qualche misura evidente, e non pare ci sia ragione di negarla *tout-court*. Tuttavia, è opportuno relativizzarne l'importanza e la portata. Da un lato, infatti, esistono caratteristiche ed esperienze che sono comuni a tutti gli individui a prescindere dalla loro cultura, dall'altro, allo stesso tempo, l'identità personale di ogni individuo lo distingue da qualunque altro anche all'interno di una stessa cultura.

In primo luogo si deve tenere presente, quindi, l'esistenza di attitudini, capacità (*skills*) ed esperienze esistenziali, che sono comuni ai membri di qualunque cultura. La stessa *cultural psychology*, innanzitutto, non nega che esistano universali psicologici quali, ad esempio, la capacità di provare sentimenti e di esercitare una propria volontà, o l'esistenza di concetti come quelli di bene e di male, di causa ed effetto, di relazione tra parte e tutto. Né la *cultural psychology* esclude che a livello cognitivo tutti gli individui

¹²⁶ R.A. Shweder [2001 a, p. 3106]. Sul metodo di ricerca della *cultural psychology* si vedano, ad esempio, le analisi di R.A. Shweder, E.J. Bourne [1982] e di H.R. Markus, S. Kitayama [1991] sul modo in cui, rispettivamente, il concetto di persona e la percezione di sé degli individui variano da una cultura all'altra.

¹²⁷ Questa scuola muove dalla tesi di C. Geertz [1973, p. 49] secondo la quale gli uomini sono «incomplete or unfinished animals who complete or finish [themselves] through culture – and not through culture in general but through highly particular forms of it».

posseggano le stesse capacità di base (*basic cognitive skills*)¹²⁸. Inoltre, esistono esperienze di vita che sono comuni agli individui di ogni cultura. Queste esperienze, secondo Abu-Lughod, possono essere messe in evidenza meglio qualora ci si soffermi sulle storie degli individui anziché sulle culture¹²⁹. Concentrare l'attenzione sulle storie individuali, sostiene Abu-Lughod, fa acquisire consapevolezza del fatto che gli *altri* vivono le loro vite *allo stesso modo in cui noi facciamo esperienza del vivere*, e cioè non come *robot* programmati con “regole culturali”, ma come persone che sperimentano l'ansia del prendere decisioni e che fanno errori, che mutano desideri, che cercano di stare bene ma che attraversano anche momenti di sofferenza, che a volte trovano piacere nello stare con gli altri ma a volte con gli altri si scontrano perché hanno punti di vista diversi sugli stessi temi¹³⁰. Attraverso questa consapevolezza, osserva Abu-Lughod, si può contribuire a creare un senso di “familiarità”¹³¹ tra persone (di culture) differenti che costituisca la base di un nuovo umanesimo¹³².

In secondo luogo, bisogna anche tenere presente, però, che ogni individuo è, allo stesso tempo, diverso da tutti gli altri, in quanto la sua identità è il risultato del modo in cui egli compie le proprie scelte in un contesto caratterizzato dall'interazione tra le proprie esperienze personali con una pluralità di condizionamenti non solo culturali, ma anche sociali, economici, politici, ideologici e religiosi.

Non va dimenticato, innanzitutto, che la cultura d'appartenenza non è l'unico fattore che influisce sulla formazione dell'identità individuale, ma interagisce con fattori psicologici, sociologici, ideologici, religiosi, politici ed economici, che si combinano in modo irripetibile in una serie di «peculiari configurazioni di esperienze e coinvolgimenti

¹²⁸ A questo proposito, R.A. Shweder, J. Bourne [1982, p. 126, corsivo nel testo] scrivono: «Relativists hypothesize that cultures differ less in their *basic* cognitive skills (e.g. generalization, abstraction, reversibility) than in the metaphors by which they live».

¹²⁹ Abu-Lughod [1991, 149-157] parla, a questo proposito, di “etnografie del particolare” che consentano di evitare quelle generalizzazioni, troppo spesso parte integrante del metodo di ricerca dell'antropologia (come di tutte le scienze sociali), che portano ad enfatizzare le differenze interculturali attraverso un'immagine omogenea, coerente e senza tempo delle diverse comunità. Scrive infatti L. Abu-Lughod [1991, pp. 153-154]: «Anthropologists commonly generalize about communities by saying that they are characterized by certain institutions, rules or ways of doing things. For example, we can and often do say things like “The Bongo-Bongo are polygynous”. Yet one could refuse to generalize in this way, instead asking how a particular set of individuals - for instance, a man and his three wives in a Bedouin community in Egypt whom I have known for a decade - live the “institution” that we call polygyny».

¹³⁰ L. Abu-Lughod [1991, pp. 158-159].

¹³¹ L. Abu-Lughod [1991, pp. 158] parla di un “*discourse of familiarity*”.

¹³² Quello auspicato da Abu-Lughod è, tuttavia, un “*tactical humanism*”. Da un lato, infatti, Abu-Lughod [1991, pp. 158-159] è scettica e sospettosa nei confronti di un umanesimo che ha costantemente mascherato la persistenza di sistematiche differenze sociali «by appealing to an allegedly universal individual as hero and autonomous subject»; dall'altro, allo stesso tempo, afferma che «because humanism continues to be, in the West, the language of equality with the most moral force [...], to have an effect on people, perhaps we still need to speak this language, but to speak it knowing its limitations».

personali»¹³³. In questa prospettiva, Brumann invita a non enfatizzare eccessivamente la dimensione etnica negli studi antropologici (*overethnicize anthropology*), poiché non tutte le identità culturali collettive sono necessariamente etniche. Si dovrebbe piuttosto, a suo parere, prestare attenzione all'interazione tra le "culture etniche" e altri fattori quali il genere, l'età, la professione, la classe sociale, i cui effetti aggregativi trascendono spesso i confini etnici o nazionali¹³⁴. Ma non solo, si è visto come, soprattutto nel mondo globalizzato, anche l'influenza di altre culture possa contribuire alla costruzione dell'identità individuale in maniera ancor più significativa di quanto non avvenisse in passato.

Non va dimenticato, inoltre, che dimensioni subculturali e dimensione individuale interagiscono. Siccome, infatti, come afferma Hannerz, ogni prospettiva individuale è composta di una pluralità di ruoli, ogni persona può essere coinvolta in più di una subcultura. L'individuo si muove perciò in un contesto di "affiliazioni multiple"¹³⁵ nel quale si riconosce, sincronicamente e diacronicamente, in una pluralità di sistemi di valori e di significati (cultura, religione, fede politica, competenze professionali, interessi e passioni, gusti personali, e non solo) che offrono un ventaglio pressoché infinito di possibili combinazioni¹³⁶.

Non va dimenticato, infine, come si è già accennato, che gli elementi (simboli, valori, tradizioni, costumi) che coesistono in una cultura possono essere talvolta in conflitto tra loro. Per questo pare convincente la tesi di Swilder secondo la quale «[a] culture is not a unified system that pushes action in a consistent direction [but] [r]ather, it is more like a

¹³³ U. Hannerz [1996 trad. it. 2001, p. 57]. Hannerz prosegue poi affermando: «Nella misura in cui cambia lavoro, si sposta fra differenti luoghi, fa le sue scelte in termini di consumo culturale, un essere umano finisce per costruirsi un *repertorio culturale* che nel suo complesso non ha eguali. Può darsi che ciascuna delle sue diverse componenti sia condivisa con gruppi diversi di altre persone, eppure nella misura in cui tale repertorio sia integrato – nella misura in cui diventi una *prospettiva*, un *Self* – diventa un fatto individuale». Corsivi miei.

¹³⁴ C. Bruman [1999, p. S12].

¹³⁵ A. Sen [2006 a, trad. it. 2008].

¹³⁶ Come sottolinea T. Mazzaresse [2008, p. 224], queste osservazioni non sono nuove e si possono trovare chiaramente formulate già in G. Simmel [1890, trad. it. 1982]. In effetti, in questo lavoro sulla differenziazione sociale, Simmel dedica ampio spazio all'analisi della "intersecazione delle cerchie sociali" e al modo in cui tale intersecazione influisce sulla determinazione della personalità individuale. In particolare, G. Simmel [1890, trad. it. 1982, pp. 119-134] mette in evidenza come uno stesso individuo possa far parte di diverse cerchie sociali, talvolta in conflitto tra loro, e come all'interno della stessa cerchia la posizione di ogni individuo sia distinta da quella degli altri in ragione di possibili interessi concorrenti. Simmel mette l'accento, inoltre, sul ruolo dell'autonomia degli individui nella formazione della propria identità. Scrive infatti: «La civiltà avanzata allarga sempre più la cerchia alla quale apparteniamo con tutta la nostra personalità, ma in compenso responsabilizza in maggior misura l'individuo privandolo di alcuni sostegni e di alcuni vantaggi della cerchia ristretta e chiusa» (p. 126). E aggiunge: «Libertà e vincolo si distribuiscono in modo più omogeneo quando la socializzazione, invece di costringere le componenti eterogenee della personalità in una cerchia unitaria, garantisce piuttosto la possibilità che l'elemento omogeneo si ricomponga partendo da cerchie eterogenee» (p. 128).

“tool kit” or repertoire [...] from which actors select differing pieces for constructing lines of action»¹³⁷. E, poiché le risorse culturali attraverso le quali (i gruppi e) gli individui costruiscono le loro “strategie d’azione” sono varie ed eterogenee, le culture sono di fatto compatibili con una pluralità di modelli di azione differenti¹³⁸.

Ma se, in ragione della sua complessità e delle sue incoerenze, la cultura non può essere considerata un “manuale di istruzioni”, allora essa può, sì, influenzare le scelte e la condotta degli individui ma non determinarle. L’*agency* rimane pertanto un fattore importante nella costruzione dell’identità individuale. E infatti, richiamando ancora Swilder, si può dire che «while [...] cultures provide a “tool kit” of resources from which people can construct diverse strategies of action, to construct such a strategy means *selecting certain cultural elements [...] and investing them with particular meanings in concrete life circumstances*»¹³⁹.

In conclusione, si può affermare, quindi, che quel presunto carattere omogeneo, coeso e coerente delle culture che rappresenta uno degli argomenti principe del multiculturalismo comunitarista, si rivela niente più che un mito. Trova così conferma nelle riflessioni degli antropologi l’idea di Benhabib, secondo la quale «ogni visione delle culture come totalità chiaramente descrivibili è una visione esterna, la quale genera la coerenza allo scopo di comprendere e controllare», mentre «vista dall’interno, una cultura non ha bisogno di presentarsi come una totalità [ma] piuttosto essa forma un orizzonte che recede ogniqualvolta uno gli si approssimi»¹⁴⁰.

2.3. Culture che cambiano

Il carattere dinamico e mutevole delle culture è stato diffusamente riconosciuto in antropologia. L’idea che le culture cambino nel tempo è implicita, ad esempio, già nelle teorie evoluzioniste della seconda metà dell’ottocento, per quanto criticabili sotto molti altri aspetti¹⁴¹. Inoltre, come si è visto, le riflessioni sui concetti di “diffusione”, di “*cultural borrowing*”, di “acculturazione”, e soprattutto le più recenti analisi sulla

¹³⁷ A. Swilder [1986, p. 277]. Aggiunge inoltre Swilder: «Both individuals and groups know how to do different kinds of things in different circumstances [...]. People may have in readiness cultural capacities they rarely employ; and all people know more culture than they use (if only in the sense that they ignore much that they hear). A realistic cultural theory should lead us to expect not passive “cultural dopes” [...], but rather the active, sometimes skilled users of culture whom we actually observe» (p. 277).

¹³⁸ A. Swilder [1986, p. 280]. Si veda, inoltre, E.M. Zechenter [1997, p. 332] là dove afferma che la cultura non può essere usata come una «ready-made all-purpose explanation of human behavior».

¹³⁹ A. Swilder [1986, p. 281, corsivi miei].

¹⁴⁰ S. Benhabib [2002, trad. it. 2005, pp. 23-24].

¹⁴¹ Lo stesso vale per le correnti neoevoluzioniste diffuse negli ultimi anni, in antropologia e non solo.

globalizzazione, mettono in evidenza come nessuna società abbia un'identità che rimane fissa nel tempo¹⁴². E ancora, nella prima edizione della *International Encyclopedia of Social Sciences*, al cambiamento culturale è dedicata una sezione autonoma della voce *Culture*, sezione nella quale, assunto come un dato assolutamente scontato che la cultura di ogni società sia in costante cambiamento, si individuano le ragioni che possono spiegare eventuali variazioni nella velocità e nelle forme di questo cambiamento¹⁴³.

Consapevoli che il mutamento culturale è un processo ineludibile nella vita di ogni società, molti antropologi criticano, quindi, quelle analisi che si concentrano principalmente, se non esclusivamente, sulle relazioni che intercorrono tra gli elementi di una data cultura in un dato momento storico, in quanto contribuiscono a diffondere l'immagine di culture statiche e atemporali¹⁴⁴. In particolare, il bersaglio delle critiche più severe sono quelle correnti antropologiche che, come le teorie funzionaliste in senso lato o il paradigma configurazionale dei *patterns of culture*, enfatizzano il carattere integrato delle culture¹⁴⁵. Geertz, ad esempio, afferma che le teorie funzionaliste, ponendo un'enfasi eccessiva «sui sistemi in equilibrio, sull'omeostasi sociale e sulle immagini di strutture atemporalmente» risultano incapaci di trattare il tema del cambiamento sociale e culturale. Inoltre, aggiunge Geertz, ponendo l'accento sugli «aspetti [armonizzanti], integrativi e di sostegno psicologico dei modelli religiosi piuttosto che [sugli] aspetti distruttivi, disintegrativi e psicologicamente disturbanti», queste teorie si dedicano a «dimostrare come la religione conservi la struttura sociale e psicologica e non come la distrugga e la trasformi»¹⁴⁶.

¹⁴² Lo evidenzia, tra gli altri, R. Handler [2008, pp. 281-282].

¹⁴³ La voce *Culture* nella prima edizione dell'*International Encyclopedia of Social Sciences* è divisa in cinque parti: *The Concept of Culture*, *Cultural Relativism*, *Culturology*, *Cultural Adaption* e, appunto, *Culture Change*. Quest'ultima parte è stata scritta da E.Z. Vogt [1968].

¹⁴⁴ La distinzione tra correnti che si concentrano su una prospettiva statica e correnti che si concentrano su una prospettiva dinamica è esplicitata da M.J. Herskovits [1937, p. 261]. Herskovits distingue, infatti, fra coloro che studiano la cultura «from the point of view of cultural dynamics and the importance of culture as an historical continuum» e coloro che si concentrano sulle «interrelations between the elements of a given culture, and the manner in which the functioning whole influences individuals who live under it».

¹⁴⁵ A.L. Kroeber, C. Kluckhohn [1952, p. 49] criticano, inoltre, le definizioni di cultura che pongono l'accento principalmente sul ruolo delle tradizioni e del patrimonio culturale.

¹⁴⁶ C. Geertz [1957, ried. 1973, trad. it. 1998, p. 188]. Si veda il passaggio completo nel testo originale in C. Geertz [1957, p. 32]: «Where the functional approach has been least impressive [...] is in dealing with social change. As has been noted by several writers [...], the emphasis on systems in balance, on social homeostasis, and on timeless structural pictures, leads to a bias in favor of "well-integrated" societies in a stable equilibrium and to a tendency to emphasize the functional aspects of a people's social usages and customs rather than their disfunctional implications. In analyses of religion this static, ahistorical approach has led to a somewhat over-conservative view of the role of ritual and belief in social life. Despite cautionary comments by Kluckhohn [...] and others on the "gain and cost" of various religious practices such as witchcraft, the tendency has been consistently to stress the harmonizing, integrating, and psychologically supportive aspects of religious patterns rather than the disruptive, disintegrative, and

In genere, tuttavia, critiche come quella di Geertz si focalizzano sul fatto che studiare le culture in una prospettiva sincronica esclude il fenomeno del cambiamento culturale dall'ambito di analisi¹⁴⁷, ma non attribuiscono alle teorie funzionaliste o al modello configurazionale la tesi del carattere statico delle culture. Né probabilmente potrebbe farlo, dal momento che, ad esempio, Benedict, una delle principali teoriche del modello configurazionale, scrive a chiare lettere in *Pattern of Cultures*: «*Change, we must remember, with all its difficulties, is inescapable*»¹⁴⁸.

Assumendo quindi come un dato acquisito che le culture cambiano, e che, anzi, il cambiamento culturale è uno dei processi che gli antropologi hanno studiato con maggior attenzione, non resta che chiedersi, con Vogt: a) quali siano i *fattori* che possono provocare e condizionare il cambiamento di una cultura e b) quali siano i *modi* in cui tale cambiamento si produce¹⁴⁹.

I *fattori* che determinano il cambiamento culturale si possono distinguere in esterni e interni. Tra i fattori *esterni*, oltre alle esigenze di adattamento all'ambiente (*environment*)¹⁵⁰, i principali sono senza dubbio il contatto con altre culture e l'effetto riflesso delle descrizioni che di una data cultura vengono proposte.

Mentre dei cambiamenti che si originano dal contatto interculturale si è già diffusamente parlato prendendo in esame il carattere ibrido delle culture (§ 2.2.1.), vale la pena di spendere qualche parola in merito all'influenza che "l'immagine pubblica" di una cultura produce sulla (ri)definizione dell'identità culturale di una società. Come sottolinea Brumann, infatti, quando diventa pubblicamente accessibile (*publicly accessible*), «any – anthropological or amateur – identification and description of culture of one's or another culture is potentially reactive, that is, capable of influencing that specific culture and the

psychologically disturbing aspects; to demonstrate the manner in which religion preserves social and psychological structure rather than the manner in which it destroys or transforms it».

¹⁴⁷ È paradigmatica, in tal senso, l'osservazione di M.S. Archer [1985, rev. ed. 1996, p. 6] secondo la quale «[t]he net effect of [the] insistence on cultural compactness [is] that it [precludes] any theory of cultural development springing from internal dynamics».

¹⁴⁸ R. Benedict [1934 b, ried. 1989, p. 36, corsivi miei].

¹⁴⁹ In realtà, E.Z. Vogt [1968, p. 554] individua anche altre questioni relative al cambiamento culturale che ritiene debbano essere indagate. A suo avviso, infatti: «our knowledge about culture change may be summarized in four basic questions: (1) What are the internal or external factors that generate shifts in rates and types of culture change? (2) What are the processes by which culture change takes place? (3) What models and methods are now available for the study of culture change? (4) How is the concept of culture change related to the closely associated phenomena of diffusion, innovation, evolution, acculturation, and nativism?». Nondimeno, in questa sede può senz'altro essere trascurata la questione dei metodi attraverso i quali studiare il cambiamento, mentre la questione della rilevanza di fenomeni come diffusione o acculturazione può ritenersi assorbita nell'analisi dei fattori che generano il cambiamento.

¹⁵⁰ Questo aspetto è enfatizzato da quel filone dell'antropologia che ha preso il nome di "cultural ecology". Si veda J.H. Greenberg [1968, p. 311].

people carrying it»¹⁵¹. In questa prospettiva, non sembrano infondate le osservazioni di Taylor in merito all'importanza del riconoscimento pubblico dell'identità culturale dei diversi gruppi presenti in una società, né sembrano infondate le sue preoccupazioni circa gli effetti negativi di un eventuale “misconoscimento”¹⁵². Come si è detto nel primo capitolo (§ 1.2.), infatti, il meccanismo di “autopercezione per reazione” può avere importanti ripercussioni sulla costruzione dell'identità culturale di un gruppo o di una società. Esso può portare coloro che di questo gruppo o di questa società fanno parte a disconoscere alcuni aspetti della propria cultura e ad enfatizzarne altri, a rafforzare alcune pratiche o tradizioni e a farne restare in ombra altre. In questo modo l'immagine si trasforma in realtà, modellando la struttura e il sistema di valori di una società¹⁵³.

Tra i fattori *interni*, invece, possono essere individuate almeno quattro fonti del cambiamento culturale: eventuali sfasature tra sistema simbolico e struttura sociale; la conflittualità tra diversi gruppi presenti in seno alla società; la presenza, in ogni cultura, di elementi tra loro irrelati o incoerenti; e l'autonomia individuale.

Una prima fonte di cambiamento culturale è, quindi, l'insorgere di eventuali incongruenze tra modelli culturali e forme di organizzazione sociale. Come spiega Geertz, infatti, sebbene strettamente interrelati, cultura e sistema sociale sono tra loro distinti e possono variare in modo indipendente l'uno dall'altro¹⁵⁴. In particolare, laddove per qualunque motivo le forme di organizzazione di una società dovessero mutare in modo rapido e profondo, i modelli culturali potrebbero non essere in grado di stare al passo con i cambiamenti sociali in atto. L'avverarsi di questa eventualità genera effetti dirimpenti. Individui e gruppi non sono più in grado, infatti, di interpretare i meccanismi della concreta interazione sociale attraverso i propri codici culturali, ovvero attraverso i significati, i simboli, le credenze e i valori nei cui termini essi sono abituati a definire il proprio mondo, ad esprimere i propri sentimenti, a formulare i propri giudizi e a compiere le proprie scelte. Così, il disorientamento e le tensioni scatenate dal cambiamento del sistema sociale finiscono con il provocare il cambiamento anche della cultura¹⁵⁵.

¹⁵¹ C. Brumann [1999, p. S12].

¹⁵² Queste osservazioni e preoccupazioni sono espresse da C. Taylor [1992, trad. it. 1993, p. 42]. Si rinvia, a questo proposito, al § 1.3., nota 95.

¹⁵³ Questione diversa è, ovviamente, se i cambiamenti che in questo modo si producono debbano essere valutati positivamente o negativamente.

¹⁵⁴ Secondo Geertz una delle principali ragioni per cui le teorie funzionaliste non riescono a spiegare il cambiamento è che non distinguono tra processi sociologici e processi culturali: infatti, o considerano la cultura come una variabile dipendente interamente dall'organizzazione sociale, o considerano le forme di organizzazione sociale come un'espressione di modelli culturali (*cultural patterns*).

¹⁵⁵ C. Geertz [1957, ried. 1973, trad. it. 1998].

La seconda e la terza fonte del cambiamento culturale possono essere prese in esame congiuntamente poiché spesso interagiscono tra loro e si rafforzano a vicenda. Entrambe rinviano infatti alla differenziazione presente in ciascuna cultura e presuppongono una critica del mito dell'integrazione culturale. Come si è visto, in ogni società che si assume condividere una stessa cultura, gruppi e individui diversi possono avere, in realtà, visioni del mondo, ideali, interessi e obiettivi differenti, più o meno compatibili tra loro. Ora, poiché i modelli culturali dominanti in una società non necessariamente sono ugualmente "buoni" (*good*) per tutti coloro che ne fanno parte¹⁵⁶, possono sorgere tensioni che progressivamente modificano le culture agendo dal loro interno. In particolare, eventuali conflitti tra tendenze alla conservazione dello *status quo* e spinte all'innovazione sono tra i principali fattori che portano al cambiamento culturale. Nel dispiegarsi di questi conflitti non deve essere sottovalutato il ruolo che possono svolgere quegli elementi di una cultura (siano essi valori, significati, costumi o tradizioni) che non sono integrati con gli altri: come sottolinea Archer, infatti, ogni elemento che è in contraddizione con altri, o che rimane fuori dal sistema, costituisce "un'alternativa", "un potenziale per il cambiamento" che può essere usato come grimaldello da coloro che sono scontenti dello *status quo*¹⁵⁷. E, aggiunge Archer, «there [is] *ever* enough differentiation in the population to make interpretative innovations, to manipulate cultural loopholes or to exploit inconsistencies»¹⁵⁸.

La quarta fonte del cambiamento culturale è, infine, la capacità degli individui di compiere scelte autonome. In particolare, in relazione al ruolo dell'individuo nel contribuire al mutamento della propria cultura vanno distinti due aspetti. Il primo è quello del modo unico e personale in cui l'individuo interagisce con la propria cultura¹⁵⁹. Come si è detto (2.2.2.1.), infatti, l'identità culturale individuale è il risultato della rielaborazione di alcuni codici culturali fondamentali, operata dall'individuo nel concreto delle proprie esperienze, in un contesto in cui fattori psicologici, sociologici, ideologici, religiosi, politici ed economici interagiscono con quelli culturali. Ed è proprio a partire

¹⁵⁶ Si vedano R. Brightman [1995, p. 518] e U. Hannerz [1996, trad. it. 2001, p. 92]. Si veda, inoltre, E.M. Zechenter [1997, p. 333] là dove scrive: «Culture can also be viewed as an uneasy compromise between conflicting needs and wants of various groups and classes within the society, where the dominant group tends to maintain perceptions and interpretations of cultural values and norms that are supportive of its own interests, proclaiming them to be the only valid view of that culture».

¹⁵⁷ M.S. Archer [1985, rev. ed. 1996, pp. 13-20].

¹⁵⁸ M.S. Archer [1985, rev. ed. 1996, p. 16, corsivo nel testo].

¹⁵⁹ Il ruolo della "*individual variation*" nel determinare il cambiamento culturale anche nelle società più isolate e "primitive" è messo in evidenza anche da M.J. Herskovits. Si veda a questo proposito E.Z. Vogt [1968, p. 555].

dall'unicità delle proprie esperienze che l'individuo compie le proprie scelte, si "riappropria" della propria cultura e la "trasforma"¹⁶⁰. Qualora queste trasformazioni vengano condivise e fatte proprie da altri, l'individuo può contribuire ad introdurre cambiamenti che interessano la cultura nel suo complesso¹⁶¹. Il secondo aspetto è quello del modo, altrettanto unico e personale, in cui ogni individuo entra in contatto con culture diverse. A questo proposito Zechenter si domanda, retoricamente: «Can an individual espouse ideas that are outside the mainstream of her culture or embrace novel ideas in order to change the native culture? If not, how could any culture ever change?»¹⁶². I cambiamenti che si producono negli individui per effetto del contatto con altre culture non possono, infatti, non modificare, più o meno incisivamente, più o meno rapidamente, anche la loro cultura d'origine¹⁶³.

Così, compiendo delle scelte e aprendosi ad altre culture, gli individui non solo definiscono e ridefiniscono continuamente la propria identità, introducendo un'ulteriore fonte di differenziazione all'interno della propria cultura, ma influiscono anche sul contesto, modificandolo. Come sottolineano, tra gli altri, Kroeber e Kluckhohn, l'individuo non è mai, infatti, un soggetto passivo ma è sempre (anche) creatore e manipolatore della cultura in cui vive¹⁶⁴.

Oltre che in riferimento ai fattori che lo producono, il cambiamento culturale può essere analizzato in relazione ai *modi* in cui si produce.

Si può dire innanzitutto che, sebbene talvolta si imponga in modo "perentorio" e quasi istantaneo per effetto di eventi traumatici, il cambiamento è spesso un *processo* graduale, costantemente in corso, politicamente contestato e storicamente incompiuto¹⁶⁵. Al dispiegarsi di questo processo possono contribuire tanto l'abbandono, la modificazione o la reinterpretazione di vecchi costumi, credenze e valori, quanto l'acquisizione o l'invenzione di costumi, credenze e valori nuovi.

In primo luogo, quindi, diversi elementi che fino ad un certo momento hanno fatto parte di una determinata cultura possono essere abbandonati, modificati o reinterpretati.

¹⁶⁰ S. Benhabib [2002, trad. it. 2005, p. 116].

¹⁶¹ A questo proposito D. Bidney [1942, p. 454], richiamando le tesi di Sapir e Lynd, sottolinea il ruolo dell'individuo «in modifying or adding to his "cultural heritage"». Spesso infatti, afferma Bidney, «individuals not only fail to conform to social ideal patterns but also initiate many changes which later become universally accepted».

¹⁶² E.M. Zechenter [1997, p. 331].

¹⁶³ Come anticipato alla nota 58 di questo capitolo, il processo attraverso il quale l'individuo cambia in ragione del contatto con culture diverse dalla propria è denominato in antropologia "transculturazione".

¹⁶⁴ A.L. Kroeber, C. Kluckhohn [1952, p. 49].

¹⁶⁵ J. Clifford [1988, p. 9].

Sotto l'effetto di diversi stimoli, esterni e interni ad una società, la funzionalità di un costume, la correttezza di una credenza o la giustizia di un valore possono infatti essere messi in dubbio o apertamente contestati¹⁶⁶. Nelle ipotesi più estreme, questo può portare al loro abbandono. Più spesso, però, il cambiamento avviene in modo più silenzioso e meno conflittuale. In particolare, nella loro iterazione, vecchi costumi o valori vengono reinterpretati ed acquistano significati nuovi e differenti¹⁶⁷.

In secondo luogo, le culture cambiano anche attraverso l'acquisizione o l'invenzione di costumi, credenze e valori nuovi¹⁶⁸. Se l'invenzione è per definizione un'operazione creativa, va sottolineato, però, che anche l'acquisizione di elementi di altre culture non è mai passiva, ma comporta sempre un processo di reinterpretazione e adattamento di questi elementi al contesto nel quale vengono recepiti. In particolare, le presunte periferie non subiscono flussi di significato che le raggiungono in ragione della globalizzazione, ma se ne appropriano, così che non si assimilano al centro, bensì si trasformano¹⁶⁹.

Talvolta costumi, credenze e valori cambiano congiuntamente, così che costumi nuovi sono espressione di credenze e valori nuovi: il modo di vivere di una società cambia per adattarsi ad un sistema di valori e ad una rete di significati (in parte) differenti. Altre volte invece, costumi e pratiche nuove non sono altro che un nuovo modo per vivere secondo valori e credenze che si conservano inalterati nella sostanza¹⁷⁰. Così, come i Kanaks della Nuova Caledonia o la tribù indiana Mashpee che Clifford ha conosciuto durante i suoi studi etnografici, spesso le società "*reinventano*" la loro identità così da poter rimanere in un certo senso fedeli a se stesse adattandosi, allo stesso tempo, all'ambiente che cambia.

¹⁶⁶ Come sottolinea D. Bidney [1944, p. 38], infatti, «man lives in accordance with his ideals of what he thinks he ought to be and acts as he thinks he is. But then, sooner or later, he discovers that some of the social ideals communicated to him by his society are not to his liking or do not lead to satisfactory results».

¹⁶⁷ È questo uno dei significati che Herskovits attribuisce alla nozione di "reinterpretazione". Si veda a questo proposito E.Z. Vogt [1968, p. 555].

¹⁶⁸ A proposito dell'invenzione, D. Bidney [1944, p. 37] scrive: «It is a commonplace of daily experience that man is not content to live by the practices or customs of his ancestors but driven by a sense of wonder and boredom and by a desire for improving the conditions of his life, he is led to introduce new ways of life and technical inventions. In brief, human culture is historical because it involves change as well as continuity, creation and discovery of novelties together with the assimilation of traditions».

¹⁶⁹ Richiamando U. Hannerz [1992, trad. it. 1998, p. 308], si potrebbe dire che «la periferia [...] lentamente rimodella secondo le proprie esigenze la cultura metropolitana» con cui entra in contatto. Come sottolinea M. Callari Galli [2004, p. 25], Appadurai parla a questo proposito di "indigenizzazione".

¹⁷⁰ È questo il secondo dei due significati che Herskovits attribuisce alla nozione di "reinterpretazione". I processi di reinterpretazione possono consistere, infatti, a suo parere, non solo nel cambiare il significato di vecchi elementi alla luce di nuovi valori e credenze, ma anche nell'ascrivere vecchi significati a nuovi elementi. Si veda a questo proposito E.Z. Vogt [1968, p. 555].

Come afferma Clifford, infatti, l'identità culturale di un gruppo non scaturisce da un tentativo di “*archaic survival*”, ma si (ri)costruisce continuamente¹⁷¹.

Le culture quindi sono in continuo mutamento. Sotto l'effetto di pressioni esterne ed interne, alcuni elementi vengono abbandonati o modificati, altri reinterpretati, ed altri nuovi vengono acquisiti o inventati. Per quanto talvolta traumatici, sono questi costanti processi di “reinterpretazione”, “reinvenzione” e “modifica” che, come afferma Zechenter, permettono alle culture di sopravvivere e di essere vitali nel corso del tempo¹⁷². La preoccupazione di proteggere e conservare l'identità dei gruppi culturali minoritari, propria di quella concezione del multiculturalismo che Sen ha denominato “conservatorismo culturale”¹⁷³, è dunque fuorviante. Ma lo è altrettanto, e per le stesse ragioni, l'atteggiamento xenofobo di chi, sentendosi (ancora) in maggioranza, ritiene di doversi difendere dall'“invasione” degli immigrati e dalle contaminazioni culturali che essi potrebbero provocare.

Queste preoccupazioni sono fuorvianti non solo perché il cambiamento è inevitabile, ma anche perché, come ammonisce Benedict, la nostra paura anche dei più piccoli mutamenti nei costumi è di solito fuori luogo (*beside the point*). È vero, ammette Benedict, che «[c]hanges may be very disquieting, and involve great losses, but this is due to the difficulty of change itself, not to the fact that our age and country has hit upon the one possible motivation under which human life can be conducted»¹⁷⁴; infatti, prosegue Benedict, «[c]ivilizations might change far more radically than any human authority has ever had the will or the imagination to change them, *and still be completely workable*»¹⁷⁵.

¹⁷¹ Si veda J. Clifford [1988, p. 9], là dove scrive: «Over the last hundred years New Caledonian's Kanaks have managed to find powerful ways to live as Melanesians in an invasive world. It seemed to me that the Mashpee were struggling toward a similar goal, reviving and inventing ways to live as Indians in the twentieth century».

¹⁷² E.M. Zechenter [1997, pp. 332-333].

¹⁷³ A. Sen [2006 a, trad. it. 2008, p. 151].

¹⁷⁴ R. Benedict [1934 b, ried. 1989, p. 36].

¹⁷⁵ R. Benedict [1934 b, ried. 1989, p. 36, corsivo nel testo].

3. Diversità culturale e tutela dei diritti fondamentali oggi

Le analisi sui caratteri delle culture di cui si è reso conto al § 2. sembrano non solo consentire, ma anche sollecitare, una ridefinizione dei termini in cui la tensione e i possibili conflitti tra rispetto della diversità culturale e tutela dei diritti fondamentali possono e devono essere analizzati, interpretati, affrontati ed eventualmente risolti¹. A tal fine è necessario, innanzitutto, prendere atto dei termini in cui la convivenza di persone di culture diverse all'interno di uno stesso stato possa generare tensioni sociali, e di come la politica e il diritto abbiano finora tentato di far fronte a queste tensioni. Lo si farà prendendo in esame alcuni casi paradigmatici offerti dalla cronaca recente di alcuni stati europei (§ 3.1.). A partire dall'analisi di questi casi, si metteranno poi in evidenza le principali questioni problematiche sollevate dall'esigenza di conciliare rispetto della diversità culturale e tutela dei diritti fondamentali (§ 3.2.).

3.1. Tensioni sociali, reazioni politiche, risposte giuridiche: alcuni casi paradigmatici

Quando, in uno stato in cui vivono persone di culture diverse, le differenze culturali sono percepite o rappresentate come una minaccia, possono essere rimessi in discussione i termini e i limiti in cui debba essere garantita la libertà di ogni individuo

¹ A.-B.S. Preis [1996].

di vivere secondo le proprie credenze, i propri valori e i propri costumi. È difficile stabilire in che misura il diffondersi di quella che Remotti denomina “ossessione identitaria”², sia al tempo stesso, causa ed effetto di alcune tensioni sociali che si stanno manifestando in molti stati europei meta di sempre più massicci flussi migratori. Quel che è certo è che questa ossessione genera il rischio che non si riesca più a distinguere la differenza tra i casi in cui il riconoscimento giuridico di determinate tradizioni, pratiche e costumi può entrare in conflitto con la tutela di quei diritti fondamentali che sono sanciti dalla costituzione dello stato ospite, e i casi in cui il rispetto delle differenze culturali è perfettamente compatibile con, o addirittura è una espressione della, tutela di questi diritti. Che questo rischio sia reale, non solo a livello di opinione pubblica, ma anche a livello politico e giuridico, lo testimoniano alcuni casi paradigmatici presi dalla recente cronaca italiana ed europea. Un primo caso concerne il rapporto tra tendenze xenofobe, politiche migratorie e tutela dei diritti fondamentali dei lavoratori migranti: si mostrerà, in particolare, attraverso l’esempio degli scontri esplosi a Rosarno nel gennaio 2010, come politiche migratorie restrittive finalizzate ad una difesa intransigente dei confini (politici e culturali) dello stato possano facilitare una violazione sistematica dei diritti fondamentali dei lavoratori migranti (§ 3.1.1.). Un secondo caso riguarda il rapporto tra identità nazionale (dello stato ospite) e libertà di religione (delle minoranze culturali): si individuerà, in particolare, nel *referendum* che nel 2009 ha introdotto nella Costituzione svizzera il divieto di edificare minareti un esempio di come una malintesa e fuorviante concezione dell’integrazione e della difesa dell’identità nazionale possa tradursi in una violazione della libertà di religione degli immigrati (§ 3.1.2.). Un terzo caso ha ad oggetto il rapporto tra identità nazionale, libertà di religione e diritti delle donne: si offrirà, in particolare, un’analisi dell’attuale tendenza europea a vietare il velo islamico integrale negli spazi pubblici, mettendo in evidenza come la preoccupazione legittima per la tutela dei diritti delle donne possa essere indebolita da una retorica confusa in cui si mescolano le rivendicazioni della tutela della sicurezza pubblica e dei valori nazionali (§ 3.1.3.). Un quarto caso riguarda il rapporto tra tutela delle differenze culturali e diritto all’istruzione: si evidenzierà, in particolare, come la conciliazione tra il rispetto delle diverse identità culturali degli alunni e una piena garanzia dell’eguale diritto di ogni individuo a ricevere un’istruzione adeguata richieda un ripensamento

² F. Remotti [2010]. Si rinvia, a questo proposito al § 0.2.

libero da pregiudizi del ruolo, delle finalità e degli strumenti a disposizione delle istituzioni scolastiche, un ripensamento che non sia condizionato da una concezione essenzialista delle differenze culturali né da una concezione assimilazionista dell'integrazione (§ 3.1.4.). Un quinto caso, infine, riguarda il rapporto tra identità culturale e diritto penale: si prenderà in esame, in particolare, la questione dei reati culturalmente motivati, mettendo in evidenza come una concezione distorta delle differenze culturali e un uso strumentale della cosiddetta “*cultural defense*” rischino di portare ad eccessi, a seconda dei casi, di clemenza o di severità nella valutazione della responsabilità penale di imputati di culture diverse da quella che informa il sistema penale dello stato in cui vivono (§ 3.1.5.).

3.1.1. Migranti e lavoro: riflessioni a partire dal caso di Rosarno

Ogni anno, nella stagione della raccolta degli agrumi, centinaia di immigrati provenienti soprattutto dall’Africa si radunano in Calabria per lavorare nei campi. Il 7 gennaio 2010, nei pressi di Rosarno, due giovani non identificati hanno ferito un immigrato, sparando con un fucile ad aria compressa da un’auto in corsa. La protesta degli immigrati è degenerata in atti di vandalismo: sono stati presi d’assalto cartelli stradali, cassonetti dell’immondizia, auto parcheggiate e vetrine di negozi. La popolazione di Rosarno ha reagito a propria volta con la violenza, fino al punto di organizzare delle ronde per quella che, come hanno riferito i principali quotidiani nazionali, ha assunto i caratteri di una vera e propria “caccia all’uomo” ai danni degli immigrati. Il bilancio degli scontri è stato di ben 53 feriti e 10 arrestati. Il 9 gennaio le autorità di pubblica sicurezza hanno dichiarato di non essere in grado di garantire la sicurezza degli immigrati *in loco* e, previa consultazione con il Ministro dell’Interno, ne hanno disposto il trasferimento nei Centri d’accoglienza per i richiedenti asilo (Cara) di Crotone e Bari.

Questi accadimenti hanno suscitato grande scalpore. In particolare si sono denunciati lo sfruttamento sistematico dei lavoratori migranti e il razzismo del quale sono vittime. A Roma e a Napoli, ma non solo, sono stati organizzati cortei per denunciare le derive razziste e xenofobe che hanno caratterizzato gli scontri di Rosarno. Vassallo Paleologo, in un commento pubblicato sul sito web dell’Associazione per gli studi giuridici sull’immigrazione (ASGI), ha parlato

addirittura di “pulizia etnica” subita dagli immigrati a Rosarno³. Dalle pagine de “L’Osservatore Romano”, Giulia Galeotti ha denunciato il “razzismo degli italiani”⁴.

La notizia delle vicende di Rosarno ha avuto grande risonanza anche all’estero. In particolare, i fatti di Rosarno sono stati denunciati dall’Alto commissariato per i diritti umani⁵ delle Nazioni Unite e sono stati menzionati, poi, nel *Report of the Special Rapporteur on contemporary forms of racism, racial discrimination, xenophobia and related intolerance* depositato presso la *Commission on Human Rights* dell’Assemblea Generale il 21 maggio 2010⁶. Inoltre, il Parlamento europeo, e più precisamente il *Committee on Civil Liberties, Justice and Home Affairs*, ha istituito una commissione d’inchiesta che, tra il 15 e il 17 febbraio 2010, ha svolto un’indagine sui fatti, incontrando le autorità locali e nazionali competenti, i sindacati e le ong impegnate sul territorio⁷.

Dal rapporto della commissione di inchiesta è emerso, in particolare, che i lavoratori migranti impegnati nella raccolta dei mandarini e delle arance vivono e lavorano in condizioni disumane e che sono sistematicamente sfruttati⁸. In primo luogo, infatti, nessuno dei 748 immigrati coinvolti nei fatti del 7-8-9 gennaio, nemmeno quelli regolarmente soggiornanti in Italia (circa il 70%), aveva un contratto di lavoro. Inoltre, queste persone percepivano un salario giornaliero di circa 25 euro, da cui venivano detratti i 2 euro per pagare i “caporali” che si occupavano del reclutamento giornaliero dei lavoratori⁹.

³ http://www.asgi.it/home_asgi.php?n=744&l=it

⁴ http://www.vatican.va/news_services/or/or_quo/cultura/2010/008q04a1.html

⁵ Si veda il comunicato *UN experts urge Italian authorities to curb xenophobic attitude towards migrant workers*

all’URL <http://www.ohchr.org/en/NewsEvents/Pages/DisplayNews.aspx?NewsID=9710&LangID=E>.

⁶ Il testo del rapporto, contenente anche la risposta del Governo italiano, è online all’URL http://www2.ohchr.org/english/bodies/hrcouncil/docs/14session/A.HRC.14.43.Add.1_ES.pdf.

⁷ Il rapporto della commissione d’inchiesta è online all’URL http://www.europarl.europa.eu/meetdocs/2009_2014/documents/libe/dv/rosarno_rap/rosarno_rapen.pdf.

Un resoconto della vicenda di Rosarno è stato fatto anche da Andrea Segre in un film-documentario, *Il sangue verde*, che ha ricevuto il Premio “Selezione Cinema Doc” alle Giornate degli Autori della 67° Mostra Internazionale d’Arte Cinematografica di Venezia. Maggiori informazioni sul documentario di Segre si trovano nel *blog* ufficiale, all’URL <http://ilsangueverde.blogspot.com/>.

⁸ Si noti che dopo gli scontri del gennaio 2010, e dopo il trasferimento degli immigrati a Crotone e Bari, le vecchie fabbriche abbandonate in cui gli immigrati si riparavano sono state demolite. Rosarno rimane tuttavia priva di strutture idonee ad ospitare i numerosi lavoratori stagionali che vi si recano. Così, ammassati in scantinati nascosti e fatiscenti, gli immigrati che hanno progressivamente cominciato a tornare a Rosarno continuano a vivere in condizioni disumane.

⁹ A questo proposito va ricordato che, grazie alle indagini seguite alla rivolta degli immigrati a Rosarno, la Procura della Repubblica di Palmi ha scoperto una fitta rete di caporalato che procurava lavoro illegalmente agli immigrati e ha emesso 30 ordinanze di custodia cautelare dirette tanto ad alcuni “caporali” quanto ai titolari di alcune delle aziende agricole che utilizzavano la manodopera straniera sottopagandola. Si veda “Il Corriere della sera” del 26 aprile 2010.

Il rapporto dell'inchiesta del Parlamento europeo è un utile strumento dal quale prendere le mosse per evidenziare come il ripetuto e prolungato sfruttamento dei lavoratori migranti, le condizioni di degrado in cui essi si trovano spesso a vivere, la massiccia negazione e violazione dei loro diritti costituisca il retroterra di tensioni sociali capaci di sfociare in conflitti anche molto violenti¹⁰. È difficile dire, però, in che misura queste tensioni e questi conflitti siano l'effetto o invece la causa di derive razziste e xenofobe come quelle che hanno caratterizzato i fatti di Rosarno. Probabilmente ne sono sia causa sia effetto, in un circolo vizioso nel quale forme di razzismo, violazione dei diritti dei migranti e conflitti sociali si alimentano a vicenda. Da un lato, infatti, soltanto un atteggiamento intrinsecamente razzista, che vede nell'altro e nel diverso un soggetto inferiore, può spiegare il trattamento che da anni è riservato (non solo a Rosarno, è bene ricordarlo) alla grande maggioranza dei lavoratori migranti, un trattamento che rende ancora tristemente attuale la denuncia, espressa da Dal Lago nel 1999, secondo la quale «gli uomini sono tutti uguali (ma alcuni un po' meno)»¹¹. Dall'altro, però, è pur vero che, in un contesto sociale provato da una congiuntura economica sfavorevole, le proteste dei lavoratori migranti per la violazione dei loro diritti possono contribuire ad esasperare il senso di contrapposizione tra un "noi" e un "loro".

Per comprendere le cause delle massicce violazioni dei diritti dei lavoratori migranti, è importante però fare un passo indietro e riflettere sulle recenti tendenze in atto in Italia e in Europa in materia di politiche migratorie.

La regolamentazione dei flussi di migranti in ingresso è pacificamente riconosciuta come una delle prerogative attraverso le quali gli stati esercitano la propria sovranità. I criteri adottati dagli stati per regolamentare l'ingresso di stranieri sono in genere legati,

¹⁰ Peraltro le vicende di Rosarno non sono l'unico caso in cui gli immigrati hanno protestato, o manifestato pacificamente, per rivendicare i propri diritti in quanto lavoratori. Per richiamare l'attenzione sul contributo che i migranti danno all'economia degli stati ospitanti, è stato organizzato per il 1° marzo 2010 uno sciopero generale dei migranti. L'iniziativa, ideata in Francia (www.lajourneesansimmigres.org/fr), s'è svolta contemporaneamente anche in Italia, Spagna e Grecia. Scopo dello sciopero è quello di far comprendere all'opinione pubblica il ruolo dei migranti nell'economia e nella società, di far comprendere, cioè, come esplicita il manifesto elaborato dal comitato che ha promosso l'iniziativa in Italia, che «la parte preponderante degli immigrati presenti sul territorio italiano lavorano duramente e svolgono funzioni essenziali per la tenuta di una società complessa e articolata come la nostra. Sono parte integrante dell'Italia di oggi». Si veda www.primomartzo2010.it/2010/01/il-nostro-manifesto.html. A livello più circoscritto, il 9 ottobre 2010 molti lavoratori migranti tra Napoli e Caserta si sono appostati sulle strade in prossimità di 16 diverse rotonde, punti convenzionali nei quali avviene quotidianamente il reclutamento dei lavoratori da parte dei caporali, rifiutando di andare a lavorare e indossando un cartello con la scritta "Oggi non lavoriamo per meno di 50 Euro".

¹¹ A. Dal Lago [1999, p. 157].

in buona parte, a esigenze di pianificazione economica e sono direttamente calibrati sulla quantità e qualità di manodopera che si ritiene il mercato (del lavoro) possa richiedere e/o assorbire¹². Nel recente passato, gli immigrati hanno di fatto fornito un importante contributo all'economia di diversi paesi europei¹³. Recentemente, per la concomitanza di un periodo di forte crisi economica e di una sempre più diffusa ossessione securitaria, si registra la tendenza da parte di molti stati europei ad una drastica riduzione del numero di stranieri ammessi sul territorio nazionale, riduzione alla quale non ha corrisposto però una diminuzione del numero di migranti che chiedono o comunque tentano di entrare negli stati europei. Questa situazione ha determinato un severo irrigidimento delle misure di contrasto dell'immigrazione irregolare¹⁴.

¹² Con riferimento all'Italia, si veda l'articolo 3 del *Testo unico sull'immigrazione: «Politiche migratorie*. 1. Il Presidente del Consiglio dei Ministri, sentiti i Ministri interessati, il Consiglio nazionale dell'economia e del lavoro, la Conferenza permanente per i rapporti tra lo Stato, le regioni e le province autonome di Trento e di Bolzano, la Conferenza Stato-città e autonomie locali, gli enti e le associazioni nazionali maggiormente attivi nell'assistenza e nell'integrazione degli immigrati e le *organizzazioni dei lavoratori e dei datori di lavoro maggiormente rappresentative sul piano nazionale*, predispone ogni tre anni salva la necessità di un termine più breve il documento programmatico relativo alla politica dell'immigrazione e degli stranieri nel territorio dello Stato, che è approvato dal Governo e trasmesso al Parlamento. [...] 3. Il documento individua [...] i criteri generali per la definizione dei flussi di ingresso nel territorio dello Stato [...]. 4. Con decreto del Presidente del Consiglio dei Ministri [...] sono annualmente definite, entro il termine del 30 novembre dell'anno precedente a quello di riferimento del decreto, sulla base dei criteri generali individuati nel documento programmatico, *le quote massime di stranieri da ammettere nel territorio dello Stato per lavoro subordinato, anche per esigenze di carattere stagionale, e per lavoro autonomo, tenuto conto dei ricongiungimenti familiari e delle misure di protezione temporanea eventualmente disposte ai sensi dell'articolo 20*» (corsivi miei).

¹³ L'importanza della manodopera immigrata in Italia è confermata da Unioncamere, che in un comunicato stampa del 2009 stima l'apporto all'economia recato dai lavoratori stranieri vicino al 10% del P.I.L. Si veda il comunicato stampa all'URL http://www.unioncamere.gov.it/index.php?option=com_content&task=view&id=725&Itemid=130. Nel gennaio 2011, inoltre, il sito della Confederazione nazionale dell'artigianato e della piccola e media impresa ha pubblicato un articolo nel quale si rende conto di una stima della Camera di commercio di Milano secondo la quale negli ultimi dieci anni senza gli immigrati ci sarebbero state 285.000 imprese (ben il 62%) in meno. Si veda <http://www.cna.it/Primo-Piano/Senza-stranieri-285mila-imprese-in-meno>.

¹⁴ In Italia, ad esempio, come è noto, dal 2009, a seguito di un discusso accordo bilaterale con la Libia, il Governo ha disposto il pattugliamento delle coste per il respingimento in mare dei barconi di immigrati che, in condizioni disumane e a rischio della vita, tentano di raggiungere illegalmente le coste dello stato. Respingimento che si pone in contrasto, tra l'altro, con il principio internazionale di *non-refoulement*. Si veda, ad esempio, A. Terrasi [2009] e A. Del Guercio [2009]. Sono tristemente note, inoltre, le condizioni in cui gli immigrati possono essere trattenuti (anche fino ad un anno) nei Centri di identificazione ed espulsione (Cie, ex Ctp) in attesa di essere espulsi, condizioni che violano alcuni dei più elementari diritti fondamentali riconosciuti a livello (inter)nazionale. Sul punto si veda il rapporto del gennaio 2010 di Medici senza frontiere all'URL http://www.medicisenzafrontiere.it/Immagini/file/pubblicazioni/ITA_sommario_aldila_muro.pdf. Si veda inoltre A. Sciarba [2009]. Ma soprattutto, con la legge n. 94/2009, parte del cosiddetto "pacchetto sicurezza", è stato introdotto nel Testo unico sull'immigrazione l'art. 10-bis che istituisce il reato di immigrazione irregolare: «*Ingresso e soggiorno illegale nel territorio dello Stato - 1*. Salvo che il fatto costituisca più grave reato, lo straniero che fa ingresso ovvero si trattiene nel territorio dello Stato, in violazione delle disposizioni del presente testo unico nonché di quelle di cui all'articolo 1 della legge 28 maggio 2007, n. 68, è punito con l'ammenda da 5.000 a 10.000 euro [...]». Sempre nell'ambito del

In termini generali, il nesso tra immigrazione irregolare ed economia è stato messo in evidenza, ad esempio, dal sociologo Ambrosini che ha sottolineato come in Italia e negli altri paesi dell'Europa meridionale si riscontrino due tendenze contrastanti: la tendenza, emersa negli ultimi 15-20 anni, ad attingere alla manodopera degli immigrati per soddisfare le esigenze del sistema economico, e la tendenza, affermata più di recente, ad applicare severe restrizioni alla mobilità della manodopera proveniente da paesi extracomunitari. Così, evidenzia Ambrosini, «la risultante della sfasatura tra restrizioni politiche alla mobilità del lavoro e domanda economica di manodopera è la formazione di bacini più o meno ampi di immigrazione irregolare, inserita negli interstizi delle economie [sommerse] dei Paesi riceventi»¹⁵. Bloccati nel mercato del lavoro nero, i lavoratori migranti sono quindi generalmente in una situazione precaria, soggetti a sfruttamento e privi di diritti.

Ma lo sfruttamento dei lavoratori migranti non è un fenomeno che riguardi solo gli immigrati irregolari. Tra gli immigrati coinvolti nella protesta di Rosarno, ad esempio, come si è detto, ben il 70% era in possesso di regolare permesso di soggiorno. Di nuovo, la spiegazione è da ricercare nelle norme statali che regolano i fenomeni migratori. Sembra infatti che, come denuncia Ricca, «[s]pesso [...] le clausole di accesso [degli immigrati] [siano] confezionate appositamente per creare situazioni di subalternità»¹⁶. In Italia, ad esempio, chiunque intenda immigrare per ragioni di lavoro subordinato si vede vincolato dal legame inscindibile tra permesso di soggiorno e contratto di lavoro¹⁷. Il Testo unico sull'immigrazione prevede, infatti, che il permesso di soggiorno possa essere rilasciato a chi intenda lavorare alle dipendenze di un'impresa di qualsiasi tipo solo a seguito della stipula di un "contratto di soggiorno per lavoro subordinato" tra il datore di lavoro e il lavoratore migrante¹⁸. Poiché il permesso di soggiorno deve essere richiesto entro otto giorni lavorativi dall'ingresso

“pacchetto sicurezza”, infine, la legge 125/2008 aveva introdotto anche la circostanza aggravante dell'immigrazione clandestina, aggiungendola all'elenco delle aggravanti comuni previste dall'art. 61 del Codice penale. Con sentenza n. 249/2009 la Corte costituzionale ha però dichiarato illegittimità di questa aggravante per violazione del principio di eguaglianza sancito dall'articolo 3 della Costituzione e del principio di offensività sancito dall'articolo 25 secondo comma della Costituzione. La stessa Corte ha invece ritenuto non fondate le questioni di illegittimità costituzionale sollevate in riferimento al reato di immigrazione clandestina. Si veda in proposito la sentenza n. 250/2010.

¹⁵ M. Ambrosini [2009, p. 116].

¹⁶ M. Ricca [2010, p. 539].

¹⁷ Sono piuttosto esigenti comunque, almeno in Italia, anche i requisiti per la concessione del permesso di soggiorno per lavoro autonomo, nonostante, come si è visto alla nota 13 di questo paragrafo, le imprese di cui sono titolari immigrati diano un notevole contributo all'economia nazionale. Si veda in proposito l'articolo 26 del Testo unico sull'immigrazione.

¹⁸ Si veda il Testo unico sull'immigrazione, art. 5, comma 3-bis e art 5-bis.

nel territorio dello stato (ingresso che deve avvenire con visto regolarmente rilasciato dal Consolato italiano nello stato di provenienza dello straniero), ne deriva che il contratto di soggiorno per lavoro subordinato deve essere concluso entro questa scadenza. È evidente, tuttavia, che, soprattutto in un periodo di forte crisi economica come quello attuale, questa condizione è praticamente impossibile da soddisfare a meno che, cosa assai improbabile, l'immigrato non abbia già un posto di lavoro assicurato prima di entrare in Italia¹⁹. Il Testo unico sull'immigrazione prevede, inoltre, che il permesso di soggiorno non possa essere rilasciato o rinnovato, e se già concesso debba essere revocato, quando vengano a mancare i requisiti per l'ingresso o il soggiorno nel territorio italiano²⁰, requisiti tra i quali rientra, nel caso in questione, il contratto di lavoro. Citando nuovamente Ricca, si può affermare quindi quanto segue:

«Perché l'immigrato sia socialmente e giuridicamente uguale deve poter avere un lavoro come tutti gli altri, come gli autoctoni. Senonché, per potervi aspirare, deve già godere della condizione di immigrato legittimo, cioè essere titolare di una posizione lavorativa riconosciuta e garantita dal diritto. Senza di essa non è legittimato a permanere sul territorio dello stato. L'infido circuito è pronto a chiudersi così con il lavoro sottopagato o con l'espulsione. La legislazione sull'accesso crea le condizioni perché possa consumarsi il ricatto sociale, perché gli immigrati siano posti sotto scacco di fronte alle offerte di lavoro, a qualsiasi offerta di lavoro»²¹.

Così, il sistema di regolamentazione dei flussi migratori, la sottile linea di confine tra immigrazione legale e illegale e, laddove sia prevista, la criminalizzazione dell'immigrazione irregolare contribuiscono a rendere i migranti delle “non-persone”²²: contribuiscono a renderli, cioè, soggetti i cui diritti, come lavoratori e come persone, sono sistematicamente violati o, in certi casi, nemmeno riconosciuti.

¹⁹ Si tenga conto, in aggiunta, che, ai sensi dell'art. 5-bis del Testo unico sull'immigrazione: «1. Il contratto di soggiorno per lavoro subordinato stipulato fra un datore di lavoro italiano o straniero regolarmente soggiornante in Italia e un prestatore di lavoro, cittadino di uno Stato non appartenente all'Unione europea o apolide, contiene: a) la garanzia da parte del datore di lavoro della disponibilità di un alloggio per il lavoratore che rientri nei parametri minimi previsti dalla legge per gli alloggi di edilizia residenziale pubblica; b) l'impegno al pagamento da parte del datore di lavoro delle spese di viaggio per il rientro del lavoratore nel Paese di provenienza. 2. Non costituisce titolo valido per il rilascio del permesso di soggiorno il contratto che non contenga le dichiarazioni di cui alle lettere a) e b) del comma 1».

²⁰ Si veda il Testo unico sull'immigrazione, art. 5, comma 5.

²¹ M. Ricca [2010, p. 539].

²² Si veda A. Dal Lago [1999, Capitolo 6.].

3.1.2. Identità culturale, integrazione e libertà di religione: il *referendum* svizzero sui minareti

Il 29 novembre 2009 i cittadini della Svizzera sono stati chiamati al voto per decidere se introdurre nella Costituzione federale un esplicito divieto di edificare minareti sul territorio statale. La consultazione referendaria, promossa con un'iniziativa popolare²³ dal comitato "Contro l'edificazione dei minareti", aveva ad oggetto il seguente quesito: «La Costituzione federale del 18 aprile 1999 è modificata come segue: *Art 72 cpv. 3 (nuovo)* - 3. L'edificazione dei minareti è vietata». La riforma della Costituzione è stata approvata con oltre il 57 % di voti favorevoli e il "sì" ha vinto in 22 Cantoni su 26²⁴.

Il comitato che ha promosso l'iniziativa l'ha giustificata e difesa agitando lo spettro di un'imminente "islamizzazione" della Svizzera, in un'Europa nella quale «sempre più musulmani si distanziano a scopo dimostrativo dalla cultura dello Stato ospite, arrivando addirittura ad esigere dei privilegi giuridici»²⁵. In questa prospettiva, offrendo un esempio paradigmatico di quello che Balibar ha definito "feticismo dei simboli"²⁶, il comitato ha individuato nel minareto il segno esteriore di un conflitto politico-culturale tra le contrapposte istanze identitarie dei cittadini svizzeri e degli immigrati musulmani. Afferma infatti il comitato: «Il minareto come edificio non ha alcun carattere religioso; non viene neppure menzionato né nel Corano, né in altri scritti sacri dell'Islam. Il minareto è [piuttosto] il simbolo di quella rivendicazione di

²³ La possibilità di procedere alla revisione parziale della Costituzione federale attraverso un *referendum* promosso con iniziativa popolare è prevista dall'art. 139 della Costituzione stessa. Tale articolo, rubricato «Iniziativa popolare per la revisione parziale della Costituzione federale», ha il seguente tenore letterale: «1. 100.000 aventi diritto di voto possono chiedere la revisione parziale della Costituzione entro diciotto mesi dalla pubblicazione ufficiale della relativa iniziativa. 2. L'iniziativa popolare per la revisione parziale della Costituzione può essere formulata come proposta generica o progetto elaborato. 3. Se l'iniziativa viola il principio dell'unità della forma o della materia o disposizioni cogenti del diritto internazionale, l'Assemblea federale la dichiara nulla in tutto o in parte. 4. Se condivide un'iniziativa presentata in forma di proposta generica, l'Assemblea federale elabora la revisione parziale nel senso dell'iniziativa e la sottopone al voto del Popolo e dei Cantoni. Se respinge l'iniziativa, la sottopone al Popolo; il Popolo decide se darle seguito. Se il Popolo approva l'iniziativa, l'Assemblea federale elabora il progetto proposto nell'iniziativa. 5. L'iniziativa presentata in forma di progetto elaborato è sottoposta al voto del Popolo e dei Cantoni. L'Assemblea federale ne raccomanda l'accettazione o il rifiuto. Può contrapporre un controprogetto». Nel caso in questione è stato presentato un progetto elaborato. L'Assemblea federale non ha presentato alcun controprogetto e, su parere del Consiglio federale, ha raccomandato al popolo di respingere l'iniziativa.

²⁴ È stata così raggiunta la doppia maggioranza, quella cioè del popolo e dei Cantoni, richiesta dall'art. 140, cpv. 1 della Costituzione, e quindi la revisione costituzionale entra in vigore nonostante la posizione contraria del Governo e del Parlamento. Si veda in proposito A. Jovinelli [2008] e [2010].

²⁵ Con queste parole inizia il paragrafo 7 (intitolato *Il minareto nel contesto del dibattito sull'islamizzazione*) dell'*Argomentario breve sull'iniziativa contro i minareti*, disponibile all'URL http://www.minareti.ch/pdf/Argomentario_breve.pdf.

²⁶ E. Balibar [2010].

potere che, in nome della libertà di religione, nega i diritti fondamentali agli altri - ad esempio l'uguaglianza davanti alla legge di tutti, quindi di ambedue i sessi - mettendosi con ciò in contraddizione con "la Costituzione" e con l'ordine legale della Svizzera»²⁷.

Il comitato ha individuato, inoltre, nel divieto di edificare minareti un segnale forte della volontà della Svizzera di rimanere fedele alla propria identità e ai propri valori, nonché una spinta altrettanto forte all'integrazione degli immigrati musulmani. Si è affermato, infatti, che «non solo il minareto, ma anche il suo divieto esprime un simbolismo: esso dimostra inequivocabilmente ai musulmani che in Svizzera non si tollera alcuna rivendicazione di potere da parte di minoranze religiose»²⁸. E ancora, si è sostenuto che, «con il divieto di edificare minareti richiesto dall'iniziativa, si [sarebbe ottenuta] la garanzia che l'ordine sociale e legale inscritti nella Costituzione [mantenessero] nel tempo in Svizzera la più assoluta validità [e] si [sarebbe respinto] così qualsiasi tentativo di certi ambienti islamici di introdurre anche in Svizzera qualche sistema legale orientato verso la Sharia»²⁹.

L'iniziativa popolare "Contro l'edificazione dei minareti" ha suscitato numerose critiche riassunte in modo paradigmatico nel *Messaggio concernente l'iniziativa popolare "contro l'edificazione di minareti"* del Consiglio federale svizzero³⁰. In particolare, nel messaggio del Consiglio federale svizzero si denuncia che il divieto di costruire minareti rappresenta una violazione di diversi diritti fondamentali sanciti sia a livello statale nella Costituzione sia a livello internazionale in diversi trattati ratificati dalla Svizzera. A livello statale, si afferma, tale divieto viola il principio di eguaglianza giuridica e la libertà di credo e di coscienza. A livello internazionale, esso contrasta con il diritto alla libertà di pensiero, coscienza e religione e con il divieto di discriminazione sanciti nella *Convenzione europea dei diritti dell'uomo* e nel *Patto sui*

²⁷ Si veda il messaggio diffuso dal comitato all'URL <http://www.minareti.ch/01.html>.

²⁸ *Argomentario breve sull'iniziativa contro i minareti*, paragrafo 8 (*Un divieto dei minareti fortifica gli sforzi di integrazione*).

²⁹ Si veda il messaggio diffuso dal comitato all'URL <http://www.minareti.ch/01.html>.

³⁰ Come si è visto alla nota 23 di questo capitolo, ai sensi dell'articolo 139 della Costituzione federale svizzera l'Assemblea federale può dichiarare nulla l'iniziativa popolare (soltanto) qualora il quesito violi una norma cogente del diritto internazionale. Inoltre, nel caso in cui l'iniziativa sia ritenuta valida, l'Assemblea è chiamata a raccomandare ai cittadini l'accoglimento o il respingimento della riforma proposta. Va aggiunto, ora, che, affinché l'Assemblea possa disporre degli elementi necessari per decidere della validità del quesito e per formulare la propria raccomandazione, la legge prevede che il Consiglio federale rediga un parere sulla sua validità formale e sostanziale del quesito, e sugli effetti (giuridici e non solo) dell'eventuale esito positivo della consultazione referendaria. Per una sintetica ricostruzione dei meccanismi istituzionali e delle procedure in questione si vedano A. Jovinelli [2008] e [2010] e A. Baraggia [2010].

diritti civili e politici, nonché con il diritto delle minoranze al rispetto della propria cultura, sancito anch'esso nel *Patto sui diritti civili e politici* all'articolo 27³¹.

La violazione del diritto alla libertà di pensiero, di coscienza e di religione, e del diritto alla libertà di espressione, sanciti, rispettivamente, negli articoli 9 e 10 della *Convenzione europea dei diritti dell'uomo*, è stata denunciata anche dall'Assemblea parlamentare del Consiglio d'Europa che, nella risoluzione 1743/2010 *Islam, Islamism and Islamophobia in Europe*, ha preso posizione in merito al *referendum svizzero*³².

Nella risoluzione si esprime biasimo, in generale, per il fatto che «a growing number of political parties in Europe exploit and encourage fear of Islam and organise political campaigns which promote simplistic and negative stereotypes concerning Muslims in Europe and often equate Islam with extremism»³³. Inoltre, si esprime preoccupazione, in particolare, per quelle «policies and practices – by both national as well as regional and local authorities – that discriminate against Muslims and at the danger of the abuse of popular votes, initiatives and referenda to legitimise restrictions on the rights to freedom of religion and expression which are unacceptable under Articles 9 and 10 of the [European Convention on Human Rights]»³⁴. Infine, si sollecitano specificamente le autorità svizzere «to enact a moratorium on, and repeal as soon as possible, the general prohibition on the construction of minarets for mosques»³⁵.

³¹ Dopo aver preso in esame la validità formale dell'iniziativa, la compatibilità con le disposizioni cogenti del diritto internazionale, la specificità del contesto svizzero, la normativa vigente nei Paesi confinanti, il Consiglio federale svizzero ha suggerito all'Assemblea di «sottoporre [...] l'iniziativa "Contro l'edificazione dei minareti" al voto del Popolo e dei Cantoni, raccomandando di respingerla». Queste, per esteso, le conclusioni del messaggio: «L'iniziativa rispetta il principio dell'unità formale e materiale, nonché le disposizioni imperative del diritto internazionale (*ius cogens*), ed è pertanto valida. Tuttavia viola gli articoli 9 e 14 CEDU [Convenzione europea dei diritti dell'uomo] nonché gli articoli 2 e 18, e probabilmente l'articolo 27, del Patto ONU II [Patto sui diritti civili e politici]. Sebbene ciò non invalidi l'iniziativa, resta il fatto che, accettandola, la Svizzera verrebbe meno ai suoi impegni internazionali. L'iniziativa, che pretende di difendere il nostro ordinamento giuridico, è però in contrasto con alcuni valori costituzionali essenziali: il principio dell'uguaglianza giuridica (art. 8 Cost.), la libertà di credo e di coscienza (art. 15 Cost.), la garanzia della proprietà (art. 26 Cost.), il principio della proporzionalità (art. 5 cpv. 2 Cost.) e l'obbligo di rispettare il diritto internazionale (art. 5 cpv. 4 Cost)». Il testo del messaggio è consultabile all'URL <http://www.admin.ch/ch/i/ff/2008/6659.pdf>. Si noti che la definizione e l'individuazione delle norme internazionali qualificabili come *ius cogens* ha giocato un ruolo determinante nella valutazione della validità dell'iniziativa popolare, e che la nozione di *ius cogens* adottata dal Consiglio federale svizzero non è pacifica. Sul punto si vedano, ad esempio, M. Stüssi [2008] e A. Baraggia [2010].

³² Il testo ufficiale della risoluzione è reperibile online all'URL <http://assembly.coe.int/main.asp?Link=/documents/adoptedtext/ta10/eres1743.htm>.

³³ Risoluzione 1743/2010, punto 12.

³⁴ Risoluzione 1743/2010, punto 13.

³⁵ Risoluzione 1743/2010, punto 13.

Non sembra ci sia molto da aggiungere alle considerazioni espresse nel parere del Consiglio Federale Svizzero e nella risoluzione dell'Assemblea parlamentare del Consiglio d'Europa. In accordo con queste considerazioni, ampiamente condivise peraltro anche da autorevoli giuristi³⁶, sembra difficile negare che il divieto di edificazione di minareti introdotto con il *referendum* svizzero si ponga in contrasto con la libertà di religione e con il principio di non discriminazione.

Meritano qualche riflessione ulteriore, invece, le ragioni che hanno reso possibile non solo l'iniziativa che ha promosso il *referendum*, ma anche il sostegno che questa iniziativa ha trovato da parte dei cittadini svizzeri. Alcune di queste ragioni possono essere rintracciate nelle assunzioni implicite che sembrano stare alla base dell'iniziativa contro l'edificazione dei minareti. In particolare, vorrei soffermarmi sulla nozione di quella "integrazione" degli immigrati che, come si è detto, rappresenta uno dei principali obiettivi che i promotori dell'iniziativa intendevano perseguire attraverso il divieto di costruire minareti.

Il termine "integrazione" è spesso ammantato di un'aura positiva sia nei documenti statali e internazionali sia in letteratura. In realtà, però, la nozione di "integrazione" è ambigua e si presta ad essere caratterizzata in almeno due modi diversi e incompatibili.

Secondo una prima caratterizzazione, esplicitamente proposta, ad esempio, da Giménez Romero, l'integrazione è un «proceso de *adaptación mutua* de los segmentos socioculturales mediante el cual: a) la minoría se incorpora a la sociedad receptora en igualdad de condiciones, derechos, obligaciones y oportunidades con los ciudadanos autóctonos, sin que ello suponga la pérdida de sus culturas de origen; y b) la mayoría acepta e incorpora los cambios normativos, institucionales e ideológicos necesarios para que lo anterior sea posible»³⁷. In questa prospettiva, Giménez Romero colloca l'integrazione all'interno del paradigma pluralista della "interculturalità"³⁸, che

³⁶ Per una ricognizione di alcune opinioni sulla questione espresse in dottrina si vedano, ancora una volta, M. Stüssi [2008] e A. Baraggia [2010].

³⁷ C. Giménez Romero [1996, pp. 121-122, corsivo mio]. Questa prima caratterizzazione della nozione di "integrazione" potrebbe essere quella assunta dal *Migrant Integration Policy Index* redatto dal British Council e da partners di diversi stati dell'Unione europea nell'ambito di un progetto co-finanziato dall'Unione europea stessa. Il *Migrant Integration Policy Index* del 2007 (MIPEX II), partendo dal presupposto che "gli immigrati hanno bisogno di opportunità per partecipare pienamente alla vita del loro paese di residenza, senza paura di essere discriminati" misura, infatti, il livello di integrazione degli immigrati nei diversi stati europei sulla base delle politiche statali relative all'accesso al mercato del lavoro, al ricongiungimento familiare, al soggiorno di lungo periodo, alla partecipazione politica, all'accesso alla cittadinanza e all'antidiscriminazione. Sono in corso inoltre gli studi per la terza edizione del MIPEX, che sarà disponibile dal marzo 2011, nella quale saranno prese in considerazione anche le politiche statali relative all'istruzione. Si veda <http://www.integrationindex.eu/>.

³⁸ Sulla nozione di "interculturalità" si tornerà in seguito sia al § 3.1.4. sia, soprattutto, al § 4.2.1.

lui definisce come «un intento de superar algunas limitaciones del [término] anterior de “mutliculturalidad” tratando de aportar un carácter más dinámico a las relaciones interétnicas, al tiempo che se propone, más allá de una “simple” coesistenza de los distintos segmentos socioculturales presentes en una formación social dada, una situación cambiante de interrelación y mutua aceptación e interpenetración o influencia mutua»³⁹. Il paradigma pluralista dell’interculturalità si propone, in altre parole, secondo Giménez Romero, «una *nueva síntesis sociocultural*»⁴⁰.

Secondo un’altra caratterizzazione, tuttavia, l’integrazione consiste in un processo unilaterale, nel quale gli immigrati sono chiamati a fare propri non solo i valori politici, ma anche le convenzioni sociali e le tradizioni culturali ritenute proprie dello stato ospite. Così intesa, l’integrazione assume le vesti di una versione “politicamente corretta” dell’assimilazione. A denunciarlo senza mezzi termini è, tra gli altri, Zagrebelsky. Scrive, infatti, che (intesa in questo secondo senso) «l’integrazione rinvia alla dinamica tra una cultura che integra e una cultura che è integrata, cioè ad una asimmetria tra l’una, più vitale, e l’altra, meno. L’integrazionismo è così, fatalmente, l’ideologia della cultura dominante e, prima o poi, manifesta la sua vera natura, che è l’assimilazionismo»⁴¹. Assumendo questa caratterizzazione della nozione di “integrazione”, Zagrebelsky propone di abbandonarla in favore della nozione di “interazione”. Il modello della interazione, spiega Zagrebelsky avvicinandosi molto all’idea pluralista di interculturalità proposta e difesa da Giménez Romero, postula «la necessità e la capacità delle culture di entrare in rapporto, per definire se stesse [...], ma al contempo la disponibilità a costruire insieme e, eventualmente, a imparare l’una dall’altra»⁴². E ancora, postula la disponibilità a riconoscere gli altri «come controparte

³⁹ C. Giménez Romero [1996, p. 124]. Tra le ragioni che lo spingono a proporre di superare il paradigma della multiculturalità in favore di quello dell’interculturalità, Giménez Romero ne indica espressamente almeno due. La prima è la volontà di prendere le distanze dal neorazzismo differenzialista. In questa prospettiva Giménez Romero sottolinea che la sua «definición de integración [...] incluye el derecho a la diferencia y a la identidad etnocultural, tanto de la sociedad receptora como por parte de la comunidad inmigrante, pero frente al discurso neorracista e deslindándose nítidamente de él, no se parte sin más de la concepción del inmigrante como sujeto étnicamente diferenciado sino de afirmar, ante todo, su categoría de sujeto de derechos, no postulando como marco inicial el derecho a la diferencia, sino inscribiendo ése derecho en el marco más amplio de la *igualdad general de derechos*» (p. 125, corsivo nel testo). La seconda ragione per promuovere il paradigma della interculturalità è la volontà di evitare i rischi del culturalismo «que supone tener en cuenta únicamente la etnia y no la clase, los aspectos estrinsecamente culturales de la integración y no los aspectos socioeconómicos de estatuto legal, inserción laboral, reagrupación familiar, alojamiento, sanidad, educación» (pp. 125-126). Giménez Romero parla a questo proposito di una “noción multidimensional de la integración”.

⁴⁰ C. Giménez Romero [1996, p. 136, corsivo nel testo].

⁴¹ G. Zagrebelsky [2007, p. 120].

⁴² G. Zagrebelsky [2007, p. 122].

in una relazione orientata alla ricerca di soluzioni giuste ai problemi della convivenza, senza richiedere aprioristiche rinunce ai propri ideali e valori»⁴³.

Sebbene analisi come quelle di Giménez Romero e Zagrebelsky suggeriscano l'opportunità, rispettivamente, di evitare una concezione assimilazionista dell'“integrazione” o, addirittura, di abbandonare *tout court* il linguaggio dell'“integrazione” a favore di quello della “interazione”, nondimeno, sembra purtroppo che sia la tendenza a sovrapporre l'integrazione con l'assimilazione ad avere un ruolo predominante in molti degli attuali discorsi sull'immigrazione. Lo testimoniano, ad esempio, le politiche per la concessione di permessi di lungo periodo e le politiche della cittadinanza che si stanno diffondendo negli stati europei negli ultimi anni, politiche che attribuiscono un peso sempre maggiore al fatto che gli aspiranti immigrati o cittadini si conformino ai valori e alle tradizioni dello stato ospitante⁴⁴. Lo mettono in evidenza, inoltre, sia Zagrebelsky che rileva come il termine integrazione (inteso però in genere come assimilazione), «[sembri] oggi essere la parola d'ordine tra le “persone perbene”»⁴⁵, sia lo stesso Giménez Romero che si sofferma ampiamente sugli elementi di continuità tra i discorsi sull'assimilazione e i più recenti discorsi sull'integrazione degli immigrati⁴⁶.

Sicuramente è questa sovrapposizione tra integrazione e assimilazione che sta alla base dell'intera iniziativa popolare per il divieto di edificare minareti in Svizzera. Lo dimostrano in modo inequivocabile alcuni passaggi già richiamati dell'*Argomentario breve sull'iniziativa contro i minareti*, redatto dal comitato promotore del referendum⁴⁷: l'evocazione dello spettro di una islamizzazione dell'Europa, l'ostilità verso forme di riconoscimento delle differenze culturali degli immigrati, l'ossessione per la tutela dell'identità e dei valori (giuridici) svizzeri⁴⁸.

⁴³ G. Zagrebelsky [2007, p. 122].

⁴⁴ Si sinvia a questo proposito a quanto detto nell'introduzione a questo lavoro (§ 0.2.).

⁴⁵ G. Zagrebelsky [2007, p. 120].

⁴⁶ C. Giménez Romero [1996, pp. 127-130].

⁴⁷ Il testo dell'*Argomentario breve*, come si è anticipato alla nota 25 di questo capitolo, è disponibile all'URL http://www.minareti.ch/pdf/Argomentario_breve.pdf.

⁴⁸ Questa impostazione trova conferma inoltre nei manifesti affissi a ridosso del referendum per invitare alla popolazione a votare “sì”, manifesti che poco avevano a che vedere con lo specifico oggetto del referendum e che hanno suscitato molte polemiche per il loro carattere esplicitamente anti-islamico. Come spiega A. Jovinelli [2010, p. 5], il più noto di questi manifesti raffigurava, infatti, «una donna velata in primo piano, sullo sfondo di una bandiera rosso-crociata con minareti neri, missiliformi, svettanti su di essa, in un'evocativa alternanza cromatica rosso, bianco e nero». Come riporta sempre A. Jovinelli [2010, p. 6], la Commissione federale svizzera contro il razzismo ha consigliato agli esecutivi cittadini di non rilasciare l'autorizzazione per l'affissione di questi manifesti, ritenendo che essi fossero dotati di «un forte potere di suggestione in grado di veicolare alla popolazione un'immagine minacciosa dell'Islam e l'idea di un'imminente islamizzazione della [...] Confederazione [svizzera]».

Questa caratterizzazione dell'integrazione suscita però perplessità sotto almeno due profili. Sotto un primo profilo, essa non tiene conto delle critiche rivolte alla nozione essenzialista di "cultura", dando per scontato che tanto la cultura dello stato ospitante quanto le culture delle diverse comunità di immigrati siano chiaramente definite e omogenee al loro interno. Sotto un secondo profilo, la sovrapposizione tra integrazione e assimilazione può determinare il disconoscimento e/o la violazione di diritti fondamentali riconosciuti a livello (inter)nazionale a ciascun individuo (e non soltanto ai cittadini). La violazione della libertà di religione perpetrata attraverso l'introduzione del divieto costituzionale di costruire minareti in Svizzera ne è un esempio eclatante. Ma una riprova delle implicazioni negative che possono derivare dalla sovrapposizione fra la nozione di "integrazione" e quella di "assimilazione" può essere ricavata anche dall'analisi di casi e situazioni differenti e, in particolare, almeno dall'analisi di altri due casi che si prenderanno in esame nei prossimi paragrafi: quello del divieto di velo islamico integrale e quello del rapporto tra differenze culturali e diritto all'istruzione. Come si vedrà al § 4.1., inoltre, l'alternativa tra diverse caratterizzazioni della nozione di "integrazione" assume rilievo, più in generale, in relazione alla scelta tra diversi modelli di convivenza tra persone di culture diverse all'interno di uno stesso stato.

3.1.3. Divieto del velo integrale: una tendenza europea

La questione del velo islamico è da lungo tempo oggetto di discussione in diversi stati europei e non solo. In particolare in Francia, dove almeno a partire dal 1994 il cosiddetto "*affaire du foulard*" ha suscitato numerose discussioni⁴⁹, le polemiche si sono riaccese quando, nel 2004, è stata approvata una legge che vieta di indossare simboli religiosi nelle scuole⁵⁰. Ma anche in Germania la Corte costituzionale si è pronunciata nel 2003 sul caso di un'insegnante alla quale era stata negata l'assunzione in una scuola pubblica perché aveva dichiarato di voler indossare il velo in classe⁵¹. E addirittura in Turchia, dove è vietato indossare il velo nelle istituzioni pubbliche, si sono avuti casi problematici giunti fino alla *Corte europea dei diritti dell'uomo*⁵². Nondimeno, la questione si ripropone in termini in parte nuovi ora che il bersaglio non

⁴⁹ S. Castignone [1996], S. Benabib [2002, trad.it. 2005, capitolo 3].

⁵⁰ L. Volpp [2009]. Si veda inoltre la veemente polemica di A. Badiou [2004].

⁵¹ Si vedano, ad esempio, R. Nigro [2008], S. Alvarez [2009 b] e [2010].

⁵² Per una ricognizione delle principali pronunce della *Corte europea dei diritti dell'uomo* su questioni relative al velo islamico si veda R. Nigro [2008].

è più il *foulard*, in arabo *hijab*, che copre soltanto il capo e il collo delle donne musulmane, ma il cosiddetto velo integrale che copre anche il viso, nelle due varianti del *niqab* e del *burqa*⁵³. Se infatti le controversie relative al *hijab* sorte in Francia, Germania, Turchia come in altri paesi europei vertevano soprattutto (almeno formalmente) intorno al rapporto tra libertà di religione e laicità o neutralità dello stato, nei dibattiti parlamentari sul velo integrale hanno acquistato un peso esplicito, come si vedrà, argomenti legati soprattutto alla sicurezza pubblica, alla tutela dei valori e dell'identità nazionale e al disconoscimento di pratiche culturali patriarcali e oppressive nei confronti delle donne.

Per una ricognizione di alcuni dei più importanti provvedimenti adottati contro la pratica del velo integrale pare inevitabile prendere le mosse dal caso francese. Il 14 settembre 2010 il Parlamento francese ha infatti approvato in via definitiva una legge che vieta la “*dissimulation du visage dans l'espace public*”⁵⁴. Questa legge, che è stata dichiarata costituzionalmente legittima dal *Conseil Constitutionnel* con decisione n. 613 DC del 7 ottobre 2010, vieta di indossare abiti che nascondono il volto quando ci si trovi per strada e in luoghi aperti al pubblico o destinati a svolgere un servizio pubblico⁵⁵. L'intento di colpire specificamente la pratica del velo islamico integrale, dissimulato dalla “neutralità” della formulazione del divieto che fa genericamente riferimento ad “*une tenue destinée à dissimuler [le] visage*”, emerge chiaramente nel resoconto dei motivi (*exposé des motifs*) che precede il progetto di legge presentato dal Governo. Nel resoconto si afferma, infatti, che la pratica di indossare il velo integrale rappresenta una minaccia per i valori della libertà, dell'eguaglianza e della fraternità su cui si fonda la Repubblica francese⁵⁶. Tale pratica, si afferma, oltre a poter

⁵³ Il *niqab*, generalmente di colore nero, è composto da due parti: un fazzoletto posto sul volto che copre naso e bocca, e una sorta di mantello che copre la fronte e il capo, e scende sulle spalle fino a coprire tutto il corpo. La combinazione di questi due elementi fa sì che l'unica parte visibile del volto siano gli occhi. Il *burqa*, invece, è un unico pezzo di stoffa, generalmente azzurro, che copre interamente la donna da capo a piedi, senza lasciare scoperta alcuna parte del viso. Esiste soltanto una sorta di rete collocata all'altezza degli occhi che consente alla donna di vedere ma che impedisce di distinguere i lineamenti di chi lo indossa. A questa variante del *burqa*, tipica dell'Afghanistan, se ne aggiunge poi una seconda molto più simile ad un *niqab*. Da *hijab*, *niqab* e *burqa* va distinto il *chador*, tipico dell'Iran, che è un mantello che copre il capo della donna e scende sulle spalle fino alla vita, ma lascia scoperto il volto.

⁵⁴ Il testo della legge è online all'URL <http://www.senat.fr/leg/tas09-161.html>.

⁵⁵ L'art. 1 della legge stabilisce che «Nul ne peut, dans l'espace public, porter une tenue destinée à dissimuler son visage». L'art. 2 specifica che «Pour l'application de l'article 1er, l'espace public est constitué des voies publiques ainsi que des lieux ouverts au public ou affectés à un service public».

⁵⁶ Si veda, a questo proposito, il *Projet de Loi interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public*, p. 3: «La France n'est jamais autant elle-même, fidèle à son histoire, à sa destinée, à son image, que lorsqu'elle est unie autour des valeurs de la République : la liberté, l'égalité, la fraternité. Ces valeurs sont le socle de notre pacte social; elles garantissent la cohésion de la Nation ; elles fondent le

rappresentare in certe circostanze un pericolo per la pubblica sicurezza, «est la manifestation communautariste d'un rejet des valeurs de la République»⁵⁷.

A sostegno di queste argomentazioni, nel resoconto dei motivi si richiamano due documenti che, in senso lato, possono ritenersi parte integrante dell'*iter* preparatorio della legge: il *Rapport d'information* presentato dalla *Mission d'information sur la pratique du port du voile intégral sur le territoire national*⁵⁸, e la *Résolution sur l'attachement au respect des valeurs républicaines face au développement de pratiques radicales qui y porte atteinte*⁵⁹.

Il *Rapport d'information* è l'esito dell'indagine svolta da una commissione istituita appositamente dal Parlamento per studiare la pratica del velo integrale, verificarne la diffusione sul territorio francese ed esaminare eventuali questioni problematiche ad essa connesse. Gli argomenti contro la pratica del velo integrale formulati nel rapporto sono riassumibili come segue. In primo luogo, si sottolinea, tale pratica non poggia su fondamenti testuali espliciti e incontestabili all'interno del Corano, e, in ogni caso, non ha carattere di prescrizione obbligatoria; essa ha piuttosto origine nelle tradizioni culturali del medio oriente ed è sostenuta da interpretazioni minoritarie dei precetti islamici. In secondo luogo, si stigmatizza, il velo integrale è simbolo di istanze identitarie di stampo comunitarista e radicale, spesso legate alla corrente islamica fondamentalista del salafismo⁶⁰. In terzo luogo, si denuncia, il velo integrale è l'antitesi dei principali valori su cui si fonda la Repubblica francese: è contrario al principio di *laïcité*; è contrario alla *libertà* delle donne; è contrario all'*eguaglianza* tra i sessi; ed è contrario al principio di *fraternità*, in quanto coprire il proprio volto impedisce la comunicazione e l'interazione sociale, e si traduce quindi in un'esclusione dell'altro e nel rifiuto di "vivere insieme" (*vivre-ensemble*). Il rapporto si conclude suggerendo, tra l'altro, a) l'adozione di una risoluzione che riaffermi i valori repubblicani e condanni la pratica del velo integrale come contraria ad essi, e b)

respect de la dignité des personnes et de l'égalité entre les hommes et les femmes. Ce sont ces valeurs qui sont aujourd'hui remises en cause par le développement de la dissimulation du visage dans l'espace public, en particulier par la pratique du port du voile intégral». Il testo integrale del disegno di legge, con relativo commento, è disponibile all'URL <http://www.assemblee-nationale.fr/13/pdf/projets/pl2520.pdf>.

⁵⁷ *Projet de Loi interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public*, p. 2.

⁵⁸ La *Mission d'information* è stata istituita il 23 giugno 2009 e ha depositato il proprio rapporto il 26 gennaio 2010. Il testo integrale del rapporto, lungo oltre 600 pagine, si trova all'URL <http://www.assemblee-nationale.fr/13/pdf/rap-info/i2262.pdf>.

⁵⁹ Il testo della *Résolution* si trova all'URL <http://www.assemblee-nationale.fr/13/pdf/ta/ta0459.pdf>.

⁶⁰ Il Salafismo è una scuola di pensiero che predica il ritorno alle origini dell'Islam. Il arabo "*salaf*" significa, infatti, "antenato".

l'approvazione di una legge che assicuri la protezione delle donne vittime di costrizione e che scoraggi la diffusione di questa pratica.

Come sollecitato nel rapporto, l'11 maggio 2010 l'Assemblea nazionale ha approvato all'unanimità la *Resolution sur l'attachement au respect des valeurs républicaines* per affermare perentoriamente che considera la pratica del velo integrale contraria ai valori della Repubblica francese e che ritiene necessario mettere in atto tutti i mezzi utili ad assicurare l'effettiva protezione delle donne che sono costrette a indossare un velo integrale⁶¹. Il divieto legislativo di indossare, negli spazi pubblici, indumenti che coprono il volto è stato introdotto a distanza di poco più di un anno.

Va sottolineato, tuttavia, che sia l'adozione della risoluzione, sia la presentazione del progetto di legge da parte del Governo, sia la sua approvazione da parte del Parlamento sono avvenute nonostante il Consiglio di Stato, in un parere richiesto dallo stesso Governo, abbia affermato che un divieto *generale* di indossare il velo integrale si espone a seri rischi di censura per illegittimità costituzionale e per violazione della *Convenzione europea dei diritti dell'uomo*⁶². Censura che, almeno con riferimento alla *Convenzione europea*, è di fatto confermata, come si vedrà più avanti, dalla risoluzione 1743/2010 dell'Assemblea parlamentare del Consiglio d'Europa su *Islam, Islamism and Islamophobia in Europe*.

Il rinnovato interesse per la questione del velo islamico non è limitato, però, alla Francia, tradizionalmente fedele a politiche assimilazioniste in tema di multiculturalismo, ma ha dimensione europea. Anche altri Parlamenti nazionali, come,

⁶¹ Si veda, in particolare, il punto 5 della *Resolution*: «[L'Assemblée Nationale] estime nécessaire que tous les moyens utiles soient mis en œuvre pour assurer la protection effective des femmes qui subissent des violences ou des pressions, et notamment sont contraintes de porter un voile intégral». Si veda inoltre il punto 1: «[L'Assemblée Nationale] considère que les pratiques radicales attentatoires à la dignité et à l'égalité entre les hommes et les femmes, parmi lesquelles le port d'un voile intégral, sont contraires aux valeurs de la République». La risoluzione richiama a fondamento delle proprie affermazioni numerosi documenti tra i quali la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* del 1789, la *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* del 1948, la *Convenzione europea dei diritti dell'uomo* del 1950, la *Convenzione sull'eliminazione di ogni forma di discriminazione contro le donne* del 1979 e la *Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea* del 1950.

⁶² Si veda il parere del Consiglio di Stato all'URL http://www.conseil-etat.fr/cde/media/document/avis/etude_vi_30032010.pdf. Il Consiglio di Stato ha affermato che, da un punto di vista strettamente giuridico, né il principio di laicità, né quello della dignità della persona, né quello dell'eguaglianza tra i sessi, né infine le esigenze di pubblica sicurezza possono costituire un fondamento per un divieto di carattere generale. In particolare, in relazione alla pubblica sicurezza, si è messo in evidenza che il solo fatto di indossare il velo integrale non sempre costituisce un pericolo, e che pertanto eventuali divieti sono ammissibili solo se precisamente circostanziati. Quanto invece alla dignità della persona e all'eguaglianza, si è affermato che questi principi non sono violati nei casi in cui il velo integrale venga indossato per scelta. Su questo aspetto si tornerà in conclusione di questo paragrafo.

ad esempio, quello belga, quello italiano e quello spagnolo stanno discutendo, infatti, la possibilità introdurre un divieto di indossare il velo integrale⁶³.

Uno dei due rami del Parlamento belga, la *Chambre de Representantes de Belgique*, ha approvato il 29 aprile 2010 una proposta di legge volta a vietare tutti gli abiti che nascondono il viso (*Proposition de loi visant a interdire le port de toute vêtement cachant totalement ou de manière principale le visage*)⁶⁴. Il testo adottato prevede l'inserimento nel codice penale di un articolo 563bis, in base al quale siano puniti con un'ammenda da 15 a 25 euro e/o con la detenzione da uno a sette giorni coloro che si presentano nei luoghi accessibili al pubblico con il viso mascherato o nascosto, del tutto o in parte, in modo da non essere identificabili⁶⁵. Dopo l'approvazione, il testo è stato trasmesso immediatamente al *Sénat de Belgique* che ha deciso di esaminare a sua volta il progetto di legge secondo la procedura di "évocation" e lo ha assegnato alla Commissione giustizia⁶⁶. Ad oggi, tuttavia, la legge non è ancora stata approvata in via definitiva⁶⁷.

Sebbene l'approvazione della *Proposition de loi visant a interdire le port de toute vêtement cachant totalement ou de manière principale le visage* da parte della *Chambre de Representantes de Belgique* abbia preceduto l'adozione della legge francese, e anzi sia stata proprio la decisione belga a riportare la questione del velo islamico sulle prime pagine dei giornali di tutto il mondo, di fatto il *Rapport*

⁶³ Almeno dal 2005, il dibattito è acceso anche in Olanda, dove però è già stata più volte valutata ed esclusa l'introduzione di un divieto generale di indossare il velo integrale. Sono invece ritenuti ammissibili divieti circoscritti a specifiche situazioni o circostanze, in particolare in materia di pubblica sicurezza. Limitazioni sono inoltre previste in relazione allo svolgimento di pubblici uffici e all'interno delle istituzioni scolastiche. Un rendiconto dettagliato della situazione olandese si trova nel *Rapport d'information* francese alle pp. 77-81. Da dicembre 2010, inoltre, iniziative a favore di forme più o meno ampie di divieto del velo integrale stanno prendendo corpo, tra l'altro, anche in Svizzera e Norvegia.

⁶⁴ Il testo è online all'URL <http://www.dekamer.be/doc/flwb/pdf/52/2289/52k2289001.pdf>.

⁶⁵ Si veda il testo dell'articolo 563bis da inserirsi nel codice penale belga: «Seront punis d'une amende de quinze euros à vingt-cinq euros et d'un emprisonnement d'un jour à sept jours ou d'une de ces peines seulement, ceux qui, sauf dispositions légales contraires, se présentent dans les lieux accessibles au public le visage masqué ou dissimulé en tout ou en partie, de manière telle qu'ils ne soient pas identifiables. Toutefois, ne sont pas visés par l'alinéa 1er, ceux qui circulent dans les lieux accessibles au public le visage masqué ou dissimulé en tout ou en partie de manière telle qu'ils ne soient pas identifiables et ce, en vertu de règlements de travail ou d'une ordonnance de police à l'occasion de manifestations festives». Più in generale, si veda il testo originale della proposta di legge così come emendato e approvato dalla *Chambre de représentants de Belgique*, disponibile all'URL <http://www.lachambre.be/doc/flwb/pdf/52/2289/52k2289008.pdf>.

⁶⁶ Per una sintesi dell'iter legislativo belga si veda l'URL http://www.senate.be/www/?Mival=/index_senate&MENUID=22000&LANG=fr.

⁶⁷ Le pressioni perché si proceda sono però molto forti. Il 28 settembre 2010 è stata tra l'altro ridepositata presso *La Chambre de Représentant de Belgique* l'originaria proposta di legge con il testo emendato e già adottato il 29 aprile. Si veda l'URL <http://www.lachambre.be/doc/flwb/pdf/53/0219/53k0219001.pdf>.

d'information francese ha influenzato in modo significativo il dibattito belga. In particolare, il *Rapport d'information* è stato ripetutamente richiamato nella discussione svoltasi in Commissione e molti degli argomenti formulati in questo rapporto o nel rendiconto dei motivi che apre il disegno di legge francese sono stati ripresi e fatti propri dai parlamentari belgi anche nella discussione in Assemblea. Il richiamo ai problemi legati alla sicurezza pubblica, la denuncia della violazione dei diritti delle donne e dell'eguaglianza tra i sessi, l'importanza attribuita al “*vivre ensemble*”, e la stigmatizzazione di *niqab* e *burqa* come forme di autoesclusione volontaria dalla vita sociale, di fondamentalismo religioso e di rifiuto dei valori della società ospitante sono tutti già presenti, come si è visto, nei documenti francesi.

Sulla scia dall'attivismo francese e belga, anche il Parlamento italiano ha iniziato ad occuparsi della questione del velo integrale. Attualmente sono al vaglio della Commissione Affari Costituzionali della Camera diverse proposte di legge che hanno ad oggetto la modifica dell'articolo 5 della legge n. 152/1975 in materia di ordine pubblico⁶⁸. Questa legge, approvata per contrastare il terrorismo durante i cosiddetti “anni di piombo”, già vieta «l'uso di caschi protettivi, o di qualunque altro mezzo atto a rendere difficoltoso il riconoscimento della persona, in luogo pubblico o aperto al pubblico, senza giustificato motivo»⁶⁹. Nel dibattito italiano, quindi, a differenza che in quello francese e belga, l'argomento della sicurezza sembra svolgere il ruolo preponderante, benché non esclusivo. Il dibattito ha ad oggetto essenzialmente l'opportunità di includere *niqab* e *burqa* tra gli indumenti coperti dal divieto sancito dalla legge n. 152/1975. Si discute, in particolare, «se esistano ragioni di carattere religioso, etnico o culturale che possano essere considerate “giustificato motivo” per l'impiego di mezzi o indumenti le cui caratteristiche siano tali da rendere difficoltoso il riconoscimento della persona che li indossa»⁷⁰. In proposito si possono individuare tre orientamenti.

⁶⁸ Si tratta, precisamente, delle seguenti proposte di legge: la n. 627 del 30 aprile 2008 depositata dall'On. Binetti et al.; la n. 2422 del 6 maggio 2009 depositata dagli On. Sbai e Contento; la n. 2769 del 2 ottobre 2009 depositata dall'On. Cota et al.; la n. 3018 del 3 dicembre 2009 depositata dagli On. Mantini e Tassone; la n. 3020 del 4 dicembre 2009 depositata dagli On. Turco, Pollastrini, Corsini et al.; la n. 3205 dell'11 febbraio 2010 depositata dall'On. Vassallo et al.; la n. 3183 dell'8 febbraio 2010 depositata dall'On. Lanzillotta; la n. 3368 del 7 aprile 2010 depositata dall'On. Vaccaro et al. I testi di tutte le proposte e il resoconto delle discussioni in commissione sono *online* sul sito della Camera dei Deputati.

⁶⁹ Nel 2005, a seguito dei ripetuti episodi terroristici di matrice islamica negli Stati Uniti e in Europa, le sanzioni previste per la violazione di questo divieto sono state inasprite.

⁷⁰ Proposta di legge n. 3020, p. 2.

Un primo orientamento, nettamente maggioritario, ritiene che non sia individuabile alcun giustificato motivo per escludere *burqa* e *niqab* dal divieto posto dall'art. 5 della legge n. 152/1975⁷¹. Anzi, propone di emendare il testo della legge estendendo espressamente il divieto in essa sancito agli abiti⁷² che esprimono un'affiliazione religiosa⁷³. Le ragioni addotte da chi sostiene questa posizione sono diverse. Oltre all'immane richiamo all'ordine pubblico e alla sicurezza, si sottolinea spesso che il velo integrale non è imposto da precetti religiosi ma è una tradizione patriarcale e oppressiva nei confronti delle donne legata a forme di fanatismo ed estremismo⁷⁴. Non mancano, inoltre, riferimenti all'incompatibilità con i principi e valori fondamentali dell'ordinamento giuridico italiano⁷⁵.

⁷¹ A questo primo orientamento va, tra l'altro, il sostegno del Comitato per l'Islam italiano, istituito nel febbraio 2010 presso il Ministero dell'Interno, Comitato che si è espresso sulla questione del velo integrale in un parere inviato alla Commissione Affari Costituzionali. In questo parere si afferma che indumenti che rendano difficoltoso il riconoscimento devono essere vietati per ragioni di sicurezza, e che presunti motivi religiosi non possono costituire giustificato motivo per sottrarsi al divieto. Tanto più, si sottolinea, che *burqa* e *niqab* non sono indumenti obbligatori in base al Corano, né sono riconosciuti come tali dalla maggioranza delle scuole giuridiche islamiche. Il Comitato invita pertanto la Commissione Affari Costituzionali a "deconfessionalizzare" la materia e suggerisce di evitare ogni specifico riferimento all'Islam e alla condizione della donna musulmana.

⁷² Le formulazioni cambiano da una proposta all'altra: vi è chi propone di inserire nel testo della legge specificamente le parole "*burqa*" e "*niqab*" e vi è chi suggerisce un riferimento più generico a indumenti indossati in ragione della propria affiliazione religiosa.

⁷³ Questo orientamento riflette il clima di diffidenza diffusa, se non addirittura di ostilità, nei confronti del velo integrale che recentemente ha trovato espressione in diversi fatti di cronaca. Nel settembre 2009 è stata organizzata a Milano una manifestazione contro il *burqa* alla quale ha partecipato anche l'On. Daniela Santanché (si veda "Il Corriere della sera", 20 settembre 2009). Sempre nel settembre 2009 a Pieve di Soligo in provincia di Treviso una donna ha protestato con i proprietari di un supermercato nel quale stava facendo la spesa un'altra donna che indossava il *burqa* (si veda "la Repubblica", 24 settembre 2009). Pochi mesi più tardi, il sindaco di Codogné, un paese vicino a Pieve di Soligo, ha preso spunto dalla vicenda per emettere un'ordinanza che vieta il *burqa* in tutti i luoghi pubblici (si vedano "Il Corriere della sera" e "Il Giornale", 20 marzo 2010). I sindaci hanno il potere, infatti, di emettere ordinanze in materia di pubblica sicurezza, e, in alcuni casi, hanno effettivamente esercitato questo potere per vietare di indossare il velo integrale nel territorio del loro comune. È sulla base di una di queste ordinanze che il 3 maggio 2010 a Novara una donna è stata multata per essersi recata all'ufficio postale indossando il *burqa* (si veda La Repubblica del 3 maggio 2010). E ancora, nel settembre 2010 in una scuola materna di Sonnino in provincia di Latina alcuni genitori hanno chiesto ad una donna che accompagnava il proprio figlio indossando il *burqa* di scoprirsi il volto nell'atrio della scuola per non spaventare i bambini (e per assicurare i genitori sulla sua identità), e annunciano la possibilità di promuovere una raccolta di firme per chiedere al sindaco un'ordinanza "antiburqa" (si veda "Il Corriere della sera" del 17 settembre 2010). Per quanto sempre più diffuse, ordinanze di questo tipo rimangono tuttavia controverse. A questo proposito, nella proposta di legge n. 3020, p. 3 è stato fatto notare che, in assenza di una disciplina legislativa, si assiste a forme di "federalizzazione dei diritti" in cui «[provvedimenti] amministrativi occasionali, formulati in maniera non sempre accurata e comunque disorganica per porre rimedio a situazioni contingenti, si espongono al vaglio degli organi giudiziari che nella maggior parte dei casi, prevedibilmente, ne decretano la disapplicazione», come è avvenuto con la sentenza n. 3076/2008 del Consiglio di Stato di cui si riferirà a breve. Si noti peraltro che la preoccupazione per la frammentazione giuridica derivante dall'assenza di una disciplina legislativa nazionale è stata molte volte rimarcata anche nel dibattito belga.

⁷⁴ Si vedano le proposte di legge n. 2422, n. 3018 e n. 3183.

⁷⁵ Si vedano le proposte di legge n. 3183 e n. 3368.

Un secondo orientamento, contraddistinto da una maggiore apertura verso il rispetto delle differenze⁷⁶, propone di considerare il carattere non solo religioso ma anche etnico o culturale di determinati indumenti come giustificato motivo per indossarli in eccezione al divieto della legge n. 152/1975, a condizione che il volto rimanga scoperto e la persona sia riconoscibile⁷⁷. Si è obiettato, tuttavia, che gli indumenti che rispettano questa condizione sono già esclusi dall'ambito di applicazione del divieto legislativo.

Per questo vi è chi, esprimendo un terzo orientamento, propone di riconoscere senz'altro la libertà di indossare anche indumenti che coprono il volto, stabilendo soltanto che, «ove richiesto da un pubblico ufficiale o da un incaricato di pubblico servizio per motivate e specifiche esigenze di pubblica sicurezza, la persona deve tempestivamente consentire di essere riconosciuta mostrando il volto, al fine della momentanea identificazione»⁷⁸. I promotori di questa proposta fanno notare come il Consiglio di Stato, con sentenza n. 3076/2008, abbia già chiarito che, «pur in assenza di una previsione esplicita, è possibile far rientrare tra i giustificati motivi che consentono di coprire il volto anche quello religioso o culturale»⁷⁹. Piuttosto che vietare l'uso di *niqab* e *burqa*, si sottolinea, si dovrebbe: a) rispettare la libera scelta di chi li indossa volontariamente, b) agire attraverso strumenti educativi e di socializzazione per rendere consapevoli dei loro diritti le donne che vivano in condizioni di soggezione e oppressione, e c) applicare con puntualità e severità le

⁷⁶ Gli argomenti impiegati nelle proposte n. 627 e n. 3020, che esprimono questo orientamento, fanno riferimento al pluralismo dei valori, all'attenzione a sensibilità religiose e culturali differenti che caratterizzano una società italiana sempre più multiculturale, al principio di eguaglianza, e alla libertà di religione.

⁷⁷ Si propone quindi di prevedere espressamente che gli indumenti indossati per ragioni di natura religiosa, etnica o culturale non rientrano nel divieto sancito dalla legge a condizione che il volto rimanga scoperto. La proposta di legge n. 3020, p. 1 precisa, inoltre, che oggetto del dibattito è come «regolamentare l'impiego di indumenti indossati *in conseguenza di libera scelta*» (corsivo mio).

⁷⁸ Si veda la proposta di legge n. 3205.

⁷⁹ Proposta di legge n. 3205, p. 2. In effetti, la sentenza n. 3076/2008 del Consiglio di Stato afferma che «la *ratio* [dell'art. 5 della legge 152/1975], diretta alla tutela dell'ordine pubblico, è quella di evitare che l'utilizzo di caschi o di altri mezzi possa avvenire con la finalità di evitare il riconoscimento» e che, poiché il velo integrale «generalmente non è diretto ad evitare il riconoscimento, ma costituisce attuazione di una tradizione di determinate popolazioni e culture», il suo utilizzo non può ritenersi automaticamente vietato ai sensi della norma in questione. Per questo, il Consiglio di Stato conclude affermando quanto segue: «Il citato art. 5 consente nel nostro ordinamento che una persona indossi il velo per motivi religiosi o culturali; le esigenze di pubblica sicurezza sono soddisfatte dal divieto di utilizzo in occasione di manifestazioni e dall'obbligo per tali persone di sottoporsi all'identificazione e alla rimozione del velo, ove necessario a tal fine. Resta fermo che tale interpretazione non esclude che in determinati luoghi o da parte di specifici ordinamenti possano essere previste, anche in via amministrativa, regole comportamentali diverse incompatibili con il suddetto utilizzo, purché ovviamente trovino una ragionevole e legittima giustificazione sulla base di specifiche e settoriali esigenze».

fattispecie penali esistenti per sanzionare le ipotesi in cui il velo integrale venga imposto alle donne attraverso la coercizione.

Se in Italia non vi è un orientamento condiviso, in Spagna le divisioni sembrano ancora più radicali. Il 23 giugno 2010 il Senato spagnolo ha approvato con una risicatissima maggioranza (131 voti favorevoli e 129 contrari) una mozione che sollecita il Governo a realizzare le riforme giuridiche necessarie a proibire negli spazi pubblici, che non siano adibiti ad uso esclusivamente religioso, l'uso di indumenti e accessori che coprano quasi completamente il volto, rendendo difficile l'identificazione di chi li indossa e ostacolando la comunicazione tra gli individui⁸⁰. Presupposto della mozione, si afferma, è la convinzione che la pratica di indossare il velo integrale sia discriminatoria e lesiva della dignità e dei diritti delle donne. Solo 15 giorni più tardi, tuttavia, il Senato sembra aver impresso un sostanziale rallentamento alla corsa verso il divieto del velo integrale. Seppur di nuovo con una maggioranza stentata (126 voti favorevoli, 1 contrario e 125 astensioni) il 7 luglio 2010 è stata infatti approvata una nuova mozione per sollecitare il Governo: a) a sensibilizzare le donne musulmane in relazione ai loro diritti e ad incoraggiarle a partecipare alla vita pubblica e professionale, e b) a commissionare al Consiglio di Stato uno studio su una possibile regolamentazione dell'uso del velo integrale nella cornice del diritto vigente⁸¹.

⁸⁰ Si veda il testo della mozione http://www.senado.es/legis9/publicaciones/html/maestro/index_I0489.html: «El Senado insta al obierno a realizar las reformas legales y reglamentarias necesarias para prohibir el uso en espacios o acontecimientos públicos que no tengan una finalidad estrictamente religiosa, de vestimentas o accesorios en el atuendo que provoquen que el rostro quede completamente cubierto y dificulten así la identificación y la comunicación visual, al suponer esta práctica una discriminación contraria a la dignidad de las personas y lesionar la igualdad real y efectiva de los hombres y las mujeres». Si veda inoltre il dibattito che ha preceduto l'approvazione all'URL http://www.senado.es/legis9/publicaciones/html/maestro/index_PS0085.html.

⁸¹ Si veda il testo della mozione all'URL http://www.senado.es/legis9/publicaciones/html/maestro/index_I0493.html : «1. El Senado, tal y como ya ha señalado la Asamblea Parlamentaria del Consejo de Europa, manifiesta que la utilización del velo integral por parte de las mujeres, se percibe mayoritariamente como un símbolo de sumisión de las mujeres a los hombres, porque además les impide toda autonomía personal y económica, lo cual sería contrario a las leyes de igualdad y a la propia Constitución. En este sentido, el Senado resalta que ninguna mujer debería ser obligada a cubrir su rostro por su comunidad o su familia, lo cual configuraría un acto de opresión o de violencia física o psíquica que debería ser prohibido, ya que constituye un delito tipificado por la Ley. 2. El Senado insta al Gobierno a sensibilizar a las mujeres musulmanas sobre sus derechos así como a sus familiares y comunidades, y las anima a participar en la vida pública y profesional. 3. Así mismo, insta al Gobierno a solicitar al Consejo de Estado un estudio acerca de la regulación de la utilización del velo integral, en el marco del ordenamiento jurídico vigente». Si veda inoltre il dibattito che ha preceduto l'approvazione all'URL http://www.senado.es/legis9/publicaciones/html/maestro/index_PS0087.html

A differire rispetto alla mozione precedente non sono le premesse: anche in questo caso si puntualizza, infatti, che l'uso del velo integrale è una violazione dei diritti delle donne, è contrario al principio di eguaglianza tra i sessi e, si aggiunge, può porre problemi di sicurezza. Ciò che cambia radicalmente, però, sono gli strumenti ritenuti opportuni per affrontare la questione. Da un lato si afferma, infatti, che la regolamentazione dell'uso del velo integrale, oltre a prevedere divieti, deve concentrarsi anche sulla formazione, sull'educazione e sulla sensibilizzazione dei soggetti coinvolti. Dall'altro, si sottolinea l'importanza di uno studio specifico, mirato sulla situazione e sull'ordinamento giuridico spagnolo, nella convinzione che, in relazione a questioni tanto delicate, fonte di grande confusione e di profonda inquietudine, non ci sia niente di peggio che basarsi sull'emulazione di soluzioni adottate da ordinamenti giuridici differenti⁸².

Nei dibattiti parlamentari dei diversi stati presi in esame ritornano grosso modo gli stessi argomenti (sicurezza, tutela dell'identità nazionale, lotta al fanatismo e all'integralismo religioso, tutela della dignità e dei diritti delle donne, promozione dell'integrazione all'interno di società multiculturali) anche se di volta in volta viene attribuito loro un peso non equivalente⁸³.

Questi argomenti possono essere raccolti approssimativamente in due gruppi. Ad un primo gruppo possono essere ricondotti gli argomenti che, individuando nel velo integrale un simbolo di fanatismo religioso e di ostilità nei confronti della civiltà occidentale, riconoscono nel suo divieto uno strumento per favorire l'integrazione degli immigrati e tutelare i valori costitutivi della propria identità nazionale. In relazione a questo gruppo di argomenti sembrano entrare in gioco forme di islamofobia e di ostilità nei confronti della diversità che, in accordo con quella concezione assimilazionista dell'integrazione che si è criticata nel paragrafo precedente, sfociano nella volontà di cancellare differenze che vengono percepite come una minaccia per la propria identità. Sono questi gli argomenti che scaturiscono più direttamente dall'"ossessione identitaria" alla quale si è più volte fatto riferimento.

Al secondo gruppo possono essere ricondotti, invece, gli argomenti che insistono sulla tutela dei diritti delle donne. Tra questi si distingue, in particolare, l'argomento che denuncia la violazione della libertà di scelta della donna.

⁸² Si veda l'intervento di presentazione della mozione da parte della senatrice Candini I Puig nel resoconto del dibattito in senato, p. 4684.

⁸³ Per un'ampia ricognizione e una critica puntuale degli argomenti utilizzati per contrastare la pratica del velo integrale si veda N. Bakht [2010].

La questione dell'autonomia delle donne nel decidere del proprio abbigliamento è da tempo oggetto di discussione all'interno dei movimenti femministi nel mondo islamico. Come riporta Pepicelli, infatti, già agli inizi del novecento si confrontavano almeno due posizioni contrapposte: da un lato si raccomandava l'abolizione del velo che copriva il volto, dall'altro si ribatteva che «gli uomini non potevano dire alle donne come vestirsi, viste anche le difficoltà che le donne del tempo dovevano affrontare per potersi affermare sulla scena pubblica. Velarsi o meno doveva quindi essere una scelta esclusiva delle donne, in quanto le riguardava in prima persona»⁸⁴.

Le posizioni contrapposte richiamate da Pepicelli rappresentano i poli opposti di un dibattito che oggi continua a riproporsi in termini molto accesi, in dottrina come a livello politico e giuridico. La questione della libertà delle donne di scegliere il proprio abbigliamento è stata sollevata, infatti, non solo in relazione ai diversi dibattiti parlamentari presi in esame nelle pagine precedenti, ma anche nella già citata risoluzione 1743/2010 dell'Assemblea parlamentare del Consiglio d'Europa su *Islam, Islamism and Islamophobia in Europe*. Nella risoluzione si afferma che nessuna donna può essere costretta ad indossare *niqab* o *burqa* contro la sua volontà, e che eventuali restrizioni alla pratica di indossare il velo integrale sono compatibili con il diritto alla libertà di religione sancito dall'articolo 9 della *Convenzione europea dei diritti dell'uomo* «where necessary in a democratic society, in particular for security purposes or where public or professional functions of individuals require their religious neutrality or that their face can be seen»⁸⁵. Nondimeno, al tempo stesso, si afferma anche che «a general prohibition of wearing the *burqa* and the *niqab* would deny women who freely desire to do so their right to cover their face»⁸⁶.

Le posizioni contrapposte di cui rende conto Pepicelli sono il fulcro, inoltre, anche del dibattito filosofico sulla condizione delle donne in relazione alla pratica del velo

⁸⁴ R. Pepicelli [2010, pp. 35-36].

⁸⁵ Risoluzione 1743/2010, punto 16.

⁸⁶ Risoluzione 1743/2010, punto 16. Al successivo punto 17, la risoluzione si preoccupa inoltre, delle conseguenze negative che potrebbero derivare alle donne dall'imposizione di un divieto a indossare il velo integrale: «[A] general prohibition might have the adverse effect of generating family and community pressure on Muslim women to stay at home and confine themselves to contacts with other women. Muslim women could be further excluded if they were to leave educational institutions, stay away from public places and abandon work outside their communities, in order not to break with their family tradition. Therefore, the Assembly calls on member states to develop targeted policies intended to raise Muslim women's awareness of their rights, help them to take part in public life and offer them equal opportunities to pursue a professional life and gain social and economic independence. In this respect, the education of young Muslim women as well as of their parents and families is crucial. It is especially necessary to remove all forms of discrimination against girls and to develop education on gender equality, without stereotypes and at all levels of the education system»

integrale e, più in generale, in relazione alla sopravvivenza di pratiche culturali patriarcali. Coloro che criticano la pratica del velo integrale e ne sollecitano la messa al bando la considerano senz'altro una forma di oppressione, senza tenere troppo conto della possibilità che alcune donne possano scegliere liberamente di conformarvisi. Anzi, sembrano presupporre che, in contesti culturali patriarcali, le donne, condizionate dall'ambiente, non possano essere in grado di compiere scelte autonome in merito al proprio bene. Di questa posizione, provocatoriamente sostenuta da Okin nel saggio *Is Multiculturalism Bad for Women?*, è un esempio paradigmatico il *Rapport d'information* francese là dove, pur riconoscendo che in alcuni casi sono le donne stesse a rivendicare di indossare il velo integrale per scelta, si riferisce a queste ipotesi come a forme di "schiavitù volontaria" e si affida alle parole del sociologo Abdennour Bidar per sostenere che, talvolta, gli individui credono di aver scelto liberamente quando invece il loro comportamento nasce dall'introiezione di pressioni che provengono dall'esterno⁸⁷.

C'è però chi critica questa posizione ritenendola paternalistica⁸⁸ e rivendica la libertà di ogni individuo di decidere autonomamente se accettare le proprie tradizioni culturali e se conformarvisi. Alcuni esempi di queste critiche si possono trovare nei commenti al citato saggio di Okin⁸⁹. Dura, ad esempio, la critica di al-Hibri al "femminismo patriarcale dell'Occidente", che, per la sua intolleranza verso qualunque cultura in contrasto con il proprio sistema di valori, rischia di diventare per le donne altrettanto oppressivo delle culture dalle quali le si vuole salvare⁹⁰. E ancora,

⁸⁷ Non solo. Laddove non se ne metta in dubbio l'autenticità, si tende comunque a screditare la scelta di indossare il velo integrale, qualificandola o come una forma di fanatismo religioso o come una forma di rifiuto dei valori della società circostante (*Rapport d'information*, pp. 43-47). In ogni caso, le donne che indossano il velo integrale per scelta sono considerate una minoranza rispetto a quelle che lo fanno per conformismo indotto dal peso del condizionamento ambientale, o addirittura sotto costrizione violenta. A quest'ultimo proposito si veda in particolare il *Rapport d'information* p. 42 là dove è scritto: «Les membres de la mission ont été frappés par le discours de plusieurs jeunes femmes auditionnées ou qui se sont exprimées dans les médias revendiquant le port du voile intégral comme ressortissant de leur libre arbitre. Sans remettre en cause la sincérité de ces témoignages ni mésestimer leur valeur, la mission d'information a reçu ces paroles comme un point de vue éminemment personnel et ne reflétant pas nécessairement le vécu de toutes les femmes portant le voile intégral» (corsivo mio).

⁸⁸ Sulla nozione di "paternalismo" si veda E. Diciotti [2005]. Contro le critiche radicali al paternalismo e sui limiti del "diritto a sbagliare" si veda E. Garzón Valdés [2005].

⁸⁹ Diversi commenti al saggio di Okin sono stati pubblicati sulla "Boston Review" e in seguito raccolti in un volume collettaneo, insieme al saggio oggetto di critica e alla replica della stessa Okin. Si veda J. Cohen, M. Howard, M.C. Nussbaum (eds.) [1999, trad. it. 2007]. Si veda in proposito P. Parolari [2008 a].

⁹⁰ A.Y. al-Hibri [1999, trad. it. 2007, pp. 41-48]. Per una critica dell'idea che le donne debbano essere "salvate" dalla propria cultura si veda, inoltre, L. Abu-Lughod [2002]. A partire da una critica della retorica della liberazione delle donne afgane dal *burqa*, definita una riedizione del "femminismo coloniale" (paternalista e convinto della superiorità della cultura occidentale), Abu-Lughod chiede

addirittura sferzante – e a tratti discutibile per il suo estremismo – la posizione di Gilman, il quale accusa Okin di distinguere ciò che è normale e ciò che è repressivo sulla base della sua idea di ciò che è accettabile, e di arrogarsi il diritto di parlare a nome di altre donne arbitrariamente ritenute vittime di falsa coscienza⁹¹. Con toni più moderati e con argomenti più interessanti, anche Parekh invita a non pensare che chi non condivide le nostre idee sul proprio benessere sia, per ciò stesso, sempre una “vittima fuorviata dell’indottrinamento”⁹².

Le accuse di paternalismo rivolte a coloro che sollecitano un divieto di indossare il velo integrale rinviano al problema, assai discusso e controverso, delle condizioni alle quali le scelte individuali possano ritenersi autonome. A questo tema, oggetto di amplissima letteratura non solo in filosofia (politica e, soprattutto, morale) ma anche in sociologia e psicologia, si dedicherà una riflessione specifica seppur inevitabilmente parziale, al 3.2.2. Nondimeno, è opportuno cominciare fin d’ora a introdurre qualche interrogativo in merito alle condizioni alle quali si possa ritenere rispettata la libertà delle donne in relazione alla scelta di conformarsi alle tradizioni più oppressive della loro cultura. In particolare, è opportuno chiedersi se si possa davvero dare automaticamente per scontato che le donne che difendono pratiche e tradizioni patriarcali siano vittime di falsa coscienza, e che le loro preferenze siano meramente “adattive”⁹³. E ancora, come sottolinea Nussbaum, è opportuno chiedersi quale sia il giusto compromesso tra un “utilitarismo” che prende come criterio guida delle scelte sociali le preferenze individuali assunte come autentiche *sic et simpliciter* (o tuttalpiù il rispetto dei cosiddetti “desideri informati”), e un “platonismo” che, considerando le preferenze del tutto irrilevanti rispetto all’individuazione di ciò che è giusto e buono, finisce con il negare il rispetto dovuto ad ogni essere umano in quanto essere dotato di razionalità pratica⁹⁴.

provocatoriamente «Can we only free Afghan women to be like us or might we have to recognize that even after “liberation” from the Taliban they might want different things than we would want for them?» (p. 787).

⁹¹ S.L. Gilman [1997, ried 1999, trad. it. 2007, pp. 57-63].

⁹² B. Parekh [1997, ried 1999, trad. it. 2007, pp. 75-81].

⁹³ La nozione, proposta e discussa da J. Elster [1983], individua il meccanismo mediante il quale la formazione delle preferenze individuali è determinata da un adeguamento passivo e inconscio alle possibilità offerte dal contesto. Si rinvia a questo proposito al § 3.2.2.

⁹⁴ M.C. Nussbaum [2000, trad. it. 2001].

3.1.4. Differenze culturali e diritto all'istruzione

Il venir meno della tendenziale omogeneità linguistica e culturale degli studenti negli stati (di recente) immigrazione sollecita una riflessione su come le differenze culturali possano e/o debbano incidere sulle forme e i modi in cui garantire a tutti il diritto all'istruzione in condizioni di eguaglianza. Ci si chiede, in primo luogo, se le differenze culturali debbano avere rilevanza e, in secondo luogo, nel caso si risponda affermativamente alla prima domanda, come si possa garantire a tutti il diritto all'istruzione in condizioni di eguaglianza valorizzando al tempo stesso le differenze culturali degli studenti.

Quanto alla prima domanda, citando Diciotti, la questione può essere formulata in questi termini «[è] bene o giusto che [studenti] appartenenti a culture diverse ricevano forme di istruzione diverse, per contenuti e metodi di insegnamento, allo scopo di garantire loro una formazione coerente con le loro specificità culturali: lingua, religione, tradizioni, concezioni del bene, ecc.»⁹⁵. A questa domanda, afferma Diciotti, una “dottrina multiculturalista dell'istruzione” darebbe senz'altro una risposta affermativa.

In effetti, molti fautori del multiculturalismo rivendicano misure che consentano di conservare e valorizzare le diverse identità culturali⁹⁶. Gli strumenti individuati a tal fine sono differenti e pongono diversi ordini di problemi⁹⁷. Semplificando, si può distinguere tra strumenti che mirano a garantire ai membri di gruppi etno-culturali e religiosi forme di istruzione “separata” e strumenti che, invece, intendono garantire il rispetto delle diverse identità culturali all'interno delle scuole pubbliche. Quanto al

⁹⁵ E. Diciotti [2007, p. 189].

⁹⁶ A questo proposito R. Reich [2003] scrive: «Multicultural theorists unite in the conviction that a blanket reliance on difference-blind individual rights and public institutions does not suffice for justice when considering the inevitable partiality of the liberal state». Su multiculturalismo e diritto all'istruzione si vedano, ad esempio, A. Gutman [1994] e K. McDonough, W. Feinberg [2003]. È opportuno ricordare, inoltre, che la questione della discriminazione di alcune categorie di individui in relazione all'accesso alle istituzioni scolastiche e ai temini in cui è organizzato il sistema educativo è stata sollevata e ampiamente discussa negli Stati Uniti anche dai teorici della *Critical Race Theory* (CRT), nel contesto di un più ampio discorso sulla eliminazione delle conseguenze negative prodotte da anni di segregazione razziale dei *blacks*. Due in particolare i temi oggetto di discussione. Il primo è quello dell'opportunità e necessità di prevedere misure di sostegno, le cosiddette *affirmative actions*, a favore di categorie razzialmente discriminate, soprattutto con riferimento all'accesso all'università sia degli studenti sia dei docenti. Si vedano, ad esempio, D. Kennedy [1990, trad. it 2005] e R. Gori-Montanelli [2007]. Il secondo è quello dell'introduzione nei *curricula* scolastici di insegnamenti che abbiano ad oggetto culture diverse, la loro storia, la loro letteratura, la loro arte. Di questo tipo di rivendicazioni rende conto, ad esempio, C. Taylor [1992, trad. it. 1993]. Per un'introduzione efficace alla *Critical Race Theory* si vedano, in particolare, K. Thomas [2003] e K. Thomas, G. Zanetti (eds.) [2005].

⁹⁷ Per una sintetica ricognizione di diverse rivendicazioni di ispirazione multiculturalista in tema di istruzione si veda, ancora una volta, R. Reich [2003, p. 300].

primo tipo di strumenti, vi è chi, soprattutto tra i comunitaristi, rivendica il diritto dei gruppi etico-culturali o religiosi a provvedere autonomamente all'istruzione dei propri membri in modo da poter perpetuare, trasmettendole di generazione in generazione, le proprie tradizioni, credenze e convinzioni etiche o religiose. Questo diritto può concretizzarsi o nell'istituzione di proprie scuole da parte dei gruppi o attraverso la concessione di deroghe all'obbligo di mandare i propri figli a scuola. Questo tipo di soluzioni è però estremamente problematico ed è stato aspramente criticato non solo da chi vede in esso uno strumento per conservare e rafforzare, attraverso l'indottrinamento dei più giovani, tradizioni e forme di vita illiberali, ma anche da chi, come Sen, denuncia il rischio di cadere nel "monoculturalismo plurale" connesso all'isolamento di persone di culture diverse fin dall'inizio del loro percorso educativo⁹⁸.

Il secondo tipo di strumenti, quello cioè che non mette in discussione l'inserimento nelle scuole pubbliche di studenti di diverse culture, consiste, in genere, in forme di adeguamento dei *curricula* didattici e in riforme delle istituzioni scolastiche che consentano di tenere conto delle esigenze specifiche di studenti di culture diverse che parlano spesso lingue diverse e che hanno tradizioni culturali e religiose differenti da quelle maggiormente diffuse nello stato ospite. Questo secondo tipo di strumenti sembra non solo meno problematico rispetto all'idea di forme di istruzione separata, ma anche sotto molti aspetti condivisibile e addirittura auspicabile. Tuttavia, alcuni autori di ispirazione liberale ritengono che una dottrina multiculturalista dell'istruzione non solo sia indifendibile in quelle varianti radicali che rivendicano la legittimità di una istruzione diversa e separata, finalizzata alla conservazione dei caratteri delle diverse culture, ma sia criticabile anche in varianti più moderate come quelle appena richiamate. Questi autori spesso ritengono, invece, che i valori del liberalismo e della democrazia forniscano buone ragioni a favore di quella che Diciotti denomina una "dottrina universalista dell'istruzione": una dottrina, cioè, secondo la quale «tutti i bambini, a prescindere dalle loro differenze, devono ricevere lo stesso tipo di istruzione»⁹⁹. E ancora, una dottrina dell'istruzione che abbia come principale obiettivo la formazione di individui autonomi, di individui, cioè, dotati degli

⁹⁸ A. Sen [2006 a, trad. it. 2008, p. 162].

⁹⁹ E. Diciotti [2007, p. 192].

«strumenti intellettuali necessari per mettere in discussione le nozioni e i valori acquisiti e trovare autonomamente “la propria cultura”»¹⁰⁰.

Se è condivisibile la preferenza per una dottrina dell'istruzione che si ponga come principale obiettivo non tanto la conservazione della cultura del gruppo quanto piuttosto il bene del bambino e la formazione di una sua coscienza autonoma, nondimeno, come lo stesso Diciotti riconosce, così formulate «neppure le ragioni del liberalismo e della democrazia sono irresistibili»¹⁰¹. Questo perché, mi pare, rimangono aperte diverse questioni, in particolare in relazione alla pretesa neutralità di un modello di istruzione *lato sensu* liberale¹⁰² e alle possibili implicazioni assimilazioniste di una dottrina universalista dell'istruzione.

La contrapposizione tra una dottrina multiculturalista e una dottrina universalista dell'istruzione sembra peraltro eccessivamente rigida. La preoccupazione per la tutela delle differenze culturali non è, infatti, una prerogativa esclusiva del multiculturalismo di ispirazione comunitarista. Poiché, come evidenzia tra l'altro anche lo stesso Diciotti, «le culture sono simboli, idee abitudini e pratiche che [...] sono continuamente [soggette] a mutamenti, interpretazioni, forme di compenetrazione, adesione e abbandono», proprio per questo sembra esserci spazio, accanto al modello multiculturalista e a quello universalista, per un modello *interculturale* dell'istruzione. E infatti, già da tempo il lessico e le categorie dell'interculturalità si stanno affermando sempre più diffusamente non solo tra gli studiosi di pedagogia, psicologia e sociologia, ma anche tra gli operatori di settore e in diversi documenti (inter)nazionali¹⁰³. In particolare, ci si interroga su alcuni tra i principali aspetti in relazione ai quali la composizione multicultural delle classi possa sollecitare un adeguamento delle istituzioni scolastiche nell'ottica dell'interculturalità; aspetti tra i quali, in particolare, la composizione delle classi, l'insegnamento della lingua dello stato ospite come seconda lingua, l'introduzione di *curricula* interculturali, la formazione degli insegnanti e il ruolo dei mediatori culturali¹⁰⁴.

¹⁰⁰ E. Diciotti [2007, p. 206]. Sull'idea che il fine delle istituzioni scolastiche nel garantire il diritto all'istruzione debba essere quello di formare individui autonomi si veda, per tutti, M. Levinson [1999].

¹⁰¹ E. Diciotti [2007, p. 206].

¹⁰² Sulle critiche all'idea che il liberalismo sia una dottrina politica e morale neutrale si rinvia al § 3.2.1.

¹⁰³ Sulla nozione di “interculturalità” si rinvia agli accenni già fatti al § 3.1.2. in relazione alla (ri)definizione della nozione di “integrazione”. Si tornerà, inoltre, sulla questione al § 4.2.1.

¹⁰⁴ A livello europeo si vedano, ad esempio, il libro verde del 2008 della Commissione europea su *Migrazione e mobilità, le sfide e le opportunità per i sistemi d'istruzione europei*, disponibile online all'URL <http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ.do?uri=OJ:C:2009:301:0005:0008:IT:PDF>, e le *Conclusioni sull'istruzione dei bambini provenienti da un contesto migratorio* formulate dal Consiglio

Qualora si ammetta che è possibile in linea di principio garantire a tutti il diritto all'istruzione in condizioni di eguaglianza valorizzando al tempo stesso le differenze culturali di ciascuno studente, è necessario chiedersi – ed è la seconda questione che si era individuata al principio del paragrafo – come e in che termini questo obiettivo possa essere raggiunto attraverso una concezione interculturale dell'istruzione.

Può essere opportuno, a questo proposito, formulare alcune riflessioni a partire da un esempio concreto: la mozione sulle classi di inserimento per studenti stranieri approvata dal Parlamento italiano nel 2008. Sebbene, infatti, si tratti di un esempio interamente italiano, e sebbene la mozione non abbia avuto seguito in corrispondenti riforme del sistema scolastico, le vicende che la riguardano e le critiche di cui è stata oggetto offrono un utile punto di partenza per evidenziare i termini in cui impostare la questione del rapporto tra differenze culturali e garanzia del diritto all'istruzione.

Il 14 ottobre 2008 la Camera dei deputati del Parlamento italiano ha approvato una mozione¹⁰⁵ con la quale si è impegnato il Governo ad istituire “classi di inserimento”¹⁰⁶ finalizzate a realizzare un «razionale ed agevole inserimento degli studenti stranieri nelle [...] scuole», garantendo il diritto all'istruzione *a tutti in condizioni di eguaglianza*. Nella lunga premessa, infatti, la mozione richiama espressamente la *Convenzione internazionale sui diritti del fanciullo* nella parte in cui impone agli stati parte di garantire l'esercizio del diritto all'istruzione «in misura sempre maggiore e in base all'uguaglianza delle possibilità»¹⁰⁷, e sottolinea l'esigenza che «la scuola italiana

dell'Unione europea nella riunione del 26 novembre 2009, disponibili online all'URL <http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=OJ:C:2009:301:0005:0008:IT:PDF>. In riferimento all'Italia si vedano, in particolare, le circolari del Ministero della pubblica istruzione n. 205/1990, n. 73/1994, n. 4/2006.

¹⁰⁵ Il testo della mozione, di cui il primo firmatario è l'allora deputato delle Lega Nord Roberto Cota, si trova nel sito della Camera dei Deputati all'URL http://banchedati.camera.it/sindacatoispettivo_16/showXhtml.Asp?idAtto=3488&stile=6&highLight=1&paroleContenute=%27MOZIONE%27+%27C+%271%2D00033%27+%27C+%27CONCLUSO%27+%27C+%27COTA+ROBERTO%27+%27C+%27MOZIONE%27.

¹⁰⁶ L'espressione “classi di inserimento” ha sostituito l'espressione “classi ponte”, originariamente utilizzata nella mozione, a seguito della riformulazione proposta dal Governo in sede di discussione. Si veda a proposito lo stenografico della sessione del 14 ottobre 2008, pp. 72-74 all'URL http://leg16.camera.it/resoconti/resoconto_completo.asp?idSeduta=%2066&resoconto=stenografico&in_dice=completo&tit=0.

¹⁰⁷ La Convenzione Onu sui diritti del fanciullo del 1989, all'art. 28, 1 comma, sancisce che: «Gli Stati parti riconoscono il diritto del fanciullo all'educazione, e in particolare, al fine di garantire l'esercizio di tale diritto in misura sempre maggiore e in base all'uguaglianza delle possibilità: a) Rendono l'insegnamento primario obbligatorio e gratuito per tutti; b) Incoraggiano l'organizzazione di varie forme di insegnamento secondario sia generale che professionale, che saranno aperte e accessibili a ogni fanciullo e adottano misure adeguate come la gratuità dell'insegnamento e l'offerta di una sovvenzione finanziaria in caso di necessità; c) Garantiscono a tutti l'accesso all'insegnamento superiore con ogni mezzo appropriato, in funzione delle capacità di ognuno; d) Fanno in modo che l'informazione e l'orientamento scolastico e professionale siano aperte e accessibili a ogni fanciullo; e) Adottano misure

[sia] in grado di supportare una politica di “*discriminazione transitoria positiva*” a favore degli immigrati, avente come obiettivo la riduzione dei rischi di esclusione»¹⁰⁸.

Due, in particolare, i profili presi in considerazione nella mozione: un primo profilo, più circoscritto, concerne la necessità di superare l’ostacolo della lingua da parte di quegli studenti stranieri che non conoscano o non padroneggino l’italiano; un secondo profilo, più ampio e complesso, riguarda l’opportunità di adottare all’interno delle classi di inserimento uno speciale *curriculum* scolastico aperto a progetti interculturali.

Con riferimento al primo profilo la mozione impegna il governo «a rivedere il sistema di accesso degli studenti stranieri alla scuola di ogni ordine e grado, favorendo il loro ingresso previo superamento di test e specifiche prove di valutazione, [e] a istituire classi di inserimento, che consentano agli studenti stranieri che non superano le prove e i test sopramenzionati, di frequentare corsi di apprendimento della lingua italiana propedeutici [al loro ingresso] nelle classi permanenti»¹⁰⁹.

Con riferimento al secondo profilo la mozione impegna il Governo «a favorire, all’interno delle predette classi di inserimento, l’attuazione di percorsi monodisciplinari e interdisciplinari, attraverso l’elaborazione di un curriculum formativo essenziale, che tenga conto di progetti interculturali, nonché dell’educazione alla legalità e alla cittadinanza»¹¹⁰. Un *curriculum* essenziale, quello sollecitato nella mozione, che dovrebbe perseguire cinque principali obiettivi: «a) comprensione dei diritti e doveri (rispetto per gli altri, tolleranza, lealtà, rispetto della legge del Paese accogliente); b) sostegno alla vita democratica; c) [consapevolezza della] interdipendenza mondiale; d) rispetto di tradizioni territoriali e regionali del Paese accogliente, *senza etnocentrismi*; e) rispetto per la diversità morale e [la] cultura religiosa del Paese accogliente»¹¹¹.

La presentazione e la successiva approvazione della mozione sulle classi di inserimento hanno originato un dibattito particolarmente vivace e polemico, dentro¹¹² e

per promuovere la regolarità della frequenza scolastica e la diminuzione del tasso di abbandono della scuola». La traduzione è quella allegata alla legge di ratifica n. 176/1991.

¹⁰⁸ Mozione 1-00033/08, corsivo mio.

¹⁰⁹ Mozione 1-00033/08. Si noti che nella versione originaria della mozione non si parlava di “favorire” l’ingresso degli studenti stranieri nelle classi permanenti, bensì di “autorizzarlo”. Anche in questo caso la riformulazione è stata proposta dal governo in sede di discussione.

¹¹⁰ Mozione 1-00033/08.

¹¹¹ Mozione 1-00033/08 (corsivo mio).

¹¹² La mozione è stata discussa alla Camera nelle sedute del 9 e del 14 ottobre 2008. Lo stenografico delle due sedute si può trovare nel sito della Camera dei Deputati rispettivamente all’URL http://leg16.camera.it/resoconti/resoconto_completo.asp?idSeduta=64&resoconto=stenografico&indice=completo&tit=0 e all’URL <http://leg16.camera.it/resoconti/>

fuori¹¹³ l'aula parlamentare. In particolare, sono almeno due gli ordini di critiche che sono state, o potrebbero essere, rivolte alla mozione. Il primo si focalizza sulla inadeguatezza degli strumenti previsti nella mozione rispetto all'obiettivo di garantire un proficuo inserimento degli studenti stranieri nella scuola italiana. Il secondo ordine di critiche, invece, si concentra sul carattere fuorviante di alcuni presupposti concettuali che sembrano essere dati per scontati nella mozione.

Quanto al primo ordine di critiche, quello cioè relativo all'inadeguatezza delle misure previste, si è sottolineato come la mozione non tenga conto né del quadro normativo vigente in materia di scuola e studenti stranieri¹¹⁴, né dell'esperienza acquisita sul campo grazie, ad esempio, all'opera dei mediatori culturali¹¹⁵, né degli studi svolti nell'ambito di discipline come la linguistica, la sociologia o la pedagogia interculturale. In particolare, per quanto riguarda l'apprendimento della lingua italiana da parte degli studenti stranieri, la Società Italiana di Glottologia, la Società di Linguistica Italiana, l'Associazione Italiana di Linguistica Applicata e il Gruppo di Intervento e Studio nel Campo dell'Educazione Linguistica hanno denunciato, in un documento congiunto, diverse carenze della mozione¹¹⁶. Nel documento si afferma, ad esempio, che la mozione: a) non distingue la situazione dei «neo-arrivati, presumibilmente non italofoeni» da quella degli studenti «residenti da tempo [in Italia] con gradi differenziati di italofoenia»; b) non tiene conto che nella scuola primaria «le competenze linguistiche da sviluppare sono soprattutto le abilità comunicative interpersonali di base», mentre nella scuola secondaria allo studente è richiesto di

[resoconto_completo.asp?idSeduta=66&resoconto=stenografico&indice=completo&tit=0](#). Nelle stesse sedute sono state discusse, ma non approvate, anche le mozioni del Partito Democratico, dell'Italia dei valori e dell'Unione di centro, ciascuna esplicitamente presentata come alternativa alla mozione della Lega e in aperta polemica con le soluzioni in essa prospettate. Tratto comune delle tre proposte sembra essere l'intenzione di sollecitare l'individuazione e l'applicazione di un programma di inserimento nella scuola degli stranieri che, a differenza delle classi di inserimento, non ne preveda la separazione dagli altri studenti.

¹¹³ La notizia dell'approvazione e le prese di posizione dei principali esponenti delle diverse forze politiche sono state riportate da tutti i principali quotidiani nazionali. Per una panoramica si veda, per esempio, http://www.repubblica.it/2008/10/sezioni/scuola_e_universita/servizi/classiinserimento/reazioni-classi/reazioni-classi.html.

¹¹⁴ Per una ricognizione completa dei riferimenti normativi nazionali si veda il documento *La via italiana per la scuola interculturale e l'integrazione degli alunni stranieri*, redatto nell'autunno 2007 dall'Osservatorio per l'integrazione degli alunni stranieri e per l'educazione interculturale presso il Ministero della Pubblica Istruzione. Il testo è disponibile sul sito del Ministero della Pubblica Istruzione all'URL http://archivio.pubblica.istruzione.it/news/2007/allegati/pubblicazione_interculturale.pdf.

¹¹⁵ Si vedano, ad esempio, G. Favaro, M. Fumagalli [2004, pp.49-92] e E. Besozzi [2005]. Si veda inoltre la banca dati dei progetti di educazione interculturale sul sito dell'ISMU (Iniziativa e studi sulla multietnicità) nella sezione "educazione", all'URL <http://www.ismu.org/index.php?page=97>.

¹¹⁶ Si veda il testo della *Nota tecnica alla mozione "Cota ed altri n. 1-00033"* all'URL <http://web.unimc.it/sig/Documenti/Nota-a-mozione-1-00033.pdf>.

avere competenze linguistiche che gli consentano di svolgere «attività cognitive fortemente astratte [e] indipendenti dal contesto»; c) non specifica il tipo di conoscenze di cui si richiede la verifica nei test e nelle prove di valutazione da introdursi; e, soprattutto d) non predispone strumenti idonei all'insegnamento dell'italiano come seconda lingua. In particolare, in riferimento a quest'ultimo aspetto, si denuncia che l'isolamento degli studenti stranieri all'interno delle classi di inserimento è controproducente per l'apprendimento della lingua italiana, apprendimento che è favorito, piuttosto, dal contatto e dell'interazione con gli studenti che (già) parlano italiano.

Quanto al secondo ordine di critiche, la mozione suscita perplessità perché assume nozioni discutibili e fuorvianti di “cultura”, di “integrazione” e di “eguaglianza”. In primo luogo, la mozione sembra assumere quella nozione essenzialista e differenzialista di “cultura” della quale si è diffusamente messo in evidenza il carattere problematico (§ 2.). Ne è una spia l'insistita anche se non sempre esplicita distinzione tra “noi” e “loro” che segna lo stile dell'intera mozione. In secondo luogo, la mozione sembra assumere una nozione di “integrazione” molto simile a, se non coincidente con, quella di “assimilazione”. Questo emerge in modo chiaro dall'analisi del *curriculum* abbozzato nella mozione. Gli obiettivi a cui si ispira il *curriculum*, infatti, sono volti esclusivamente, come si è visto, ad impartire agli immigrati insegnamenti sulla cultura del paese accogliente, e non invece a favorire conoscenza e rispetto reciproci tra le diverse culture che nella scuola italiana entrano in contatto. Per quanto asseritamente improntato al rifiuto dell'etnocentrismo, quindi, tale *curriculum* sembra esserne piuttosto, un'espressione esemplare, in grado di rafforzare, se non di determinare, una sorta di separazione *culturale* tra (studenti) stranieri e (studenti) italiani. In terzo luogo, suscita perplessità anche la nozione di “eguaglianza” fatta propria dalla mozione. Come si è detto, nella mozione approvata dalla Camera il progetto delle classi di inserimento nel suo complesso viene presentato come lo strumento di una politica di “*discriminazione transitoria positiva*” necessario a garantire a tutti gli studenti l'effettivo godimento del diritto fondamentale all'istruzione in condizioni di eguaglianza. L'idea che forme di discriminazione positiva possano essere compatibili con il principio di eguaglianza, e anzi funzionali alla sua effettiva realizzazione, è stata oggetto di ampie discussioni, soprattutto in

relazione all'istituto delle *affirmative actions*¹¹⁷. Tuttavia, non sembra che in difesa del progetto delle classi di inserimento si possano richiamare gli stessi argomenti già utilizzati, talvolta in modo piuttosto efficace, in relazione alle *affirmative actions*. Applicando la logica che informa queste ultime, infatti, la discriminazione di soggetti appartenenti a categorie svantaggiate dovrebbe essere combattuta riservando loro una quota di posti in una determinata istituzione scolastica e inserendoli nelle classi ordinarie *insieme a* tutti gli altri studenti. Attraverso le classi di inserimento, al contrario, ci si propone di fornire a quanti ne difettino gli strumenti (linguistici e culturali) necessari a integrarsi nella scuola *separandoli* dagli altri studenti, seppur transitoriamente, e inserendoli in classi speciali.

Il presupposto necessario per l'individuazione dei criteri e degli strumenti che consentano di garantire a tutti il diritto all'istruzione in condizioni di eguaglianza nel rispetto delle differenze di ciascuno sembra essere, invece, una (ri)definizione di ciascuna delle tre nozioni fondamentali richiamate: quella di "cultura", quella di "integrazione" e quella di "eguaglianza".

In primo luogo, infatti, è importante sottolineare che la valorizzazione delle differenze culturali non può poggiare sull'assunzione di una nozione essenzialista di "cultura". In linea con le analisi antropologiche di cui si è reso conto al § 2., recenti contributi, in pedagogia interculturale¹¹⁸ così come, almeno in parte, nel dibattito filosofico-politico sul multiculturalismo¹¹⁹, tendono a sfumare sia la contrapposizione

¹¹⁷ L'istituto delle *affirmative actions* è una tipica espressione delle politiche di "discriminazione positiva" spesso inteso come uno strumento per (ri)stabilire condizioni di eguaglianza sostanziale garantendo alcuni vantaggi a persone appartenenti a categorie ritenute, per diverse ragioni e in diversi ambiti, svantaggiate; categorie come, ad esempio, minoranze etniche o culturali, donne, disabili. Il potenziale ambito di applicazione delle *affirmative actions* è molto ampio e le forme che esse possono assumere sono varie. In relazione alla scuola, ad esempio, un tipico esempio di *affirmative actions* sono le politiche che riservano un determinato numero di posti all'interno delle istituzioni scolastiche a studenti di minoranze etniche o culturali. Lo strumento delle *affirmative actions* ha conosciuto una certa diffusione nella cultura giuridica anglosassone e soprattutto statunitense, anche, come si è accennato precedentemente in questo paragrafo, per le sollecitazioni di alcuni teorici della *Critical Race Theory* e del multiculturalismo. In Italia si riscontra una diffidenza diffusa nei confronti delle azioni positive, diffidenza che emerge chiaramente in relazione alla questione delle quote rosa a sostegno della partecipazione delle donne alla vita politica. In particolare, va ricordata la sentenza della Corte costituzionale n. 422/1995 che ha dichiarato costituzionalmente illegittima la legge 81/1993, la quale stabiliva che nelle elezioni del sindaco e del consiglio comunale nessuno dei due sessi potesse essere rappresentato in misura superiore ai 2/3. Tra i critici severi di quella sentenza si veda L. Gianformaggio [1996, ried. 2005].

¹¹⁸ Si vedano ad esempio, D. Demetrio, G. Favaro [1994] e [2002], A. Portera [2000], G. Favaro [2001], M. Colombo [2004], G. Favaro, M. Fumagalli [2004], M. Colombo [2007], G. Maggioni, A. Vincenti [2007].

¹¹⁹ Si vedano per esempio B. Parekh [2000], S. Benhabib [2002, trad. it. 2005], A. Phillips [2007].

tra individuo e gruppo, sia quella tra gruppi diversi. Un'autentica inte(g)razione¹²⁰ fra le persone che si realizza al di fuori e al di là di qualunque pregiudizio differenzialista, si afferma, è possibile solo qualora si consideri la cultura come un processo estremamente vitale in cui l'interazione dialettica (all'interno tra gli individui che la condividono e all'esterno con individui di altre culture) si traduce in un continuo reinventarsi di strutture e linguaggi; un processo all'interno del quale ogni individuo costruisce con il proprio gruppo di appartenenza (con le sue tradizioni e i suoi valori) e con il resto della società (con le sue tradizioni e i suoi valori) un rapporto personale e unico di influenza reciproca¹²¹.

In secondo luogo, inoltre, è necessario sottolineare che l'inserimento nella scuola di studenti di culture diverse, spesso stranieri immigrati, non può poggiare su una concezione assimilazionista dell'"integrazione". Ora, come è emerso anche in relazione al *referendum* svizzero sui minareti e al dibattito sul velo integrale, la sovrapposizione implicita tra integrazione e assimilazione è tutt'altro che infrequente, al punto che, si è detto, la parola "integrazione" di fatto viene spesso usata come un sinonimo politicamente corretto di "assimilazione". Nondimeno, in linea con le considerazioni svolte in relazione al *referendum* svizzero sui minareti, in tema di istruzione da tempo si sta affermando una nozione nuova di "integrazione" che si allontana sempre di più dalla nozione di "assimilazione" e si avvicina piuttosto a quella di "interazione"¹²². Da anni, inoltre, come si è accennato, nei documenti normativi e nelle analisi teoriche della pedagogia, ai riferimenti alla scuola multiculturale si sono aggiunti quelli alla "*educazione interculturale*"¹²³. Il passaggio

¹²⁰ Sulla relazione controversa tra "integrazione" e "interazione", relazione alla quale intende alludere l'espedito grafico di mettere tra parentesi la lettera "g", si rinvia al § 3.1.2.

¹²¹ Una esplicita critica del culturalismo e del differenzialismo è formulata da G. Favaro, M. Fumagalli [2004, p. 194].

¹²² Per un'analisi dei diversi concetti di inte(g)razione in riferimento alla scuola, si veda, infine, M. Colombo [2004, p. 30-36].

¹²³ A questo proposito si veda, in particolare, il documento *La via italiana per la scuola interculturale e l'integrazione degli alunni stranieri* redatto nel 2007 dall'Osservatorio nazionale per l'integrazione degli alunni stranieri e per l'educazione interculturale presso il Ministero della Pubblica Istruzione, documento nel quale, in accordo con la prospettiva assunta nelle circolari citate alla nota 107 di questo capitolo, si afferma: «La scuola italiana sceglie di adottare la prospettiva interculturale – ovvero la promozione del dialogo e del confronto tra le culture – per tutti gli alunni e a tutti i livelli: insegnamento, curricula, didattica, discipline, relazioni, vita della classe. Scegliere l'ottica interculturale significa, quindi, non limitarsi a mere strategie di integrazione degli alunni immigrati, né a misure compensatorie di carattere speciale. Si tratta, invece, di assumere la diversità come paradigma dell'identità stessa della scuola nel pluralismo, come occasione per aprire l'intero sistema a tutte le differenze (di provenienza, genere, livello sociale, storia scolastica)» (pp. 8-9). Il testo del documento è disponibile online all'URL http://archivio.pubblica.istruzione.it/news/2007/allegati/pubblicazione_intercultura.pdf

dal prefisso “*multi-*” al prefisso “*inter-*” non è affatto una questione meramente terminologica: come spiegano Favaro e Fumagalli, infatti, «l’importanza del prefisso *inter* è data [...] dall’enfasi che viene posta non più sui [diversi] poli, le [diverse] “culture”, ma sugli spazi di riconoscimento soggettivo, reciprocità e cambiamento»¹²⁴.

In terzo luogo, è necessario considerare che, per garantire a tutti l’eguale diritto all’istruzione nel rispetto delle differenze culturali, sia l’idea di eguaglianza formale assunta da alcuni fautori della neutralità delle istituzioni scolastiche sia quella di eguaglianza sostanziale assunta dai fautori delle azioni positive tendono a risultare inadeguate¹²⁵.

“Cieca” di fronte alle differenze¹²⁶, l’eguaglianza formale è inadeguata perché non tiene conto di esigenze e difficoltà specifiche che studenti stranieri possono incontrare nell’inserimento in istituzioni scolastiche dello stato ospite: l’apprendimento di una nuova lingua, in primo luogo, ma anche la valorizzazione di quegli elementi della propria storia ed esperienza personale che possono essere differenti e ancora estranei alla maggior parte degli insegnanti e degli altri studenti. Come sottolinea Ricca, infatti, il diritto all’istruzione è non solo «la dimensione pedagogica che agisce da campo di coltura di tutte le matrici culturali costitutive l’identità del soggetto», ma anche un presupposto fondamentale per «l’apprendimento delle strategie di integrazione sociale e politica» così che, in relazione all’istruzione, «[i]l diritto alla diversità assurge [...] veramente a condizione essenziale del diritto all’uguaglianza ed all’esercizio attivo dell’uguaglianza all’interno della società»¹²⁷. Per questo, prosegue Ricca, «a considerare che spesso i figli degli stranieri hanno anche un patrimonio ed un’identità linguistica già formata e mutuata dalla cultura di origine si percepisce subito quali difficoltà e disfunzionalità potrebbe produrre la sottoposizione di quei bambini ai modelli di insegnamento riservati alla maggioranza dei cittadini»¹²⁸.

Ma anche l’eguaglianza sostanziale, intesa come eguaglianza di opportunità¹²⁹, può risultare inadeguata. Il suo obiettivo, infatti, non è specificamente valorizzare le

¹²⁴ G. Favaro, M. Fumagalli [2004, p. 25].

¹²⁵ Sebbene la questione (delle diverse possibili caratterizzazioni) della nozione di “eguaglianza” sarà presa in esame al § 3.2.1.1., vale la pena anticipare qui qualche considerazione.

¹²⁶ Il riferimento è alla nozione di “*color blindness*” che i teorici della *Critical Race Theory* hanno rivolto alla Costituzione degli Stati Uniti proprio per criticare il concetto di eguaglianza formale.

¹²⁷ M. Ricca [2000, p. 116].

¹²⁸ M. Ricca [2000, p. 116].

¹²⁹ Dell’“eguaglianza sostanziale” esistono concezioni differenti. Si assume qui quella di “eguaglianza sostanziale” come “eguaglianza di opportunità” in continuità con il discorso sulle azioni positive a cui si è accennato precedentemente in questo paragrafo.

differenze di ciascuno studente, quanto soprattutto rimediare alle diseguaglianze economiche e sociali di partenza che, in ragione di passate discriminazioni, possono compromettere la garanzia di pari opportunità a tutti gli individui¹³⁰. Così concepito, il principio di eguaglianza consente di prestare maggiore attenzione alle difficoltà e agli ostacoli che gli studenti stranieri possono incontrare nell’inserimento nelle scuole dello stato ospite. Tuttavia, come si vedrà meglio al § 3.2.1.1., l’eguale valorizzazione delle differenze richiede qualcosa in più: richiede che l’eguaglianza giuridica sia concepita come eguaglianza di tutti gli individui nella garanzia dei diritti fondamentali.

3.1.5. Conflitti normativi e diritto penale: la questione dei reati culturalmente motivati

Almeno dalla metà degli anni ottanta del novecento, si è cominciato a discutere dei termini e dei limiti in cui, in ambito processual-penalistico, si possa e/o debba attribuire rilevanza all’influenza di eventuali fattori culturali sulla condotta penalmente illecita dell’imputato¹³¹. La questione è stata sollevata inizialmente negli Stati Uniti, a seguito di alcune sentenze che, più o meno informalmente, hanno riconosciuto rilevanza attenuante a fattori culturali in presenza di reati che sono stati considerati (o presentati come) “culturalmente motivati”. Ma la questione non si è posta solo negli Stati Uniti. In stretta relazione con l’intensificarsi dei flussi migratori, il carattere sempre più multiculturale delle società nazionali ha reso centrale la questione dei reati culturalmente motivati anche in molti paesi europei. Nelle prossime pagine, chiarirò che cosa si intenda per “reati culturalmente motivati” e quali siano le principali questioni problematiche che rendono controversa l’idea di attribuire rilevanza giuridica ai condizionamenti culturali che possono aver influito sulla condotta dell’imputato (§ 3.1.5.2.). Preliminarmente, però, presenterò due casi giudiziari vicini, entrambi, all’esperienza italiana, in qualità di esempi paradigmatici delle ragioni che sollecitano una riflessione sui possibili rapporti tra identità culturale e responsabilità penale (§ 3.1.5.1)¹³².

¹³⁰ Per una critica dell’eguaglianza come pari opportunità si veda A. Phillips [2006].

¹³¹ Sebbene esuli dall’oggetto di questo paragrafo, è importante ricordare che, come si è accennato nell’introduzione a questo lavoro (§ 0.2.), la questione della rilevanza di eventuali fattori culturali (in ambito processuale ma non solo) si pone anche in relazione a fattispecie di carattere civilistico. Si vedano, a questo proposito, A.D. Renteln [2004] e M.-C. Foblets, A.D. Rebteln (eds.) [2009], P. Parolari [2010 b]. In particolare, sulla rilevanza di fattori culturali in controversie che hanno ad oggetto la quantificazione del danno in caso di responsabilità civile da atto illecito si veda A.D. Renteln [2009].

¹³² Della questione dei reati culturalmente motivati e dei due casi paradigmatici di cui riferirò nei prossimi paragrafi mi sono già occupata in P. Parolari [2008 b] e P. Parolari [2010 a].

3.1.5.1. Diritto penale e identità culturale: due casi a confronto

Nell'autunno 2007, nell'arco di poco più di un mese, i principali quotidiani italiani hanno dato notizia di due casi di cronaca giudiziaria che sollecitano qualche riflessione sul rapporto tra identità culturale e responsabilità penale dell'imputato.

Il primo caso è quello di Maurizio Pusceddu, condannato dal tribunale di Bückeberg, in Germania, per aver stuprato e seviziato la propria fidanzata.

Nato a Cagliari nel 1978, nel 2005 vive a Stadthagen, nel *Land* della Bassa Sassonia a 40 chilometri da Hannover, dove lavora come cameriere. Convintosi che la fidanzata gli sia infedele, Pusceddu la sottopone ripetutamente, per tre settimane, a stupri, violenze fisiche e psicologiche, sevizie ed umiliazioni di singolare crudeltà, tenendola segregata nel proprio appartamento. Pusceddu viene arrestato e processato, e il 25 gennaio 2006 il *Landgericht* di Bückeberg lo condanna a 6 anni di reclusione per «privazione della libertà in concorso formale con il reato di violenza carnale in 2 casi, di lesione personale pericolosa in 5 casi e di lesione personale in 2 casi»¹³³. Ora, se si considera che Pusceddu avrebbe potuto essere condannato, secondo il codice penale tedesco (*Strafgesetzbuch* - StGB), alla reclusione da due a quindici anni, la pena applicatagli può apparire piuttosto mite in relazione ad una condotta criminale la cui straordinaria efferatezza è messa in rilievo dalla stessa sentenza di condanna. Efferatezza della quale il Tribunale di Bückeberg tiene in effetti conto come aggravante anche se, al tempo stesso, concede a Pusceddu una serie di attenuanti che, alla fine, portano a limitare la condanna a sei anni di carcere. In particolare, il Tribunale ritiene che si debba tener conto delle “impronte culturali ed etniche” dell'imputato, in quanto di origine sarda. In buona sostanza, l'argomentazione del Tribunale di Bückeberg può essere riassunta così: Pusceddu ha agito in preda alla gelosia, e, poiché “il quadro del ruolo dell'uomo e della donna presente nella sua patria”, la Sardegna, può aver contribuito sia alla formazione di una personalità incline alla gelosia, sia alla incapacità di controllare eccessi che la gelosia può provocare, la responsabilità penale di Pusceddu deve essere valutata con minor severità. L'assunzione implicita – che costituirà l'oggetto dello scandalo in Italia – è che la cultura sarda sia marcatamente patriarcale e un po' primitiva, una cultura nella quale la

¹³³ Ringrazio Pasquale Ramazzotti e il difensore di Pusceddu, avv. Annamaria Busia, per avermi messo in condizione di accedere al testo integrale della sentenza nella traduzione ufficiale rilasciata dalla cancelleria del Tribunale di Bückeberg. La traduzione del solo dispositivo della sentenza è disponibile all'URL http://www.cittadinolex.kataweb.it/article_view.jsp?idArt=73495&idCat=75.

condizione della donna è di forte sottomissione, e nella quale l'“autorità” maschile si può esercitare anche attraverso la violenza.

Nell'ottobre 2007, il difensore di Pusceddu, l'avv. Annamaria Busia, presenta istanza al Tribunale di Cagliari per ottenere che il proprio assistito sia ammesso a scontare la pena in Italia. Così, oltre un anno dopo la sua pronuncia, la sentenza del Tribunale di Bückeburg giunge a conoscenza dei *media* italiani e ne viene data notizia dai telegiornali e dai quotidiani nazionali e locali¹³⁴. La reazione è immediata: sconcerto e sdegno generalizzati, da parte dei giornalisti, dei politici, degli intellettuali e dell'opinione pubblica¹³⁵. Lo stesso avvocato Busia prende le distanze da una sentenza che, per quanto favorevole al proprio assistito, definisce espressione di un razzismo inaccettabile. Da ogni parte si denuncia come falso stereotipo la caratterizzazione della cultura sarda proposta dalla sentenza, ci si profonde in manifestazioni di solidarietà nei confronti del popolo sardo, si stigmatizzano l'ignoranza e il razzismo del giudice tedesco. Si ritiene surreale e scandaloso che i sardi, ma più in generale gli italiani, possano essere (ancora) vittime di simili pregiudizi. Al contempo, quasi ad enfatizzare l'abnormità della sentenza, ci si affretta a precisare che si tratta di un caso isolato, che né la magistratura tedesca né tanto meno il popolo tedesco condividono gli stereotipi che hanno influenzato il giudice che ha deciso il caso. Dal Tribunale di Bückeburg, per contro, ci si limita a rispondere che non si tratta di una sentenza razzista, e che l'attenuante delle “impronte culturali ed etniche” è stata indebitamente isolata dal contesto¹³⁶.

¹³⁴ Si vedano a questo proposito i principali quotidiani italiani del 12 ottobre 2007: “Corriere della Sera”, p. 1 e pp. 10-11; “la Repubblica”, p. 1, p. 14 e p. 28; “Il Giornale”, p. 12, “Il Manifesto”, p. 1. Si vedano inoltre, i principali quotidiani locali sardi, in particolare “Sardegna oggi”, <http://www.sardegnaoggi.it/notizie.php?notizia=9435>; “la Nuova Sardegna”, <http://lanuovasardegna.repubblica.it/dettaglio/Germania-violenta-la-sua-ex-sconto-di-pena-perche-e-sardo/1375667?edizione=EdRegionale>; “L'Unione Sarda” <http://www.unionesarda.it/DettaglioSardegna/?contentId=14465>. E ancora, si vedano, all'URL <http://news.centrodiascolto.it/view/201933/>, i filmati dei servizi trasmessi nei telegiornali nazionali italiani del 11 ottobre 2007.

¹³⁵ Oltre ai pezzi di cronaca e agli articoli di fondo dei giornalisti, oltre alle interviste rilasciate da politici, da amministratori locali e da alcuni intellettuali, sono stati numerosissimi i commenti dai toni accesi ed indignati diffusi in internet su diversi *blog*. Le aspre polemiche esplose in Italia per la sentenza di Bückeburg hanno avuto un'eco, per la verità abbastanza blanda, nella stampa tedesca. Si vedano, per esempio, il “Berliner Morgenpost” http://www.morgenpost.de/content/2007/10/13/aus_aller_welt/926228.html, e “Weltonline” http://www.welt.de/hamburg/article1259938/Niedersaechsischer_Richter_empoert_ganz_Italien.html.

¹³⁶ Si veda a questo proposito l'articolo di Danilo Taino sul “Corriere della sera” del 12/10/2007, p. 11, nel quale sono riportate le dichiarazioni rilasciate da Birgit Brüninghaus, presidente dei giudici del Tribunale di prima istanza di Bückeburg, in risposta alle polemiche sollevate in Italia dalla sentenza contro Pusceddu.

Va rilevato, tuttavia, che le reazioni italiane contro la sentenza del Tribunale di Bückeburg non ne colgono la reale portata. In primo luogo, ci si limita a contestare gli stereotipi attraverso i quali è descritta la cultura sarda, senza sollevare alcuna critica di carattere più generale sulla nozione di “cultura” assunta nella decisione del tribunale. In secondo luogo, leggendo questa sentenza come prodotto isolato di un giudice poco accorto o con opinioni discutibili, si trascura la composizione collegiale dell’organo giudicante che l’ha pronunciata, organo nel quale sedevano non solo due giudici togati, in funzione di presidente e di giudice *a latere*, ma anche due giudici popolari. In terzo luogo, si ignora completamente che in un numero significativo di altre sentenze, relative a casi nei quali erano imputati degli immigrati, i giudici tedeschi avevano già attribuito rilevanza giuridica a fattori culturali¹³⁷.

Il secondo caso di cronaca giudiziaria che sollecita una riflessione sui possibili rapporti tra identità culturale e responsabilità penale dell’imputato è quello dell’immigrato pakistano Mohammed Saleem, condannato dal Tribunale di Brescia per l’omicidio della figlia Hina.

Immigrato in Italia dal Pakistan con tutta la famiglia, Saleem vive da anni a Sarezzo, un comune della bassa Val Trompia in provincia di Brescia. Nella quotidianità della tranquilla famiglia pakistana sembra esserci una nota stonata: è la figlia Hina, ventenne ribelle che non obbedisce ai genitori, veste e vive “all’occidentale” e non si comporta da “buona musulmana”. L’11 agosto 2006, con la complicità dei suoi due generi, Kahlid e Zahid Mamhood, Mohammed Saleem uccide Hina con ventotto coltellate al volto e al collo. Tutti e tre, poi, con l’aiuto di Muhammad Tariq, zio della vittima, seppelliscono il cadavere nel giardino di casa di Saleem. Allertate dal fidanzato di Hina, le forze dell’ordine trovano il corpo senza vita della giovane donna già l’indomani.

¹³⁷ In relazione a questa tendenza della giurisprudenza tedesca, già a partire dagli anni settanta del novecento, si vedano L. Monticelli [2003], A. Bernardi [2006], F. Basile [2008], S. Maier [2009]. In particolare, Basile riferisce di un caso che riguarda un altro giovane italiano di 22 anni, condannato nel 1977 dal *Bundesgerichtshof* per aver ucciso a colpi di pistola l’ex fidanzata che aveva deciso di interrompere la loro relazione, e tre amici con i quali la ragazza si trovava al momento dell’omicidio. La condanna era stata per omicidio semplice, e non per omicidio qualificato, perché il giudice aveva ritenuto che il giovane si trovasse in una fase di adattamento culturale, in una fase, cioè, nella quale, non essendosi ancora del tutto affrancato dalla mentalità siciliana, poteva non essersi reso conto del carattere particolarmente “abietto” del motivo della propria condotta.

Al processo, che si svolge con rito abbreviato, le posizioni dell'accusa e della difesa si contrappongono nettamente, soprattutto in relazione al movente¹³⁸. Il pubblico ministero accusa Saleem di aver premeditato l'omicidio di Hina e di averla uccisa per riscattare l'onore della famiglia che la figlia avrebbe offeso con il suo stile di vita incurante delle tradizioni¹³⁹. Così individuati, i motivi che hanno spinto Saleem a delinquere sono definiti dall'accusa abietti e futili, e valutati come un'aggravante. Tra premeditazione e motivi abietti e futili, l'accusa chiede per l'imputato la condanna al massimo della pena. Mohammed Saleem, reo confesso, sostiene invece di aver agito d'impeto, provocato dagli insulti e dalle minacce della figlia che, durante l'ennesimo litigio, gli puntava un coltello alla pancia. Nessuna premeditazione e nessuna connotazione culturale del movente, quindi, sostiene la difesa, che anzi chiede al giudice di concedere l'attenuante della provocazione¹⁴⁰.

Fin dall'inizio i *media* propongono, e l'opinione pubblica accoglie, la tesi del delitto d'onore maturato in una cultura fortemente patriarcale¹⁴¹. A differenza del caso Pusceddu, questa volta nessuno denuncia gli stereotipi culturali con i quali viene etichettato l'imputato. Al contrario, la vicenda dell'omicidio di Hina non solo diviene occasione per denunciare le violenze subite dalle donne immigrate (come se la violenza sulle donne fosse esclusivamente un problema delle culture *altre*), ma fornisce anche il pretesto per mettere in guardia contro i rischi dell'immigrazione e della convivenza con altre culture, soprattutto se legate alla religione islamica¹⁴².

¹³⁸ Va precisato che il processo vede come imputati, insieme a Mohammed Saleem, i suoi generi Kahlid e Zahid Mamhood, anch'essi accusati di omicidio, e suo cognato Muhammad Tariq, accusato soltanto di aver partecipato all'occultamento del cadavere. Per semplicità, tuttavia, mi riferirò soltanto alla posizione del padre di Hina, che rimane in ogni caso il protagonista principale della vicenda.

¹³⁹ Afferma il P.M. Paolo Guidi ("la Repubblica", 14/11/2007, p. 14): «Hina con il suo comportamento all'occidentale dava scandalo, ma finché la cosa si sapeva solo in famiglia Saleem riusciva a gestirla. Ma la ragazza era andata a lavorare in una pizzeria, e si era sparsa la voce nella comunità pakistana che faceva la cameriera, portava la minigonna, si comportava da italiana, conviveva con un ragazzo. In pizzeria ormai ci andavano tanti pachistani da quando ai tavoli c'era lei. E questo ha fatto traboccare il vaso».

¹⁴⁰ Il difensore di Saleem ha dichiarato: «Si erano verificate situazioni che avrebbero creato problemi a qualsiasi padre, anche italiano o svedese». Si veda il "Giornale di Brescia", 25/10/2007, p. 8.

¹⁴¹ Basti vedere gli articoli pubblicati sui quotidiani nazionali e locali nei giorni del processo. In particolare si vedano i quotidiani del 24 ottobre 2007 ("Giornale di Brescia", p. 10; "Lastampa.it", <http://www.lastampa.it/redazione/cmsSezioni/cronache/200710articoli/26976girata.asp>), del 25 ottobre 2007 ("Bresciaoggi", p. 1 e p. 9; "Corriere della Sera", p. 13 e p. 25; "Giornale di Brescia", p. 8; "ilGiornale.it", <http://ilgiornale.it/a.pic.1?ID=215608>; "il Manifesto", p. 6; "la Repubblica", p. 14) e del 27 ottobre 2007 ("Bresciaoggi", p. 1 e p. 9; "Giornale di Brescia", p. 8; "la Repubblica", p. 14).

¹⁴² In una lettera aperta pubblicata su "Il Giornale" del 3 luglio 2007 (oggi disponibile all'URL <http://www.ilgiornale.it/a.pic.1?ID=189985>), Daniela Santanchè, al tempo senatrice di Alleanza Nazionale, scrive che la violenza subita dalle donne immigrate è un problema centrale per la questione dell'integrazione degli immigrati nel nostro paese e che «è sbagliato giustificarla con una sorta di malinteso rispetto per le altre culture». E prosegue: «L'uccisione di Hina non è paragonabile ai delitti

Con sentenza pronunciata in udienza il 13 novembre 2007, il Tribunale di Brescia riconosce Mohammed Saleem colpevole di omicidio e di soppressione di cadavere e lo condanna a 30 anni di reclusione¹⁴³. Il Tribunale, cioè, condanna Saleem al massimo della pena che poteva essere applicata in sede di giudizio abbreviato per i reati oggetto di imputazione, riconoscendo tutte le aggravanti individuate dal pubblico ministero¹⁴⁴. In particolare, il giudice, contestato punto per punto l'impianto difensivo, ritiene che Saleem abbia premeditato l'omicidio e che abbia commesso il reato per motivi abietti e futili, e cioè nell'intento di riaffermare il proprio "possesso-dominio" su Hina, la quale rifiutava di "adeguarsi all'ortodossia comportamentale" che lui, suo padre, voleva imporre.

Nella percezione dell'opinione pubblica, la condanna di Saleem al massimo della pena ha dato nuovo slancio a quella lettura della vicenda che fin dal principio, individuando nel *background* culturale dell'imputato il movente dell'omicidio, ha denunciato la particolare gravità della sua responsabilità penale¹⁴⁵. Tuttavia, le

d'onore della nostra storia passata, si tratta semmai di un omicidio rituale e la differenza è profonda perché alla sua radice c'è qualcosa di ben più grave e pericoloso di un semplice disagio culturale. C'è una barbarie perpetrata nel segno del fondamentalismo islamico e della sua visione della religione, delle donne, della società e del mondo». Contro Saleem e i coimputati, Daniela Santanchè ha più volte chiesto una sentenza "durissima ed esemplare".

¹⁴³ Ringrazio il P.M. Paolo Guidi e l'avv. Alberto Bordone, difensore di Mohammed Saleem, per avermi consentito di accedere al testo della sentenza.

¹⁴⁴ Il Tribunale ha condannando, altresì, Kahlid e Zahid Mamhood a 30 anni di reclusione per omicidio, e Muhammad Tariq a due anni e otto mesi per avere contribuito alla soppressione del cadavere.

¹⁴⁵ Sui quotidiani del 14 novembre 2007 giornalisti ed opinionisti ripropongono la lettura del delitto d'onore con toni e accenti ancor più enfatici e retorici di quelli usati in precedenza. Il "Giornale di Brescia", ad esempio, titola uno dei tanti articoli dedicati alla vicenda, *Violenza sulle donne, integrazione tra le culture, giustizia: le voci della politica a confronto*, e su "Bresciaoggi", p. 1, Bruno Cescon parla di una "sentenza giusta sulla strada dell'integrazione". E ancora, su "Il Giornale", p. 10, Maria Giovanna Maglie scrive di Mohammed Saleem: «Lo avremmo definito un uomo moderato, invece era un pericoloso fanatico fondamentalista, un musulmano intriso di una cultura di violenza, che [...] le istituzioni non sono state in grado di riconoscere né di fermare», mentre, simmetricamente, dalle pagine de "Il Manifesto" Manuela Cartosio definisce espressione di un "ottimismo illuminista" l'idea di "insegnare ai pakistani bresciani il rispetto dei diritti delle donne". Sulla stessa linea si vedano anche il "Corriere della Sera", p. 27, "la Repubblica", pp. 14-15, "Bresciaoggi", pp. 7-9. Inoltre, tutti i quotidiani citati hanno dato grande rilevanza alla reazione della madre di Hina, Bushra Begum, che alla notizia della condanna ha manifestato con urla e pianti la propria disperazione. In particolare, tutti i suoi comportamenti sono stati riletti alla luce di questa reazione: non ha abbandonato il marito, gli ha pagato l'avvocato, non si è costituita parte civile nel processo ed ora piange per lui. E così, anche Bushra Begum viene condannata in relazione al suo personale capo d'accusa: quello di essere custode della tradizione alla maniera denunciata da S.M. Okin [1997 ried. 1999, trad. it. 2007]. A mettere un pesante sigillo su questa interpretazione è Souad Sbai, presidente dell'Associazione delle donne marocchine in Italia (Acmid), che afferma: «Purtroppo questa donna deve *svolgere il ruolo* della moglie pakistana. Lei è ancora rinchiusa in questa comunità e deve far vedere che sta dalla parte del marito. Chiediamo alle associazioni locali di aiutarla, [...] dandole una psicologa che le insegni a dire di no al marito e a poter piangere la figlia che ha perso» (dichiarazioni riportate su "Il Giornale", 14/11/07, p. 11. Corsivo mio). Nessuna menzione, invece, delle parole di ferma condanna pronunciate da Bushra Begum nei confronti del marito all'indomani dell'omicidio: «Non voglio più sapere niente di lui, la colpa di quello che è successo è solo sua. Non posso perdonarlo, non andrò a trovarlo in carcere» (dichiarazioni riportate su

motivazioni della sentenza rivelano un'analisi differente. Il giudice non ritiene infatti che Saleem si sia determinato a commettere l'omicidio della figlia per effetto dei condizionamenti esercitati dalla propria cultura d'origine. Al contrario, a suo parere i motivi che hanno spinto Saleem ad uccidere sono abietti e futili proprio perché appaiono particolarmente riprovevoli, eccessivamente lievi, e significativamente sproporzionati rispetto alla gravità del reato, anche tenendo conto delle “connotazioni culturali del soggetto” e del “contesto sociale in cui si è verificato l'evento”¹⁴⁶. È necessario, quindi, tenere distinte le motivazioni della condanna formulate nella sentenza dalla ricostruzione della vicenda emersa dai giornali, e avallata in certa misura da alcune considerazioni espresse dalla pubblica accusa¹⁴⁷. Nondimeno, *nel suo complesso* il caso Saleem mostra come, per effetto della crescente attenzione (dell'opinione pubblica ma non solo) alle eventuali connotazioni culturali della condotta penalmente illecita dell'imputato, la cultura divenga sempre più spesso la principale chiave di lettura attraverso la quale sono interpretati non solo i fatti di cronaca¹⁴⁸, ma anche le decisioni giudiziali che li riguardano.

I casi di Pusceddu e di Saleem, per molti aspetti diversi, sembrano quindi accomunati da un elemento importante: l'aver richiamato l'attenzione sul legame, discusso e controverso, tra la presunta identità culturale e la condotta penalmente illecita degli imputati. È interessante notare, tuttavia, che mentre il fattore culturale ha condotto in un caso all'attenuazione della responsabilità penale di Pusceddu, nell'altro caso, invece, sembra aver rappresentato un elemento in ragione del quale invocare una valutazione particolarmente severa della condotta di Saleem.

“Lastampa.it” 25/08/2006, all'URL <http://www.lastampa.it/redazione/cmsSezioni/cronache/200608articoli/9593girata.asp>). In particolare, nessuno ha pensato che la sua reazione alla sentenza possa essere stata il crollo di nervi di una donna la cui famiglia è stata distrutta un pezzo alla volta. Al contrario, nessuno, invece, ha mai pensato di biasimare Filippo Nardi per non aver abbandonato la figlia Erika, colpevole di aver barbaramente trucidato il resto della famiglia.

¹⁴⁶ Questa lettura è stata riaffermata sia nella sentenza della Corte d'Appello di Brescia, sia nella sentenza della Cassazione n. 6587/2010 con le quali è stata confermata la condanna inflitta in primo grado a Mohamed Saleem e ai coimputati.

¹⁴⁷ Penso ad affermazioni che suggeriscono un legame diretto tra il delitto commesso da Saleem e la figura culturale del delitto d'onore, affermazioni, per esempio, come quella del P.M. Guidi riportata su “la Repubblica”, 14/11/2007, p. 14: «Il delitto d'onore in Pakistan è antichissimo e ha pure un suo termine preciso, *Karo-Kari*, pre-musulmano».

¹⁴⁸ Per richiamare almeno un'altra vicenda recente, l'appartenenza culturale del reo è stata particolarmente enfatizzata, anche nel caso dell'omicidio di Francesca Reggiani, compiuto a Roma da un rumeno di etnia rom nella primavera del 2008. La reazione violenta dell'opinione pubblica e dell'amministrazione locale si è tradotta nello sgombero e nell'abbattimento del campo nomadi nel quale viveva il sospettato, e giudizi severi hanno stigmatizzato l'intera etnia Rom, riaccendendo il dibattito sull'immigrazione (clandestina).

3.1.5.2. Reati culturalmente motivati

Quelli di Puseddu e Saleem non sono casi isolati, ma si inseriscono in un processo, ancora contraddittorio nelle sue espressioni e incerto nei suoi esiti, attraverso il quale gli ordinamenti giuridici statali reagiscono, e tentano di dare risposta, al moltiplicarsi di conflitti che vedono contrapporsi sistemi normativi differenti all'interno del territorio dello stato. Infatti, per effetto dei crescenti flussi migratori, è venuta meno quella omogeneità di valori giuridici, sociali e morali, che si ritiene abbia caratterizzato in passato le società nazionali, omogeneità che è generalmente presupposta dal sistema penale¹⁴⁹. In particolare, la trasformazione in senso sempre più multiculturale delle società nazionali accresce la possibilità che individui provenienti da paesi altri, e con culture differenti, considerino giuridicamente lecite, socialmente tollerate o addirittura moralmente imposte condotte che sono invece penalmente sanzionate dallo stato. Tenuto conto della possibilità di conflitti normativi di questo genere, man mano che è cresciuto il numero dei processi penali nei quali le corti statunitensi ed europee si sono trovate a dover giudicare soggetti con culture differenti da quella nazionale, si è posta con crescente urgenza la necessità di stabilire se e in che termini il *background* culturale dell'imputato debba avere rilevanza ai fini della valutazione della sua responsabilità penale.

Per rendere conto dei condizionamenti di carattere culturale che possono caratterizzare reati commessi da persone appartenenti a culture diverse da quella che informa il sistema penale dello stato nel quale vivono, in dottrina si fa ricorso alla categoria dei "reati culturali" (*cultural offences*), detti anche "reati culturalmente orientati", o, con espressione meno ambigua e maggiormente perspicua, "reati culturalmente motivati" (*culturally motivated crimes*)¹⁵⁰. Tra i reati culturalmente motivati non rientra qualunque reato commesso da immigrati o da persone che comunque appartengono a gruppi la cui cultura si differenzia da quella che informa il sistema penale dello stato in cui vivono. Possono infatti qualificarsi come culturalmente motivate soltanto quelle fattispecie *concrete* nelle quali l'imputato abbia

¹⁴⁹ A. Bernardi [2006, p. 4, corsivo nel testo] parla di «"rapporto di circolarità" esistente tra *culture/valori* e *fattispecie/sanzioni*» per indicare il fatto che «ovunque [...] si puniscono i comportamenti contrari ai beni/valori espressi delle singole culture, intervenendo con sanzioni adeguate per tipo ed entità al comune sentire, coerenti alle concezioni della pena di volta in volta privilegiate nei singoli Stati».

¹⁵⁰ Delle tre denominazioni indicate nel testo sembra preferibile quella di "reati culturalmente motivati" perché chiarisce che la componente culturale del reato va ricercata non nell'elemento oggettivo, ma nell'elemento soggettivo, ovvero nella *mens rea*.

infranto la legge penale proprio per il fatto di aver agito conformemente alle norme giuridiche, alle tradizioni sociali o ai precetti morali del proprio gruppo culturale d'appartenenza¹⁵¹. Perché un reato possa dirsi culturalmente motivato è necessario, cioè, che la condotta delittuosa sia *in effetti* giuridicamente e/o socialmente e/o moralmente lecita nella cultura d'appartenenza dell'imputato, e che quest'ultimo abbia *in effetti* commesso il reato in ragione dei condizionamenti della propria cultura.

L'attenzione per il tema dei reati culturalmente motivati è sempre più diffusa in dottrina¹⁵². Anche se non manca chi continua a ignorare le possibili implicazioni penalistiche della convivenza tra culture diverse all'interno di uno stato (o perché semplicemente non ha considerato il problema, o perché, pur avendolo preso in considerazione, non lo reputa rilevante), nondimeno, è sempre più ampio il numero di coloro che riflettono sulla questione da diverse prospettive: giuspenalistica, antropologica, sociologica, filosofica. Si tratta di stabilire, in prima battuta, *se* le differenze culturali debbano avere rilevanza in ambito penale, e, in seconda battuta, *quali effetti* giuridici debbano derivare dall'eventuale riconoscimento di tale rilevanza¹⁵³. Di per sé, infatti, tenere conto dei fattori culturali che possono determinare o condizionare la condotta penalmente illecita può tradursi sia

¹⁵¹ Si veda in proposito la definizione di "reati culturalmente motivati" proposta e analizzata, in modo puntuale e approfondito, da J. Van Broeck [2001].

¹⁵² Si vedano, ad esempio, L. Volpp [1994], [2000], D.L. Coleman [1996], M. Fischer [1998], M.-C. Foblets [1998], D.W. Sikora [2001], J. Van Broeck [2001], M.P. Golding [2002], L. Monticelli [2003], A. Phillips [2003] e [2007], A.D. Renteln [2004], A. Bernardi [2005], [2006], [2007], B. Pastore [2006], B. Pastore, L. Lanza [2008], M.-C. Foblets, A.D. Renteln (eds.) [2009].

¹⁵³ Questione distinta ma non irrelata è quella dell'ammissibilità di *cultural evidence*, di prove, cioè, relative a) alle tradizioni e alle norme che informano la cultura dell'imputato e b) all'influenza che queste tradizioni e norme possono avere esercitato sulla sua condotta. In particolare, in A.D. Renteln [2004] e in M.-C. Foblets, A.D. Renteln (eds.) [2009] si invita a tenere distinta la questione dell'ammissibilità di *cultural evidence* da quella della loro valutazione, in relazione alla quale il giudice mantiene intatta la propria discrezionalità. L'ammissione di *cultural evidence*, si sostiene, non coincide affatto necessariamente con la concessione di attenuati o esimenti a favore dell'imputato. Piuttosto, ammettere questo tipo di prove può essere utile non soltanto a fornire alla difesa elementi a favore del proprio assistito, ma anche ad offrire al giudice strumenti necessari a verificarne l'attendibilità, contribuendo ad una ricostruzione il più possibile completa e corretta dei fatti oggetto di giudizio. Per una ricostruzione più precisa degli argomenti di Renteln e Foblets si rinvia a P. Parolari [2010 b]. Se questa posizione non stupisce da parte di chi, come Renteln, da anni sollecita una maggiore attenzione al contesto culturale da parte delle corti, va però detto che anche tra i più scettici nei confronti della *cultural defense* c'è chi, come A. Phillips, riconosce la funzione e la legittimità delle *cultural evidence*. Scrive infatti A. Phillips [2007, p. 82-83]: «I do not accept the argument that employing cultural evidence undermines legal universalism, for I do not accept what seems to be the premise: that culture attaches only to members of minority groups. It would be a harsh legal regime that refuse to consider evidence about defendant's personal circumstances or background, or declaring this irrelevant to understanding intentions and determining an appropriate sentence, and I doubt if there is a legal system in the world that does so. Yet, on my understanding, this kind of evidence is cultural [...]. Singling out something called cultural evidence as uniquely unacceptable in a courtroom then seems distinctly unfair. It has the effect of denying to minority defendants what is regarded as acceptable practice from majority groups».

nell'attenuazione o esclusione della pena, come è avvenuto nel caso Pusceddu, sia, al contrario, nell'applicazione di pene estremamente severe, come in molti hanno auspicato nel caso Saleem.

Sono stati proposti diversi argomenti per negare che l'identità culturale dell'imputato debba avere qualsivoglia rilevanza giuridica, e in particolare rilevanza penale. Non meno numerose le ragioni addotte per affermare, invece, che, *pro reo*, il diritto penale dovrebbe tenere conto del *background* culturale dell'imputato. Sorprendentemente, invece, è stata oggetto di scarsa attenzione la possibilità che la valutazione del fattore culturale (di fatto) possa produrre effetti *contra reum*. In ragione di questo modo selettivo di accostarsi alla questione, l'intero dibattito tra coloro che sostengono l'opportunità di dare rilevanza all'identità culturale dell'imputato e coloro che invece la negano si è caratterizzato come una contrapposizione tra fautori e critici della cosiddetta "*cultural defense*", e gli argomenti a favore della irrilevanza del fattore culturale sono stati configurati come critiche alle attenuanti e/o esimenti culturali (§ 3.1.5.2.1.). Tuttavia, questa prospettiva pare in qualche modo insoddisfacente, perché non rende conto di come possa essere altrettanto problematico considerare l'identità culturale dell'imputato in termini di circostanza aggravante (§ 3.1.5.2.2.).

3.1.5.2.1. Fattori e critici della *cultural defense*

L'espressione *cultural defense* è stata introdotta dalla dottrina statunitense per indicare una particolare categoria di argomenti difensivi utilizzati per chiedere un'attenuazione, o addirittura l'esclusione, della pena in considerazione dell'identità culturale dell'imputato. Per quanto né negli Stati Uniti né in alcuno degli stati europei sia formalmente riconosciuto un istituto che connetta all'appartenenza culturale dell'imputato l'effetto giuridico di attenuare o escludere la sua responsabilità penale, il ricorso alla *cultural defense* è sempre più frequente sia nelle corti statunitensi sia nei tribunali europei¹⁵⁴. Genericamente, questa prassi rinvia all'idea che persone di culture diverse non possano essere ritenute pienamente responsabili (*fully accountable*) per una condotta sanzionata dal diritto penale statale, qualora abbiano agito in conformità a norme giuridiche, sociali o morali del proprio gruppo culturale. In senso tecnico, la

¹⁵⁴ Numerosi i casi resi celebri dalla dottrina statunitense e ripresi anche da commentatori e studiosi europei. Tra i principali *People v. Kimura*, *People v. Chen*, *People v. Moua*. Per un'amplissima ricognizione di casi, ordinata per temi, si veda A.D. Renteln [2004]. Si veda, inoltre, F. Basile [2008].

cultural defense è una categoria dottrinale pensata per denominare, *de iure condendo*, un istituto giuspenalistico che, in presenza di determinate condizioni, individui nel *background* culturale dell'imputato una causa di giustificazione (*complete defense*) o una circostanza attenuante (*mitigating defense*) della sua responsabilità penale. In ogni caso, condizione per l'applicazione della *cultural defense* è il carattere culturalmente motivato del reato commesso.

Sull'opportunità di introdurre una disciplina della *cultural defense* si è molto discusso. Le opinioni in proposito, varie e articolate, si caratterizzano per le diverse risposte date, tra gli altri, a tre quesiti principali¹⁵⁵.

Un primo quesito è se la *cultural defense* possa essere considerata un'espressione del pluralismo liberale in ambito penale. Alcuni giudicano sinonimo di intolleranza imporre a individui di culture diverse l'adesione ai modelli culturali fatti propri dall'ordinamento giuridico statale, quanto meno quando le regole comuni non siano "strettamente necessarie per una coabitazione pacifica"¹⁵⁶: ciascuno dovrebbe essere libero di vivere conformemente alla propria cultura, e questo diritto dovrebbe essere garantito anche in ambito penale¹⁵⁷. Per contro, altri denunciano il rischio di un particolarismo esasperato nel quale le culture si limitino a coesistere nell'isolamento, quando non entrino addirittura in conflitto tra loro, in un processo di "balcanizzazione" della società nazionale¹⁵⁸.

Un secondo quesito è se la *cultural defense* possa rappresentare uno strumento per garantire l'uguale trattamento di persone di culture diverse. Da una parte c'è chi denuncia, infatti, che l'asserita neutralità dello stato di fronte alle differenze culturali è in realtà una neutralità apparente, poiché l'ordinamento giuridico dello stato esprime i valori della cultura "dominante". Per questa ragione, si sostiene, pretendere adesione incondizionata alle norme (penali) da parte di individui appartenenti a culture diverse

¹⁵⁵ Inoltre, in prospettiva giuspenalistica i maggiori dissensi si concentrano intorno alle conseguenze che la *cultural defense* può produrre, rispettivamente, sugli effetti preventivi, sulla adeguatezza retributiva e sulla capacità rieducativa della pena. E ancora, è oggetto di dibattito se la *cultural defense* violi due principi fondamentali del diritto penale: il principio di legalità e il principio secondo il quale *ignorantia legis non excusat*. Sugli aspetti giuspenalistici del dibattito sulla *cultural defense* si vedano, tra gli altri, M. Fischer [1998], D.W. Sikora [2001], M.P. Golding [2002], L. Monticelli [2003], A. Bernardi [2006].

¹⁵⁶ M.P. Ferretti [2004, p. 28].

¹⁵⁷ Scrive in proposito G. De Francesco [2006, p. 138]: «Di fronte al moltiplicarsi degli interventi, in ambito sia giuridico che sociologico, a favore del riconoscimento della necessità di assicurare alle diverse culture (così come ai c.d. diritti delle minoranze) uno spazio di legittimazione consono all'ispirazione pluralistica dei sistemi contemporanei, l'idea di eccettuare la politica criminale dall'esplicazione di un ruolo compatibile con il perseguimento di simili obiettivi non può non apparire intollerabilmente regressiva e anacronistica». Sulla problematicità del rapporto tra *cultural defense* e liberalismo si veda, tuttavia, D.L. Coleman [1996].

¹⁵⁸ Di questa posizione rende conto, tra gli altri, A. Bernardi [2006, pp. 89-91].

significa discriminarli rispetto a coloro che non sono costretti a scegliere tra la legge dello stato e i valori della propria cultura¹⁵⁹. D'altra parte, c'è chi obietta, invece, che la previsione di un trattamento differenziato per gli imputati di culture diverse, cercando di porre rimedio ad una forma di discriminazione, finisce in realtà con il produrre altra discriminazione, sia tra gli imputati, sia tra le vittime. In particolare, in relazione alla condizione dell'imputato, il fatto che la *cultural defense* possa essere invocata non da qualunque imputato, ma solo da chi appartiene ad una cultura diversa da quella che informa il diritto penale statale, comporterebbe infatti che per una stessa fattispecie fossero previste conseguenze giuridiche differenti a seconda di chi commette il reato¹⁶⁰. E ancora, in relazione alla condizione della persona offesa, la *cultural defense* instaurerebbe di fatto un regime di minor garanzia dei diritti delle vittime di reati culturalmente motivati rispetto ai diritti delle vittime di altri reati: in questo modo, si dice, si affievolirebbe la protezione offerta dal diritto ai soggetti deboli (donne e bambini soprattutto) di quegli stessi gruppi culturali che la *cultural defense* vorrebbe tutelare¹⁶¹.

Un terzo quesito, infine, è se la *cultural defense*, per il fatto di tener conto dell'influenza del contesto culturale di provenienza sul carattere e sulla volontà dell'imputato, sia funzionale alla tutela del diritto all'identità individuale. Chi ritiene che l'appartenenza ad un gruppo culturale sia elemento costitutivo dell'identità di ciascun individuo, sottolinea che le scelte individuali sono condizionate profondamente dalle norme giuridiche, sociali o morali del gruppo, e che l'emarginazione a cui va incontro chi viola tali norme per rispettare il diritto penale dello stato, può essere per l'individuo una sanzione più grave della stessa sanzione penale. All'opposto, chi enfatizza il valore dell'autonomia individuale denuncia l'opportunità della *cultural defense*, che, servendosi della cultura come pretesto per

¹⁵⁹ Anche di questo argomento, che caratterizza la letteratura di orientamento comunitarista, rende conto, tra gli altri, A. Bernardi [2006, p. 97].

¹⁶⁰ Sul punto si vedano, tra gli altri, L. Monticelli [2003, p. 561], A. Phillips [2003, p. 513], A. Bernardi [2006, pp. 90, 94].

¹⁶¹ La questione dei diritti delle vittime è ricorrente nella letteratura sulla *cultural defense*. Di particolare rilievo D.L. Coleman [1996]. Coleman fa notare che in tutti i casi nei quali sono state accettate le argomentazioni dettate dalla *cultural defense* la vittima apparteneva alla stessa cultura dell'imputato. Nell'ambito di una più ampia riflessione sul rapporto tra multiculturalismo e diritti delle donne, si vedano anche S.M. Okin [1997 ried. 1999, trad. it. 2007], L. Volpp [2001], S. Benhabib [2002 trad. it. 2005, pp. 122-127].

giustificare condotte delittuose¹⁶², fa propria e contribuisce a diffondere un'immagine stereotipata e fuorviante delle culture *altre*¹⁶³.

3.1.5.2.2. Sulla valutazione *contra reum* del movente culturale

Mentre, come si è visto, si discutono diffusamente vantaggi e svantaggi della *cultural defense*, manca invece altrettanta attenzione per il caso in cui tener conto dell'identità culturale dell'imputato¹⁶⁴ possa significare, e talvolta ha concretamente significato, l'applicazione di una pena più severa¹⁶⁵. Ma se è comprensibile, e anzi opportuno, il grande interesse suscitato dalla *cultural defense*, non sembra giustificata la poca attenzione dedicata ai possibili effetti *contra reum* del riconoscimento del ruolo svolto da elementi culturali nel commettere un reato. Su tali effetti si dovrebbe riflettere seriamente per almeno due ragioni.

In primo luogo, per quanto manchi una compiuta teorizzazione dell'aggravante culturale (teorizzazione che difficilmente potrebbe sottrarsi all'accusa di razzismo), nondimeno, non si può ignorare che talvolta i giudici tendono a giudicare con maggior severità imputati appartenenti a culture diverse dalla propria. Inoltre, per quanto forse isolata, un'esplicita enunciazione dell'orientamento a considerare un'aggravante il movente culturale dell'imputato si può trovare in una sentenza del 2006 del GUP del Tribunale di Bologna, secondo la quale il criterio di valutazione della gravità del reato agli effetti della pena previsto dall'art. 133, 2 comma, n. 4 del codice penale deve essere interpretato nel senso che «tanto più le condizioni di vita individuale, familiare e sociale rispecchiano un sistema di regole antitetico a quelle cui si ispira la tutela

¹⁶² Sul carattere pretestuoso della giustificazione “*my culture made me do it*” si veda anche B. Honig, [1997, ried 1999, trad. it. 2007]. Per le acute osservazioni di A. Phillips [2003] e [2007] sulla questione si rinvia al § 3.2.2.

¹⁶³ Scrive D.W. Sikora [2001, p. 1708]: «Many opponents [of the cultural defense] believe that a cultural defense promotes negative stereotypes of minorities and immigrants because it assumes that the culture of a particular area is easily identifiable and that all people from that area will act similarly. It is impossible to generally define any culture». E ancora, K. Pollit [1997, ried 1999, trad. it. 2007, p. 27] sottolinea che «l'argomentazione basata sui diritti culturali funziona meglio nel caso di culture che [conosciamo] meno: culture che nella nostra ignoranza, ci prefiguriamo come stabili, fuori dal tempo, antiche, prive di conflitti interni, premoderne». Sulla critica agli stereotipi culturali e ad una concezione essenzialista di cultura nell'ambito della *cultural defense* si vedano inoltre L. Volpp, [1994], D.L. Coleman [1996, pp. 1162-1164]; A. Phillips [2003, pp. 515-516] e [2007, pp. 73-89].

¹⁶⁴ La questione dell'aggravante culturale va tenuta distinta dal problema di come circostanze di fatto o fattori ambientali possano incidere negativamente, rendendo più gravosa per gli immigrati la fase dell'esecuzione della pena; tipico esempio di questo problema è l'impossibilità di concedere gli arresti domiciliari a individui privi di una residenza fissa.

¹⁶⁵ Fa eccezione A. Bernardi [2007]. Infatti, dopo aver distinto tra le possibili risposte del legislatore e quelle dei giudici ai reati commessi da imputati di culture diverse, Bernardi introduce la distinzione, trasversale, tra le reazioni improntate, rispettivamente, alla tolleranza, all'indifferenza e all'intolleranza.

penale, tanto più deve essere severa la sanzione, apparendo evidente la maggior pregnanza della finalità di prevenzione cui la pena deve ispirarsi nel concreto». In applicazione di questo principio, prosegue il GUP, nel caso in cui l'imputato provenga da «uno stato straniero in cui vigono regole ordinamentali e comportamentali inconciliabili con quelle del nostro Paese», il suo *background* culturale «non può valere ad attenuare la pena; al contrario, [...] la condotta che sia espressione diretta di tali [regole ordinamentali e comportamentali] deve essere sanzionata con congruo rigore»¹⁶⁶.

In secondo luogo, sulla possibile valutazione *contra reum* dell'elemento culturale si dovrebbe riflettere seriamente in quanto almeno due delle obiezioni mosse alla *cultural defense* potrebbero essere rivolte anche ai casi in cui il movente culturale venisse considerato un'aggravante. Infatti, sanzionare più severamente, a parità di altre condizioni, chi abbia commesso reato per aver agito conformemente alle norme giuridiche, sociali o morali della propria cultura, potrebbe essere interpretato come una forma di discriminazione uguale e contraria alla prassi di concedere un trattamento privilegiato a un imputato in ragione del carattere culturalmente motivato della sua condotta. Ma soprattutto, come nel caso della *cultural defense*, stabilire quali siano le norme culturali alle quali l'imputato si è attenuto nel porre in essere la condotta delittuosa, da un lato, può condurre ad una concezione deterministica dell'influenza del contesto culturale sulle azioni individuali, e, dall'altro, può tradursi in una ricostruzione arbitraria, semplicistica e stereotipata dei caratteri delle culture diverse da quella che informa il sistema penale dello stato.

3.2. Multiculturalismo e diritti fondamentali: alcune questioni problematiche

I casi paradigmatici presi in esame nei paragrafi precedenti sollevano una pluralità di questioni problematiche che, per la loro importanza, meritano di essere approfondite. Un primo ordine di questioni problematiche, di carattere *filosofico-politico*, concerne il rapporto tra neutralità dello stato liberale e tutela delle differenze (culturali) (§ 3.2.1.). Un secondo ordine di questioni problematiche, di carattere soprattutto *filosofico-morale*, attiene alla problematizzazione dell'autonomia

¹⁶⁶ Sentenza pronunciata dal GUP del Tribunale di Bologna il 16 novembre 2006. Citazione riportata in F. Basile [2008].

individuale, in ragione del rapporto tra individuo e contesto culturale (§ 3.2.2). Un terzo ordine di questioni problematiche, di carattere *filosofico-giuridico*, riguarda l'unità e l'identità dell'ordinamento giuridico di quegli stati verso i quali si dirigono flussi migratori sempre più consistenti (§ 3.2.3)¹⁶⁷.

3.2.1. Liberalismo, multiculturalismo e tutela delle differenze

Libertà ed eguaglianza sono tra i valori cardine degli stati liberali. Di più: nelle carte costituzionali approvate in molti stati europei nel secondo dopoguerra, libertà ed eguaglianza sembrano spesso essere concepite non solo come diritti fondamentali, ma come meta-diritti imprescindibili per l'attuazione e la tutela degli altri diritti¹⁶⁸. Tuttavia, la convivenza all'interno di uno stato di una pluralità di culture, a volte ispirate a valori e tradizioni molto differenti, costituisce una nuova sfida all'attuazione di questi diritti e mette in crisi l'assunto liberale della neutralità dello stato. È proprio vero – ci si chiede – che lo stato liberale sia neutrale di fronte alle differenze (culturali), oppure si tratta di una neutralità apparente? In altre parole: è plausibile il “*political liberalism*” teorizzato da Rawls¹⁶⁹ come mera cornice entro la quale si iscrive il confronto politico tra istanze, gruppi, valori diversi, o il liberalismo è una dottrina *comprehensive*, ispirata ad una particolare concezione del bene?

Qualora si assuma la seconda delle due ipotesi, quella cioè secondo la quale il liberalismo non sia affatto una dottrina eticamente neutrale, si pongono almeno altri due interrogativi: a) in che modo uno stato liberale può dare effettivo ed eguale riconoscimento giuridico a valori e tradizioni culturali differenti? b) fino a che punto lo stato può tollerare valori e tradizioni culturali che siano in contrasto con quelli liberali? Il primo interrogativo impone qualche precisazione sul rapporto tra eguaglianza giuridica e tutela delle differenze (§ 3.2.1.1.). Il secondo interrogativo richiede una riflessione su quali possano o debbano essere i limiti alla libertà di ogni individuo in una società pluralista (§ 3.2.1.2.).

¹⁶⁷ Il § 3.2. riprende, con qualche adattamento, alcune considerazioni svolte in P. Parolari [2008 b].

¹⁶⁸ L. Ferrajoli [1989, p. 950], scrive che «il diritto all'uguaglianza può essere [...] concepito come un meta-diritto rispetto sia alla libertà assicurata dai diritti di libertà che alla fratellanza promessa con i diritti sociali».

¹⁶⁹ J. Rawls [1993]. Per una seppur parziale caratterizzazione del liberalismo politico di Rawls si rinvia al § 4.2.2.1.

3.2.1.1. Eguaglianza giuridica e tutela delle differenze

In che modo il principio di eguaglianza giuridica possa e/o debba trovare attuazione è da sempre una questione fortemente controversa anche, ma non solo, in relazione alla classica contrapposizione tra eguaglianza formale ed eguaglianza sostanziale. Tra le istanze di carattere multiculturalista, molte denunciano l'insufficienza di una concezione meramente formale del principio d'eguaglianza. Talvolta, inoltre, in modo più radicale, viene messo in discussione il valore stesso del principio di eguaglianza, denunciandone i possibili effetti omologanti. È questo secondo tipo di critiche che, ad esempio, sembra formulare Taylor nel suo fortunatissimo saggio *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"*, là dove contrappone alla politica dell'universalismo, ispirata all'uguale dignità di ogni individuo, l'idea di una politica della differenza, rivolta soprattutto al riconoscimento dell'autenticità e originalità delle diverse identità (individuali e di gruppo)¹⁷⁰. In particolare, conformandosi alla concezione prevalente secondo la quale le cosiddette *policies* di eguaglianza sostanziale costituiscono niente più che uno strumento eccezionale per la riaffermazione dell'eguaglianza formale, Taylor sembra presupporre che l'eguaglianza non possa che essere intesa, univocamente, come pari trattamento di ogni individuo secondo criteri "ciechi" rispetto alle differenze e pertanto omologanti¹⁷¹.

Nondimeno, che principio di eguaglianza giuridica e valore della differenza debbano necessariamente contrapporsi in termini netti e radicali è stato messo in discussione da quanti, in risposta non soltanto alle istanze del multiculturalismo, ma anche alle rivendicazioni delle teoriche e dei teorici della differenza di genere e della *Critical Race Theory*, hanno evidenziato come principio di eguaglianza e tutela delle differenze possano coniugarsi in maniera differente in ragione di diversi modelli giuridici di eguaglianza.

Ferrajoli, in particolare, individua quattro modelli di eguaglianza giuridica¹⁷². Nel modello "dell'indifferenza giuridica per le differenze" il diritto semplicemente ignora le differenze, affidandone il destino ai rapporti di forza. Nel modello della "differenziazione giuridica delle differenze", invece, il diritto istituisce una gerarchia tra le differenze, valorizzando alcune identità e "svalorizzandone" altre. Nel modello

¹⁷⁰ C. Taylor [1992, trad. it. 1993].

¹⁷¹ Taylor sottolinea infatti come le stesse *affirmative actions*, tipico strumento di attuazione dell'eguaglianza sostanziale, mirino a cancellare le differenze, non a conservarle e a valorizzarle.

¹⁷² L. Ferrajoli [1993].

della “omologazione giuridica delle differenze”, poi, “tutte [le differenze] sono svalutate ed ignorate in nome di un’astratta affermazione di uguaglianza”. Infine, nel modello “dell’uguale valorizzazione giuridica delle differenze”, l’eguaglianza giuridica si configura come eguaglianza nei diritti fondamentali. Ora, a differenza che nei primi tre modelli di eguaglianza, nel modello dell’uguale valorizzazione giuridica delle differenze, l’eguaglianza giuridica non solo non si traduce nell’omologazione delle differenze, ma anzi si propone di tutelarle e preservarle. Non va dimenticato infatti, sottolinea ancora Ferrajoli, «che la prima libertà fondamentale affermata in Europa è stata la libertà di coscienza, che è un tipico diritto culturale, anzi il primo e fondamentale diritto alla tutela della propria identità e differenza culturale» e che, più in generale, «sono [...] i diritti fondamentali, e specificamente i diritti di libertà, che garantiscono [...] l’uguale valore di tutte le differenze personali a cominciare da quelle culturali, che fanno di ciascuna persona un *individuo differente* da tutti gli altri e di ciascun individuo una *persona uguale* a tutte le altre»¹⁷³.

Come Ferrajoli, anche Gianformaggio e Mazzaresse hanno evidenziato il carattere complesso e plurale della nozione di eguaglianza giuridica, individuando nell’eguale titolarità dei diritti fondamentali l’elemento caratterizzante di uno dei suoi possibili concetti, compatibile con il valore della differenza.

In particolare, Gianformaggio invita a distinguere tra diversi significati della nozione di eguaglianza (giuridica), sottolineando come ad essere in contrasto con il valore della differenza sia (soltanto) l’eguaglianza intesa come *sameness*: se infatti l’eguaglianza è intesa come somiglianza dell’individuo “A” ad un individuo “B” che rappresenta, al tempo stesso, sia il termine di comparazione sia il criterio sulla base del quale la comparazione viene effettuata, essa può certamente avere effetti omologanti, in quanto “A” potrà essere uguale a “B” solo a costo del sacrificio della propria originalità e identità. Nondimeno, afferma Gianformaggio, se l’eguaglianza come *sameness* è in contrasto con il valore della differenza, lo stesso non vale necessariamente per ogni possibile significato di eguaglianza. In particolare, l’eguaglianza non comporta omologazione se “A” e “B” vengono comparati in relazione ad un criterio “c” esterno ad essi, rappresentato dalla titolarità dei diritti fondamentali. In questo caso, anzi, secondo Gianformaggio, si può dire che «la

¹⁷³ L. Ferrajoli [2007, vol. 2, pp. 58-59]. Si veda inoltre L. Ferrajoli [1989, p. 950], là dove afferma: «tra uguaglianza giuridica e diritti fondamentali esiste un nesso biunivoco: non solo l’uguaglianza è tale in quanto è costitutiva dei diritti fondamentali, ma anche i diritti fondamentali sono tali in quanto sono costitutivi dell’uguaglianza».

sameness ovvero l'assimilazione, la forzata inclusione di individui in gruppi, classi o categorie al cui interno non si riconoscano [...] viene respinta proprio in nome del valore dell'eguaglianza sostanziale, che vuol dire universalità dei diritti fondamentali e rispetto del valore intrinseco delle persone»¹⁷⁴.

E ancora, Mazzaresse sottolinea che «quella di eguaglianza giuridica [...] è una nozione non univoca, ma plurale e che il diritto, lungi dal consentire di selezionarne un'unica e sola forma, è soltanto uno strumento per l'affermazione e/o la tutela di possibili forme diverse, di possibili concetti diversi e/o concezioni differenti della nozione di eguaglianza»¹⁷⁵. Nell'ordinamento giuridico italiano, ad esempio, è l'articolo 3 della costituzione a definire in cosa consista l'eguaglianza giuridica per l'ordinamento stesso. Ora, proponendo una rilettura inconsueta e interessante dell'art. 3 della costituzione, Mazzaresse suggerisce che il modello di eguaglianza giuridica in esso sancito non si debba costruire su un rapporto regola/eccezione, in cui la regola sia individuata nell'eguaglianza formale sancita nel primo comma, e l'eccezione sia individuata nell'eguaglianza sostanziale sancita nel secondo comma¹⁷⁶. Piuttosto, secondo Mazzaresse, primo e secondo comma dell'art. 3 possono invece operare come criteri complementari nell'individuazione di quelli che, riprendendo una classica distinzione di Bobbio, costituiscono non soltanto il "chi" e il "che cosa" dell'eguaglianza, ma anche i criteri in base ai quali il "chi" e il "che cosa" vengono stabiliti¹⁷⁷. Nel caso specifico, afferma Mazzaresse, secondo il principio di eguaglianza espresso dalla congiunzione dei due commi dell'articolo 3, «nell'ordinamento giuridico [...] sono i diritti fondamentali che, definendo il che cosa dell'eguaglianza, individuano tanto i soggetti, coloro per i quali farla valere, quanto le modalità della sua garanzia; sono i diritti fondamentali, cioè, la loro attuazione e la loro tutela, a costituire il parametro in relazione al quale declinare le forme e i modi del principio di eguaglianza»¹⁷⁸. Che i diritti fondamentali, poi, non siano necessariamente in contrasto con il "pluralismo culturale e morale" Mazzaresse lo sostiene ed argomenta (in termini solo in parte coincidenti con quelli utilizzati da Ferrajoli o da Gianformaggio)

¹⁷⁴ L. Gianformaggio [1993, trad. it. 1995, ried. 2005, p. 99].

¹⁷⁵ T. Mazzaresse [2006 e, p. 331].

¹⁷⁶ Si veda in proposito anche L. Gianformaggio [1997, ried. 2005].

¹⁷⁷ I quesiti "Eguaglianza fra chi?" ed "Eguaglianza in che cosa?" sono formulati da Bobbio in diversi suoi lavori. Si veda, per esempio, N. Bobbio [1963, ried. 1999]. Secondo Mazzaresse, inoltre, anche il quesito sui criteri in base ai quali individuare e distinguere diverse forme di eguaglianza ricopre un'importanza centrale nell'analisi di Bobbio sebbene egli non lo enunci espressamente accanto agli altri due. Si veda in proposito T. Mazzaresse [2006 e, p. 331, nota 6].

¹⁷⁸ T. Mazzaresse [2006 e, p. 334].

rispondendo a chi, in nome del multiculturalismo, contribuisce più o meno intenzionalmente alla crescente delegittimazione della cultura dei diritti¹⁷⁹.

Riassumendo, quindi, si possono individuare tre idee principali che sembrano accomunare le analisi di Ferrajoli, di Gianformaggio e di Mazzaresse: a) l'idea che quella di eguaglianza giuridica sia una nozione complessa e plurale, della quale possono darsi modelli diversi; b) l'idea che esista almeno un modello di eguaglianza giuridica che si propone di valorizzare, anziché di ignorare, cancellare o trattare in modo diseguale le differenze; c) l'idea che la valorizzazione delle differenze debba essere perseguita attraverso l'eguale riconoscimento a ciascun individuo dei diritti fondamentali. Questo modello di eguaglianza giuridica, come *eguaglianza nei diritti fondamentali*, è uno dei tratti distintivi di quello che Ferrajoli denomina stato *costituzionale* di diritto e caratterizza come nuovo paradigma giuridico, un paradigma altro e diverso da quello, proprio dello stato liberale, dello stato legislativo di diritto¹⁸⁰.

Il modello dell'eguaglianza nei diritti fondamentali, come in certa misura avvertono sia Gianformaggio sia Mazzaresse, non pretende di risolvere, d'incanto, ogni possibile difficoltà. In particolare, esso non può ignorare le difficoltà legate alla nozione di diritti fondamentali, nozione indubbiamente problematica sia in ragione del fatto che rimane controverso quale sia il loro fondamento e quale sia il loro catalogo, sia in ragione della molteplicità di letture diverse che si possono dare anche di quei diritti sull'individuazione dei quali è stato raggiunto un qualche accordo¹⁸¹. E ancora, il modello dell'eguaglianza nei diritti fondamentali non sempre consente di trovare una risposta, o quanto meno una risposta facile ed immediata, a casi particolarmente complessi. Tuttavia, per quanto non consenta sempre di trovare risposte facili e immediate, pure, il modello dell'eguaglianza nei diritti fondamentali sembra indicare la direzione da seguire per una possibile conciliazione tra principio di eguaglianza e tutela delle differenze.

3.2.1.2. Libertà, pluralismo, multiculturalismo

Quella della misura in cui uno stato liberale può tollerare valori o tradizioni culturali differenti e contrastanti rappresenta una questione che, per quanto distinta da

¹⁷⁹ Si vedano, in particolare, T. Mazzaresse [2006 b], [2006 e], [2008].

¹⁸⁰ Fra i molti lavori che negli ultimi anni Ferrajoli ha dedicato allo stato costituzionale di diritto e alla sua caratterizzazione, si vedano, in particolare: L. Ferrajoli [1989], [2002], [2007].

¹⁸¹ Un'analisi sistematica di questi problemi è svolta da T. Mazzaresse [2002].

quella dell'eguale valorizzazione giuridica delle differenze culturali, risulta ad essa complementare. È la misura della tolleranza dello stato verso valori e tradizioni differenti, infatti, a segnare il limite entro il quale, in una società pluralista, ad ogni individuo è, o può essere, o deve essere garantita eguale libertà di agire conformemente ai propri valori o alle tradizioni del proprio gruppo culturale. In particolare, come si è visto a proposito della *cultural defense* e dell'aggravante culturale (§ 3.1.5.2.), la questione si rivela particolarmente spinosa nei casi in cui valori o tradizioni di altre culture si pongono in contrasto con i valori che informano il diritto penale statale. Da un lato, infatti, i valori liberali della libertà e del pluralismo esigono che sia imposto il minor numero possibile di restrizioni alle scelte e agli stili di vita degli individui, ma dall'altro le esigenze di una convivenza ordinata e pacifica richiedono regole minime valide per tutti. Del resto, fin dalla soluzione hobbesiana al *bellum omnium contra omnes*, l'idea di libertà individuale è inseparabile da quella di *limite*: la libertà di ogni individuo, cioè, è garantita solo se ciascuno la esercita nel limite del rispetto della libertà altrui.

Numerose proposte hanno individuato nel rispetto per i diritti fondamentali il limite alla libertà individuale nelle società multiculturali¹⁸². Tratto comune di queste proposte è l'idea che lo stato debba rispettare la libertà di espressione delle differenti identità individuali e di gruppo solo fino a quando l'esercizio di tale libertà non si traduca in comportamenti lesivi dei diritti fondamentali (altrui). In effetti, questa soluzione sembra perfettamente coerente con la costituzionalizzazione dei diritti fondamentali operata da quei paesi che, nel corso della seconda metà del novecento, si sono dati una costituzione lunga, rigida e garantita, costituzione che, secondo Ferrajoli, individua il nucleo fondamentale dello stato costituzionale di diritto. È principalmente attraverso la costituzionalizzazione dei diritti fondamentali, infatti, che questi stati hanno affrontato la sfida di garantire il pluralismo, componendo i possibili contrasti fra diversi valori, e anzitutto fra libertà ed eguaglianza. Nondimeno, la sfida della diversità culturale costringe oggi la cultura dei diritti a ripensarsi ancora una volta alla luce di nuovi problemi e nuove critiche: infatti, le tradizionali controversie sulla giustificazione dei diritti fondamentali, sulla loro individuazione e sulla loro tutela, vengono oggi

¹⁸² Con riferimento specificamente alle *cultural defenses* si veda, per esempio, M. Fischer [1998]. In tema di eguaglianza, un analogo richiamo ai diritti fondamentali come possibile limite al riconoscimento delle differenti identità si ha in L. Gianformaggio [1993, trad. it. 1995, ried. 2005, pp. 99-101].

riformulate all'insegna di nuove rivendicazioni¹⁸³. Per queste ragioni, qualora si individui nel rispetto dei diritti fondamentali il limite alla libertà individuale, il problema della misura in cui lo stato può legittimamente imporre vincoli all'esercizio della libertà individuale di soggetti appartenenti a cultura diverse sembra essere strettamente connesso a quello di una possibile (ri)definizione del catalogo dei diritti fondamentali e delle modalità della loro tutela.

3.2.2. Cultura, identità e autonomia individuale

Un secondo ordine di questioni problematiche sollevato dai casi paradigmatici presi in esame nel § 3.1. è quello relativo al rapporto tra cultura, identità e autonomia individuale. In particolare, è controverso quanto e in che termini la cultura del gruppo a cui un individuo appartiene influisca sulla formazione della sua identità personale. E ancora, è controverso se e in che misura, contribuendo a definirne l'identità, la cultura possa limitare l'autonomia dell'individuo predeterminando almeno in parte l'esito delle sue scelte.

Come si è visto, la questione del rapporto tra cultura, identità e autonomia individuale assume rilievo particolare sia in relazione alla pratica del velo islamico integrale sia in relazione all'ammissibilità della *cultural defense* in presenza di reati (che si pretendono) culturalmente motivati¹⁸⁴. Nel primo caso, in risposta alle rivendicazioni di alcune donne che affermano di indossare liberamente, per propria scelta, il *burqa* o il *niqab*, si obietta che la pressione esercitata da un contesto socio-culturale fortemente patriarcale come quello di alcune comunità islamiche (fondamentaliste) è tale da pregiudicare la possibilità di scelte autonome da parte delle donne. Nel secondo caso, in risposta a chi ritiene che la *cultural defense*, attraverso la commisurazione della pena all'effettiva "*moral blameworthiness*"¹⁸⁵ dell'imputato, contribuisca all'affermazione del principio liberale della "*individualized justice*"¹⁸⁶, si

¹⁸³ Va ricordato inoltre che, come si dirà al § 4.2.2.1., la stessa nozione di "danno", implicita nell'idea di lesione dei diritti altrui, non è univoca ed è culturalmente connotata.

¹⁸⁴ Come si è visto al § 3.1.4., inoltre, nell'autonomia degli studenti è stato individuato l'obiettivo fondamentale di una dottrina liberale dell'istruzione.

¹⁸⁵ M. Fischer [1998]. C'è chi ritiene, infatti, che, se la condotta penalmente illecita è considerata normale nel gruppo culturale di provenienza dell'imputato, l'influenza esercitata dal contesto culturale sulla formazione della sua personalità individuale (e, nello specifico, sulla sua volontà di compiere il reato) ne attenuerebbe la responsabilità morale, e di conseguenza anche la sua responsabilità penale dovrebbe essere valutata, in proporzione, meno severamente.

¹⁸⁶ D.L. Coleman [1996, p. 1115] spiega così in cosa consiste il principio della "*individualized*" o "*particularized justice*", richiamato in diverse sentenze della Corte Suprema degli Stati Uniti: «The

obietta che gli imputati possono talvolta invocare l'influenza della propria cultura in modo strumentale, a prescindere da reali condizionamenti che possano aver subito. Phillips, ad esempio, evidenzia come, a volte, l'imputato invochi a propria difesa pratiche da tempo abbandonate o contestate anche all'interno del proprio gruppo culturale di provenienza¹⁸⁷. Sottolinea inoltre come, talvolta, individui che da tempo si sono inseriti nella società dello stato ospite, adattandosi alle pratiche culturali in essa diffuse, riscoprono il legame con la propria cultura d'origine esclusivamente nel momento in cui tale legame possa essere loro utile in sede penale¹⁸⁸.

Nel dibattito sul multiculturalismo, quella del rapporto tra cultura, identità e autonomia individuale rappresenta una delle questioni chiave in relazione alle quali si contrappongono liberali e comunitaristi¹⁸⁹.

Secondo la concezione comunitarista, nella pluralità delle sue possibili formulazioni, non esiste un Io (*Self*) astratto, distinto dai propri fini e dai propri attributi. Al contrario ciascun individuo è l'insieme dei propri fini, è "situato" (*situated*) e "incorporato" (*embedded*) in un contesto sociale e culturale – in una

notion is that focusing on the defendant's personal history in [the penalty phase] recognizes differences in moral culpability that may exist among defendants convicted of the same crime». Ciò che molti studiosi e giuristi auspicano, prosegue Coleman, è che il principio della *individualized justice* si estenda in una duplice direzione: a) dal momento dell'esecuzione della pena (*penalty phase*) al momento della valutazione della colpevolezza (*guilt phase* e *sentencing phase*), e b) dalla considerazione della storia personale dell'imputato al riconoscimento di rilevanza alla sua identità culturale (è questo che intende Coleman per "*individualizing justice through multiculturalism*"). Sulla possibilità che una politica criminale assimilazionista si risolva in una violazione del principio di colpevolezza si veda A. Bernardi [2006, p. 101].

¹⁸⁷ Questa osservazione di Phillips rinvia al problema di come si possa stabilire se esista una cultura che corrisponda a quella invocata dall'imputato. A questo proposito, va ricordato che in genere durante il processo risulta difficile accertare quali siano effettivamente i costumi, le tradizioni e i valori del gruppo culturale dell'imputato. Da un lato, infatti, il giudice di solito non ha né le competenze né i mezzi per fare questo accertamento. Dall'altro, è discusso il ruolo di quei cosiddetti "testimoni esperti" (*expert witnesses*), generalmente antropologi, che la difesa chiama a deporre affinché offrano una descrizione della cultura d'origine dell'imputato che confermi la tesi difensiva. Sull'opportunità di una specifica formazione dei giudici che li metta in condizione di saper "maneggiare" lo strumento della *cultural defense* insiste molto, ad esempio, A.D. Renteln [2004] e [2010]. Sulle questioni (problematiche) legate alla figura dei "testimoni esperti" si veda, ad esempio, M.-C. Foblets, A.D. Renteln (eds.) [2009].

¹⁸⁸ Scrive A. Phillips [2003, p. 513]: «Cultural defence can also lend itself to opportunistic defences. Claims about what is normal within a particular cultural group are notoriously tricky. Something may be claimed as a cultural practice when it has long been contested or abandoned by other members of the group; and individuals who have largely adopted the practice and conventions of the surrounding culture may suddenly "rediscover" an allegiance to a different culture because it now serves their interests to do so». Si veda inoltre A. Phillips [2007, p. 80]. Queste osservazioni di Phillips, oltre a costituire obiezioni insidiose alla *cultural defense*, rinviano a questioni più generali relative alla problematizzazione della nozione di "cultura" e del rapporto tra cultura e individuo proposta, come si è visto, da un numero crescente di antropologi (§ 2.). E infatti, A. Phillips [2007] prende le mosse proprio da una problematizzazione della nozione di "cultura" non solo per una critica della *cultural defense*, ma anche, come si è detto al § 1.3., per proporre una nuova concezione del multiculturalismo: un "*multiculturalism without culture*".

¹⁸⁹ Su questo tema si tenga conto anche di quanto già detto al § 1.3.

comunità – che ne determina costitutivamente l'identità, tanto da non poter individuare l'Io a prescindere dal contesto nel quale è inserito. A questo proposito, MacIntyre scrive che «[l]a storia della vita [di un individuo] è sempre inserita nella storia di quelle comunità da cui [egli trae] la [propria] identità. [...] Ciò che [egli è] è dunque in una parte fondamentale ciò che [ha] ereditato, un passato specifico che è in qualche misura presente nel [suo] presente. [Si trova] in una storia, il che significa in genere, che [gli] piaccia o no, che ne sia consapevole o no, che [egli è] uno dei portatori di una tradizione»¹⁹⁰. Per questo, aggiunge MacIntyre criticando la morale contemporanea individualista e relativista, l'individuo non è mai in grado di ricercare il bene solo in quanto individuo. In questa prospettiva, i comunitaristi criticano severamente la concezione liberale dell'autonomia, imputandole di non tenere conto di come le credenze, i valori, le preferenze individuali siano determinate da numerosi condizionamenti (sociali e) culturali.

Le analisi di ispirazione comunitarista hanno senza dubbio il merito di richiamare l'attenzione sulla cultura come componente importante nella formazione dell'identità e delle scelte degli individui, ma assolutizzandone l'importanza finiscono sia con il sottovalutare l'influenza di altri fattori (soprattutto economici, politici, ideologici), sia con lo sminuire la capacità dell'individuo di riflettere criticamente sui valori, le credenze e le tradizioni della propria cultura, eventualmente prendendone le distanze. Inoltre, a dispetto delle analisi antropologiche che evidenziano sia il carattere complesso e dinamico delle culture sia il ruolo delle differenze individuali nel contribuire a questa complessità e a questa dinamicità, le analisi di ispirazione comunitarista sembrano assumere che le culture siano entità uniformi al proprio interno, con caratteristiche ben definite e stabili nel tempo¹⁹¹.

Alla concezione comunitarista del rapporto tra cultura, identità e autonomia individuale si contrappone quella liberale, anch'essa nella pluralità delle sue possibili declinazioni, secondo la quale gli individui mantengono una propria autonomia nel rapporto con il gruppo culturale al quale appartengono. In particolare, secondo la concezione liberale, l'identità personale è il prodotto (anche) delle scelte individuali e del modo in cui l'individuo si riappropria del proprio retaggio culturale reinterpretandolo alla luce della propria esperienza, dei propri valori, della propria

¹⁹⁰ A. MacIntyre, [1981, trad. it. 1988, p. 264]. Si veda, inoltre, al § 1.3., quanto affermato da M. Sandel [1992, trad. it. 1994] a proposito della "concezione costitutiva della comunità".

¹⁹¹ Per una critica di queste assunzioni si rinvia, in particolare a quanto detto ai §§ 2.2.2.2. e 2.2.3.

ragione¹⁹². Una concezione liberale dell'autonomia, afferma Kymlicka in risposta alle critiche dei comunitaristi, non esige che l'individuo concepisca se stesso come separato dal proprio contesto culturale e dalla rete di relazioni di cui fa parte, ma richiede semplicemente che nessun aspetto o elemento di questo contesto e di questa rete di relazioni sia esente da una possibile critica¹⁹³.

Sotto questo profilo, la concezione liberale dell'influenza della cultura sull'identità e l'autonomia degli individui si pone in continuità con le critiche alla nozione essenzialista di "cultura". Nondimeno, la questione dell'individuazione delle condizioni alle quali le scelte individuali possano dirsi autonome è estremamente controversa¹⁹⁴. Sono molteplici, infatti, i fattori, esogeni o endogeni, che possono condizionare le scelte di un individuo.

Possono considerarsi endogeni quei fattori che agiscono "dall'interno" dell'individuo e influiscono sulla sua *percezione* o sulla sua *valutazione* di situazioni, fatti, azioni ed eventi, non solo in ragione del suo sistema di credenze e di valori ma anche a causa delle sue passioni, dei suoi affetti, delle sue emozioni. A questo proposito è opportuno richiamare la nozione antropologica di "inculturazione" come processo di apprendimento di modelli culturali da parte dell'individuo che avviene fin dall'infanzia attraverso l'interazione sociale¹⁹⁵. Sebbene molti antropologi, come si è detto al § 2., escludano che la cultura possa *determinare* la condotta degli individui, nondimeno riconoscono che possa *influenzarla*: i modelli culturali appresi attraverso l'inculturazione forniscono, infatti, la base delle conoscenze e dei valori, le categorie cognitive ed etiche, a partire dalle quali ogni individuo attribuisce significato e valore a ciò che lo circonda (eventi, fatti, azioni), il *background* a partire dal quale interagisce e si confronta con modelli culturali differenti.

Possono considerarsi esogeni, invece, quei fattori che consistono in condizionamenti provenienti dall'esterno. Sono fattori esogeni, ad esempio, eventuali forme di pressione psicologica o di costrizione fisica esercitate da altri individui o dal contesto sociale nel suo complesso. E ancora, sono fattori esogeni in grado di

¹⁹² S. Benhabib [2002, trad. it. 2005].

¹⁹³ W. Kymlicka [1989, p. 50].

¹⁹⁴ Non è possibile, in questa sede, ricostruire il complesso e amplissimo dibattito sulla nozione di "autonomia". Di questa nozione, infatti, sono state proposte una gran quantità di caratterizzazioni differenti non solo in filosofia morale, ma anche in filosofia politica e nelle scienze sociali. Mi limito quindi a rinviare, per una ricognizione delle principali caratterizzazioni della nozione di "autonomia" proposte nell'ambito della filosofia morale e politica, a J. Christman [2003].

¹⁹⁵ Si veda il § 2.2.1., nota 58.

condizionare le scelte degli individui anche la presenza o, soprattutto, l'assenza di opzioni alternative; presenza o assenza che può essere, come sottolinea Alvarez, tanto reale quanto meramente percepita¹⁹⁶. La mancanza di opzioni alternative, reale o percepita che sia, può determinare, infatti, quel fenomeno che Elster definisce “formazione adattiva delle preferenze”, quel fenomeno, cioè, in forza del quale «quel che si vuole è determinato da quel che si può avere»¹⁹⁷. Ma non solo. Come sottolinea Raz, la mera presenza di opzioni alternative può non essere sufficiente in quanto la possibilità di compiere scelte autonome richiede che le opzioni disponibili siano “rilevanti”¹⁹⁸ e realmente praticabili in relazione al contesto¹⁹⁹. In questa prospettiva, non si potrebbero considerare esercizio di autonomia per mancanza di opzioni “rilevanti”, ad esempio, le scelte compiute dall’“uomo nella cava” del famoso esempio di Raz: un individuo in stato di prigionia che dispone soltanto di opzioni triviali come decidere se mangiare prima o dopo, se dormire prima o dopo, non può considerarsi in condizione di esercitare la propria autonomia²⁰⁰. Per assenza di opzioni alternative realmente praticabili, invece, non si potrebbe considerare autonoma, ad esempio, la scelta di non esercitare il diritto di *exit* dal proprio gruppo culturale quando l'individuo che dovrebbe esercitare questo diritto non dispone delle risorse (moralì e) materiali per poterlo concretamente fare²⁰¹. Né, per la stessa ragione, si potrebbe considerare autonoma la scelta di rinunciare a comportamenti o stili di vita inconsueti o controversi quando dall'assunzione di questi comportamenti e stili di vita possano scaturire forme di ritorsione o di ostracismo sociale. Anzi, proprio le possibili sanzioni sociali derivanti dalla violazione di norme di comportamento dominanti in un determinato gruppo culturale sono state addotte come argomento sia per giustificare l'opportunità

¹⁹⁶ A questo proposito S. Alvarez [2009 a] distingue tra “opportunità” e “opzioni”. Un individuo ha un'opportunità, spiega Alvarez, quando ha la possibilità (morale e) materiale, ad esempio, di compiere un'azione o di godere di un beneficio. Ma un'opportunità diventa un'opzione, precisa Alvarez, solo se l'individuo la percepisce come tale.

¹⁹⁷ J. Elster [1983, p. 151]. Elster caratterizza il fenomeno delle preferenze adattive come una forma di adattamento causale inconscio, cioè determinato da impulsi e non da ragioni. In questo le preferenze adattive si distinguono, secondo Elster, dalla pianificazione del carattere, e cioè dell'adattamento funzionale legato a meta-preferenze che avviene comunque per una scelta cosciente. Le preferenze adattive si formano inoltre, aggiunge Elster, non per una errata percezione delle qualità dell'oggetto del desiderio (come avviene ad esempio nei meccanismi di razionalizzazione), né per mutamento preventivo degli attributi di valore riconosciuti a questo oggetto, ma per un adattamento *ex post* legato all'abitudine e alla rassegnazione rispetto alla mancanza di alternative (pp. 133-169).

¹⁹⁸ Si veda S. Alvarez [2009 a, 545] là dove richiama la nozione di “*relevant range of option*” di Joseph Raz

¹⁹⁹ J. Raz [1998, p. 199] parla a questo proposito di “*viable options*”.

²⁰⁰ J. Raz [1986, pp. 373-374], citato in T. Endicott [2010, p. 53].

²⁰¹ Si veda, a questo proposito, il § 1.3.

della *cultural defense*, sia per negare che le donne islamiche possano realmente ribellarsi alla pratica del velo integrale.

Sembra legittima, quindi, alla luce di queste considerazioni, una certa diffidenza sia nei confronti di posizioni che enfatizzino eccessivamente il peso di fattori culturali nel condizionare l'identità e le scelte degli individui, sia, allo stesso tempo, nei confronti di tesi che disconoscano qualunque peso a questi fattori. La pluralità di elementi che interagiscono nella formazione dell'identità e della volontà di un individuo suggeriscono invece prudenza nel formulare, in astratto e *a priori*, un giudizio sull'autonomia di scelte che vengono compiute in circostanze concrete e specifiche.

3.2.3. Società multiculturale e diritto

I casi paradigmatici presi in esame al § 3.1., in particolare il caso dei reati culturalmente motivati, sollevano infine un terzo ordine di questioni, di carattere filosofico-giuridico, che contribuisce anch'esso a rendere complesso e controverso il rapporto tra multiculturalismo e diritti fondamentali: si tratta dell'ordine di problemi relativo alle conseguenze dell'immigrazione di individui di culture diverse sull'unità e sull'identità dell'ordinamento giuridico statale. Ordine di problemi, questo, che per quanto strettamente connesso a quello filosofico-politico e a quello filosofico-morale ai quali si è già fatto riferimento, non coincide né con l'uno né con l'altro.

Un esempio di come, negli stati verso i quali si dirigono massicci flussi migratori, il carattere multiculturale della società possa minacciare l'unità e l'identità dell'ordinamento giuridico è offerto, per il concorrere di due circostanze, dalla questione della poligamia. La prima circostanza è che la poligamia è regolata in modo diverso e confligente in *ordinamenti giuridici* statali differenti. In particolare, nei paesi islamici nei quali la *shari'a* è tuttora fonte del diritto²⁰², la poligamia è un istituto giuridico del diritto di famiglia, caratterizzato e regolato dal diritto nelle sue forme, nei suoi contenuti e nei suoi effetti giuridici, ma in molti altri stati, invece, essa costituisce

²⁰² La sovrapposizione tra Islam e poligamia è suggerita, in questa sede, da mere esigenze di semplificazione. In realtà, sempre più paesi di popolazione prevalentemente islamica ma con un governo laico o vietano la poligamia (come Tunisia e Turchia) o limitano in vario modo il diritto ad avere più mogli. Inoltre, secondo un'interpretazione restrittiva dei versetti 3 e 129 della sura VI del Corano, interpretazione che sta acquistando sempre maggiore consenso, la poligamia è ammessa solo a condizione che a tutte le mogli venga garantito lo stesso trattamento: essendo questa condizione pressoché impossibile, molti ne derivano una sorta di divieto di massima della poligamia. Si veda in proposito N. Colaianni [2002, pp. 228-229]. Per converso, al di fuori e al di là dell'Islam la poligamia è diffusa in numerose altre culture. Si veda M.K. Zeiten [2008].

fattispecie di reato. La seconda circostanza è che, per effetto delle migrazioni, capita sempre più spesso che famiglie poligamiche vivano in uno stato il cui ordinamento giuridico sanziona penalmente la poligamia²⁰³. Si creano così le condizioni per il configurarsi di una pluralità di (potenziali) conflitti normativi. In primo luogo, infatti, il reato di poligamia rappresenta uno dei casi nei quali ci si potrebbe interrogare sulla rilevanza della connotazione culturale della condotta illecita (forse con maggior ragione di quanto non lo si possa fare in relazione ad altri reati). In secondo luogo, poiché nella maggior parte dei matrimoni poligamici uno o entrambi i coniugi sono immigrati provenienti da stati il cui ordinamento giuridico prevede la poligamia, la questione solleva delicati conflitti di carattere *internazional-privatistico* tra ordinamenti giuridici statali diversi. In particolare, laddove l'ordinamento giuridico dello stato ospite consideri la poligamia in contrasto con l'ordine pubblico, si pone il grave problema di come garantire comunque una minima tutela dei diritti legittimamente acquisiti dalle parti, e soprattutto dai soggetti deboli come donne e bambini, in forza di matrimoni poligamici regolarmente celebrati nel loro stato di provenienza. Ma non solo: si pone altresì il problema, ancora più controverso, della validità e dell'efficacia dei cosiddetti matrimoni misti, dei matrimoni, cioè, tra uno straniero e un cittadino, soggetto, in quanto tale, in base al principio della *lex personae*, ad un ordinamento giuridico in cui la poligamia è vietata. Infine, i matrimoni poligamici possono rappresentare anche un problema di diritto *interno* quando, come sempre più spesso accade, essi vengano celebrati tra gli stessi cittadini di uno stato in cui la poligamia è vietata: per effetto dell'insediamento stabile di molti immigrati nello stato ospite, cresce infatti il numero di coloro che acquistano la cittadinanza pur restando in qualche modo legati a culture e tradizioni giuridiche differenti; inoltre, sono in aumento i casi in cui cittadini di stati occidentali si convertono all'Islam (con tutti i problemi che ne possono conseguire in relazione all'applicabilità di alcuni istituti giuridici della *shari'a*)²⁰⁴.

²⁰³ Con riferimento alla situazione italiana si veda il *reportage* di F. Caferrì [2008].

²⁰⁴ Si veda in proposito N. Colaianni [2002, pp. 244 e ss.]. In effetti, la presenza di musulmani, cittadini o stranieri, sta acquistando proporzioni sempre più ampie negli stati occidentali, tanto che la convivenza tra culture (giuridiche) diverse ne connota sempre più profondamente la società e il diritto. Un'espressione particolarmente significativa dell'esigenza di tenere conto di questa "multiculturalità" si è avuta nel Regno Unito, dove il 7 febbraio 2008 l'Arcivescovo di Canterbury ha invitato a riflettere sulla possibilità che la *shari'a* venga applicata all'interno della comunità musulmana sul territorio dello stato britannico, invito che ha suscitato commenti critici e ha aperto un acceso dibattito nell'opinione pubblica inglese. Si veda in proposito la *lecture* dell'Arcivescovo di Canterbury, *Civil and Religious Law in England: a Religious Perspective*, disponibile all'URL

Conflitti normativi come quelli richiamati sembrano mettere a dura prova l'unità e l'identità dell'ordinamento giuridico dello stato ospite sotto almeno due profili.

Sotto un primo profilo, l'unità e l'identità dell'ordinamento giuridico statale sembrano minacciate dall'interferenza, entro il suo ambito di validità temporale, spaziale e personale, di norme di ordinamenti giuridici diversi²⁰⁵. Significative, in questo senso, alcune sentenze di giudici nazionali degli stati europei in ambito internazionale-privatistico che, richiamandosi alla dottrina francese dell'ordine pubblico attenuato²⁰⁶, hanno riconosciuto alcuni effetti patrimoniali ai matrimoni poligamici regolarmente *celebrati all'estero tra stranieri*²⁰⁷. Sentenze, queste, che di fatto hanno aperto una breccia attraverso la quale istituti di altri ordinamenti giuridici hanno trovato un qualche riflesso applicativo al di là dei limiti strettamente previsti dal diritto internazionale privato, invadendo l'ambito di validità spaziale dell'ordinamento

<http://www.archbishopofcanterbury.org/1575>, e l'intervista rilasciata dallo stesso arcivescovo al giornalista della BBC Christopher Landau, all'URL www.archbishopofcanterbury.org/1573. Peraltro, in Gran Bretagna la diffusione di tribunali islamici che applicano la *Shari'a* ha origini tutt'altro che recenti, dal momento che il primo è stato istituito a Londra già nel 1982 (si veda in proposito l'articolo di Magdi Allam sul "Corriere della sera" del 26 febbraio 2008, disponibile all'URL http://www.corriere.it/cronache/08_febbraio_26/allam_tribunali_islamici_londra_dbb4f5c4-e433-11dc-9486-0003ba99c667.shtml). Attualmente, inoltre, in Gran Bretagna sono in funzione almeno cinque tribunali arbitrali che giudicano in base alla legge coranica, tribunali che si sono pronunciati già su più di un centinaio di controversie in materia di divorzio islamico, eredità e liti di vicinato con decisioni dotate di piena validità giuridica (si veda in proposito l'articolo di Guido Santevecchi sul "Corriere della sera" del 15 settembre 2008, disponibile all'URL http://archiviostorico.corriere.it/2008/settembre/15/Londra_fra_moglie_marito_decide_co_9_08091510_5.shtml). Questo è possibile in forza dell'*Arbitration Act* del 1996, il quale stabilisce che se entrambe le parti nella disputa danno ad un arbitro il potere di decidere il loro caso, il lodo è valido e se ne può richiedere l'attuazione (*enforcement*) ad un tribunale ordinario del Regno. Nella sezione dell'*Arbitration Act* relativa ai "Powers of the court in relation to award", l'art. 66 n. 1 prevede infatti che "An award made by the tribunal pursuant to an arbitration agreement may, by leave of the court, be enforced in the same manner as a judgment or order of the court to the same effect". Si veda il testo dell'*Arbitration Act* all'URL http://www.opsi.gov.uk/Acts/acts1996/ukpga_19960023_en_1.

²⁰⁵ A proposito della caratterizzazione dello stato come ordinamento giuridico scandito dal triplice ambito di validità temporale, spaziale e personale, si veda H. Kelsen [1960, trad. it. 1990, pp. 319-322]. Kelsen osserva che «in quanto organizzazione politica lo stato è un ordinamento giuridico», e che gli elementi essenziali dello stato individuati dalla dottrina tradizionale, ovvero la popolazione, il territorio e la sovranità, «sono suscettibili soltanto di una determinazione giuridica, cioè possono essere concepiti soltanto come validità e come ambito di validità di un ordinamento giuridico». In particolare, afferma Kelsen, mentre il territorio costituisce l'ambito di validità spaziale dell'ordinamento giuridico statale, la popolazione ne costituisce l'ambito di validità personale.

²⁰⁶ Secondo la teoria dell'ordine pubblico attenuato, formulata per la prima volta dalla giurisprudenza francese verso la metà anni 50, il limite dell'ordine pubblico opera con minor forza quando si tratti non di applicare direttamente il diritto di un altro stato, ma di riconoscere effetti ad atti compiuti in conformità ad esso. L. di Gaetano [1999], riporta il passaggio della sentenza del 17 aprile 1953 della *Cour de Cassation (Chambre Civil)* francese, nel quale viene formulata la teoria dell'ordine pubblico attenuato: «La réaction à l'encontre d'une disposition contraire à l'ordre public n'est pas la meme suivant qu'elle met obstacle à l'acquisition d'un droit en France, ou suivant qu'il s'agit de laisser se produire en France les effets d'un droit acquis, sans fraude, à l'étranger et en conformité de la loi ayant compétence en vertu du droit international privé français».

²⁰⁷ Si vedano C. Campiglio [1990], [1999, p. 26] e [2008], L. di Gaetano, [1999], N. Colaianni [2002, pp. 239-244], R. Clerici [2009].

giuridico statale. Inoltre, per quanto isolate e in controtendenza, non sono mancate pronunce che, in violazione del criterio della *lex personae*, hanno riconosciuto (effetti a) matrimoni poligamici di cittadini di uno stato il cui ordinamento vieta la poligamia. L'unità dell'ordinamento giuridico statale viene così compromessa anche riguardo al suo ambito di validità personale, per l'applicazione, ai rapporti familiari di un cittadino, di norme appartenenti ad un ordinamento giuridico diverso e confligente²⁰⁸. Sotto questo profilo, la questione solleva il dubbio che si possa addirittura parlare di una nuova forma di pluralismo giuridico connessa al carattere multiculturale degli stati di immigrazione²⁰⁹.

²⁰⁸ In particolare, possono essere richiamate due sentenze, citate da C. Campiglio [1990]: una pronunciata da una corte inglese nel 1972 e l'altra pronunciata dalla *Cour d'Appel* di Parigi nel 1983. Nel primo caso, *Radwan v. Radwan*, si trattava di stabilire la validità di un matrimonio celebrato al consolato egiziano di Parigi tra un uomo egiziano che aveva già due mogli in patria, e una donna inglese: il giudice inglese ha ritenuto valido il matrimonio. Nel secondo caso, si trattava di stabilire se la seconda moglie di un cittadino algerino, che questi aveva sposato in Algeria in costanza di un primo matrimonio contratto in Francia con una cittadina francese, potesse concorrere alla successione *mortis causa* del marito poligamo: la corte francese ha ritenuto che anche la seconda moglie avesse diritto a concorrere alla successione. In particolare, sottolinea Campiglio, la corte ha affermato che «il coinvolgimento di una cittadina francese non preclude la produzione di effetti in Francia al matrimonio poligamico validamente celebrato all'estero in conformità alla legge nazionale dei nubendi».

²⁰⁹ In questa (nuova) forma, il pluralismo giuridico individuerebbe, molto approssimativamente, la riconfigurazione del rapporto tra diversi ordinamenti giuridici (statali) i cui ambiti di validità (materiale, spaziale, personale, temporale) possono sovrapporsi in tutto o in parte per effetto dell'ingresso nel territorio di uno stato di individui soggetti all'ambito di validità (personale) di un ordinamento giuridico (statale) diverso. Delle molteplici ed eterogenee caratterizzazioni che della nozione di pluralismo giuridico sono state offerte in contesti e discipline diverse è possibile qui offrire solo qualche esempio (altre ricognizioni, non del tutto coincidenti con quella qui accennata, di possibili modi di intendere il pluralismo giuridico, si trovano in M. Corsale [1980], e in C. Faralli [2001]. In un primo significato, evidenziato da N. Bobbio [1960, pp. 275-278], il pluralismo giuridico è un corollario dello storicismo giuridico: «questa forma di pluralismo – scrive Bobbio – ha carattere statualistico. Vi sono non più uno, ma molti ordinamenti perché vi sono molte nazioni». In un secondo significato, il pluralismo ha invece una vocazione antiformalista e antistatalista, e coincide con la teoria dell'ordinamento giuridico come istituzione formulata da S. Romano [1918]. Sempre con intento antiformalista e antistatalista, di *legal pluralism* (o *pluralisme juridique* nella letteratura francofona) si è molto discusso, negli ultimi trent'anni, in antropologia e sociologia del diritto, per indicare qualcosa di ancora diverso rispetto all'istituzionalismo di Romano. Sotto l'etichetta di *legal pluralism*, infatti, un ampio gruppo di antropologi e sociologi del diritto ha problematizzato la nozione di «diritto» suggerendo una ridefinizione della distinzione tra diritto, diversi sistemi normativi e diverse forme di ordine sociale. Uno dei poli scientifici intorno ai quali si è sviluppato questo orientamento è la rivista «Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law». All'interno della riflessione socio-antropologica sul *legal pluralism* sono individuabili almeno due filoni: uno prende le mosse dalla distinzione tra *Official law* e *Unofficial law* nelle terre di conquista coloniale si veda per esempio J. Gilissen [1972], l'altro, cronologicamente successivo, è invece attento soprattutto alla prospettiva del soggetto in quanto destinatario di norme provenienti da ordini normativi diversi (si vedano, per esempio H. Petersen, H. Zahle (eds.) [1995] e J. Vanderlinden [1989]). Sulle diverse fasi della riflessione socio-antropologica sul *legal pluralism* si veda la distinzione tra «*classical legal pluralism*» e «*new legal pluralism*» proposta da S.E. Merry [1988] e M. Chiba [1998]. All'idea di *legal pluralism* pensata e proposta in ambito antropologico e sociologico, soprattutto nella seconda delle due accezioni individuate, sembra riconducibile la nozione di pluralismo normativo assunta, tra gli altri, da A. Facchi [2001] e F. Belvisi [2007]. Per quanto si riferisca a un fenomeno differente rispetto a quello preso in esame in questa sede, vale la pena almeno di ricordare che di «pluralismo giuridico» si parla sempre più spesso anche per indicare i problemi legati all'interazione

E ancora, sotto il profilo della conformità dell'ordinamento giuridico statale ai diritti fondamentali sanciti nella costituzione, l'unità e l'identità dell'ordinamento sembrano minacciate, infine, dall'esigenza di tener conto di una pluralità di situazioni, come quelle in tema di poligamia, in relazione alle quali la tutela dei diritti fondamentali sanciti nella costituzione sembra richiedere sia un vero e proprio adattamento dell'ordinamento giuridico alle differenze culturali²¹⁰, sia, talvolta, una netta ridefinizione del modo in cui i diritti fondamentali sanciti nella costituzione sono stati tradizionalmente letti e interpretati. Due aspetti, questi, diversi ma non irrelati perché, com'è ovvio, una ridefinizione del modo di intendere i diritti fondamentali può incidere significativamente sul giudizio di conformità (delle norme) dell'ordinamento giuridico alla costituzione. Se per esempio si prendesse sul serio il fatto che, come nota Colaianni²¹¹, l'art. 29 della costituzione italiana non fa alcun riferimento al carattere monogamico del matrimonio, non solo potrebbe essere considerato una violazione del diritto alla famiglia degli individui di cultura islamica il mancato riconoscimento dei matrimoni poligamici, ma potrebbe essere rimesso in discussione lo stesso principio legislativo della monogamia e, di conseguenza, sia la contrarietà della poligamia all'ordine pubblico internazionale-privatistico, sia, a maggior ragione, il reato di bigamia. Si tratterebbe, come suggerisce Ricca in termini ben più generali che non rispetto alla sola questione della poligamia, di utilizzare la costitutiva "capacità autotrasformativa del linguaggio giuridico"²¹² per estendere la capacità inclusiva delle categorie giuridiche attraverso processi (bilaterali) di "traduzione interculturale"²¹³. Rimane controverso, tuttavia, fino a che punto possa spingersi la "flessibilità" dell'ordinamento giuridico statale "nell'interpretare i principi della propria cultura giuridica" per "aprirsi ai valori giuridici e culturali stranieri"²¹⁴.

tra ordinamenti giuridici statali, ordinamenti giuridici sovranazionali e forme di diritto transnazionale. In proposito si vedano, tra gli altri: G. Itzcovich [2006] e [2009], F. Viola [2007] e [2008].

²¹⁰ L. Mancini, [2000, p. 72].

²¹¹ N. Colaianni [2002, p. 247].

²¹² M. Ricca [2010, p. 542].

²¹³ Si veda M. Ricca [2008 a], [2008 b] e [2010].

²¹⁴ L. Mancini [2000, p. 83].

4. Riconciliare cultura, diritto e diritti

Nel corso di questo lavoro si è presa in esame l'ipotesi che riconoscimento giuridico delle differenze culturali e universalismo dei diritti fondamentali non siano sempre né necessariamente in contrapposizione, per quanto in alcuni casi la loro conciliazione possa essere problematica. In questa prospettiva, si sono distinte alcune possibili caratterizzazioni differenti delle nozioni di “universalismo dei diritti fondamentali” e di “relativismo culturale” (§ 1.) e si è offerta una ricognizione di alcune analisi antropologiche che, negli ultimi anni, hanno problematizzato la nozione di “cultura” (§.2.). Inoltre, si sono analizzate e discusse, a partire dalla ricostruzione di alcuni casi paradigmatici, le principali questioni che possono rendere problematica la conciliazione tra rispetto delle differenze culturali e tutela dei diritti fondamentali (§ 3).

Ora, sulla base di questi presupposti, si proverà ad individuare a) alcune *condizioni* che possano favorire una conciliazione tra riconoscimento giuridico delle differenze culturali e universalismo dei diritti fondamentali (§ 4.1.), e b) i *termini* in cui questa conciliazione possa eventualmente essere operata all'interno di uno stato costituzionale di diritto (§ 4.2.).

4.1. Oltre la contrapposizione tra relativismo culturale e universalismo dei diritti fondamentali

Sono sempre più numerose le sollecitazioni ad andare “oltre” (*beyond*) la contrapposizione tra relativismo culturale e universalismo dei diritti fondamentali (§ 4.1.1.). Prendendo spunto da alcune di queste sollecitazioni, si metterà in evidenza come quello tra cultura e diritti sia un rapporto di reciproca influenza nel quale ciascuno dei termini del binomio si ridefinisce ed evolve continuamente in stretta relazione con l’altro (§ 4.1.2.).

4.1.1. Alcune proposte di conciliazione tra cultura e diritti

Sono state proposte diverse analisi del rapporto tra relativismo culturale e universalismo dei diritti fondamentali che mettono in dubbio la tesi di una loro contrapposizione ineludibile. Ad accomunarle, spesso, è la critica di quel relativismo radicale che nega la possibilità di individuare valori e/o categorie epistemiche comuni a culture diverse sulla cui base formulare giudizi transculturalmente validi¹. Queste analisi possono essere ricondotte a due filoni principali, a seconda che in esse prevalga una prospettiva empirico-descrittiva o una prospettiva normativa. È bene tenere presente, comunque, che in molti casi le due prospettive coesistono nell’ambito di una stessa analisi. In particolare, chi, a livello normativo, propone di puntare sul dialogo transculturale, in genere parte dalla convinzione che, a livello empirico-descrittivo, sia possibile individuare almeno un nucleo minimo di valori comuni in ragione del quale persone e gruppi di culture diverse riescano a comprendersi reciprocamente.

Tra le analisi in cui prevale una *prospettiva empirico-descrittiva*, alcune, concentrandosi sui sistemi di valori che informano culture differenti, richiamano l’attenzione sulla possibilità di individuare valori transculturalmente condivisi, mentre altre, ponendo l’accento sulle diverse pratiche (*practices*) dei diritti, evidenziano il modo in cui in culture diverse individui e gruppi fanno proprio e (ri)definiscono il linguaggio dei diritti fondamentali.

¹ A proposito della distinzione tra forme diverse di relativismo culturale si rinvia al § 1.1.2. Formulano apertamente una critica del relativismo radicale, ad esempio, E. Hatch [1983] e [1997], J. Donnelly [1984], [2007] e [2008], A.D. Renteln [1988] e [1990], T. Turner [1997]. Non manca comunque chi crede, come A.-B.S. Preis [1996] o M. Goodhart [2008], che il problema non sia distinguere tra forme diverse di relativismo culturale quanto piuttosto abbandonare *tout court* la dicotomia universalismo/relativismo come schema teorico nel quale inquadrare il discorso sul rapporto tra diritti fondamentali e diversità culturale.

In particolare, le analisi che si concentrano sui sistemi di valori che informano culture diverse, sottolineano come, a dispetto delle differenze culturali, si possano individuare alcuni valori comuni ad ogni cultura, o almeno alla maggior parte delle culture. In questa prospettiva, Sen evidenzia in diversi suoi lavori che valori come quello della libertà o della democrazia hanno trovato espressione storicamente in diverse culture². Donnelly afferma che qualunque cultura ha individuato un proprio modo di proteggere il valore della dignità umana³. Più in generale, Habermas sostiene che i diritti fondamentali sono universali in quanto «conformi alla sostanza normativa delle grandi dottrine profetiche e delle interpretazioni metafisiche affermatesi nella storia universale»⁴. Più cauto è invece l'atteggiamento di chi, come ad esempio Renteln, pur affermando la *possibilità* di individuare valori comuni a tutte le culture (“*cross cultural universals*”), sottolinea l'esigenza di una ricerca empirica che consenta di verificare quali valori effettivamente informino culture differenti⁵.

Spesso analisi di questo tipo partono dal presupposto che, nell'individuazione di (eventuali) valori comuni, non ci si debba fermare di fronte all'inesistenza del concetto o dell'istituto giuridico dei diritti fondamentali in determinate culture, in quanto gli stessi valori possono essere garantiti e protetti in forme diverse attraverso istituti funzionalmente equivalenti, attraverso, cioè, quelli che Panikkar denomina “equivalenti omeomorfi” (*homeomorphic equivalents*)⁶. In questa prospettiva, si sollecitano forme di traduzione interculturale che consentano a persone e gruppi di culture diverse di comprendersi al di là di linguaggi differenti⁷.

² Si veda, ad esempio, A. Sen [2004] e [2006 a, trad. it. 2008].

³ J. Donnelly [1982].

⁴ J. Habermas [1991, trad. it. 1992, p. 20].

⁵ Scrive infatti A.D. Renteln [1990, p. 87]: «Relativism is compatible with the existence of cross-cultural universals. It remains to be seen if empirical cross-cultural data can be adduced to show that some standards are, in fact, universally shared». A mitigare questo apparente scetticismo va detto, però, che Renteln ritiene che qualche *universally shared standard* effettivamente ci sia, e ne individua un esempio nel rapporto tra principio retributivo e criterio di proporzionalità in materia di sanzioni penali. Si veda a questo proposito A.D. Renteln [1990, pp. 88-137].

⁶ R. Panikkar [1982]. Questo saggio di Panikkar ha esercitato una notevole influenza in diverse discipline e sono molti gli autori che lo richiamano nei loro lavori tanto per riproporne le tesi quanto per criticarle. Tra quanti ne riprendono le tesi si veda, per fare solo qualche esempio, A.D. Renteln [1990], L. Baccelli [2002]. Tra quanti le criticano si veda, ad esempio, A.-B.S. Preis [1996, p. 314], R.A. Wilson [1997 a, p. 13].

⁷ Secondo R. Panikkar [1982, p. 77, corsivo nel testo] il problema da porsi è «how, from the *topos* of one culture, to understand the construct of another». Partendo dal presupposto che «translations are more delicate than heart transplants», Panikkar individua il metodo per stabilire se i diritti fondamentali siano un concetto occidentale o se siano (o possano diventare) un “*invariant universal*” nella ricerca all'interno di altre culture di equivalenti funzionali, ricerca da condursi attraverso il metodo della “*diatopical hermeneutics*”.

Alcuni autori ritengono che la possibilità di individuare valori condivisi in culture diverse sia implicita nel fatto che tutti gli esseri umani, in quanto tali, sono accomunati da alcune caratteristiche fondamentali⁸. Secondo il cosiddetto “approccio delle capacità” (*capability approach*) nella variante proposta da Nussbaum, ad esempio, alcune “capacità funzionali umane fondamentali” sono universali e definiscono ciò che ogni essere umano «è in grado di fare e di essere»⁹. Partendo da questo presupposto, Nussbaum ritiene che il catalogo dei diritti fondamentali dovrebbe essere declinato tenendo conto delle capacità umane che meritano protezione al fine di garantire un pieno sviluppo della persona; di più, ritiene che i diritti fondamentali dovrebbero essere concepiti come strumenti per la tutela di queste capacità.

Altri autori, meno ambiziosamente, interpretano come una prova della possibilità di individuare alcuni valori transculturalmente condivisi il fatto che la *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* del 1948 sia espressione di una pluralità di sensibilità ideologiche e culturali differenti che, nel loro complesso, contribuiscono tutte «to the pluralist institutional culture of human rights that characterizes the UN human rights framework»¹⁰. Si sostiene, a questo proposito, che le accuse di etnocentrismo rivolte alla *Dichiarazione* si fondano su una diffusa ignoranza circa la sua genesi¹¹. In

⁸ T. Turner [1997, p. 276] parla, ad esempio, di un «universal principle of right or justice, grounded in some general attribute of humanness [which] would become a critical principle, applicable as a standard of moral and political evaluation to all specific cultural formulations of rights». An-Na'im [1992 b, p. 21] afferma che, «despite their apparent peculiarities and diversities, human beings and societies share certain interests, concerns, qualities, traits, and values that can be identified and articulated as the framework for a common “culture” of human rights». E ancora, B. Parekh [2000, p. 117], soffermandosi sulla caratterizzazione del concetto di “essere umano”, sostiene che esistano capacità, emozioni, bisogni ed esperienze di vita che sono comuni a tutti gli uomini e conclude che «human being, then, seem to have a nature». Infatti, prosegue: «To have a nature is to have a potency for action, a tendency to behave in a certain way, and to be subject to certain constitutional limitations [and] all these are true of human beings»

⁹ M.C. Nussbaum [2000, trad.it, 2001, p. 90]. Nussbaum individua un elenco di queste “capacità funzionali umane fondamentali” che, a suo parere è «in grado di raccogliere un ampio consenso multiculturale» (pp. 93-94). In questo elenco sono incluse capacità che hanno a che fare non solo con la vita, la salute e l'integrità fisica, l'appartenenza e la ragione pratica, ma anche con l'immaginazione, i sentimenti, il gioco, l'ambiente. Come ammette la stessa Nussbaum, questa caratterizzazione dell'approccio delle capacità è estremamente esigente. Non del tutto coincidente è la caratterizzazione dell'approccio delle capacità formulata da Amartya Sen. In particolare, A. Sen [2005] sostiene che non si debba fissare una volta per tutte, a livello teorico, un catalogo delle capacità fondamentali, ma che questo elenco debba essere sempre aperto al dibattito pubblico (*public scrutiny* e *public reasoning*).

¹⁰ E. Messer [1997, p. 297-298]. A questo proposito si vedano, ad esempio, A. Cassese [1988] e [2005, pp. 28-40, 60-74], J. Morsink [1999].

¹¹ Scrive, ad esempio, J. Morsink [1999, p. XII-XIII]: «As [my] book was researched and written, I discovered that the charges of ethnocentrism that were leveled at the Declaration were often not well-founded and that friends of the document either forgot or did not know how to answer these charges». E aggiunge: «The lingering allegation of ethnocentrism is in part caused by the fact that very few people seem to know what was said and done during the drafting progress. This ignorance has led to numerous misconceptions about how the document was written and what it and its various parts mean» (p. XIII).

particolare, si ricorda che nella *Commission on Human Rights* che ha redatto la *Dichiarazione* erano presenti rappresentanti di diverse culture¹², che nel 1948 il testo è stato approvato dall'Assemblea generale dell'Onu con il voto favorevole di tutti gli stati che ne facevano parte (con le sole astensioni di Arabia Saudita, Sud Africa, Unione Sovietica, Bielorussia, Cecoslovacchia, Polonia, Ucraina, Jugoslavia)¹³, e che oggi, a sessant'anni dalla sua approvazione la *Dichiarazione universale* è riconosciuta da tutti i 192 stati che fanno attualmente parte delle Nazioni Unite, compresi quelli che si erano astenuti al momento della sua approvazione¹⁴. E ancora, vi è chi vede una prova della possibilità di individuare alcuni valori transculturalmente condivisi nel fatto che i diritti sanciti nella *Dichiarazione* del 1948 sono stati riaffermati successivamente non solo, a livello universale, in diversi patti e convenzioni internazionali giuridicamente vincolanti firmati e ratificati da numerosi paesi di diverse aree geopolitiche e culturali, ma anche, a livello regionale, in documenti come la *Convenzione americana sui diritti umani*, la *Carta Africana dei diritti dell'uomo e dei popoli*, o la *Carta araba sui diritti dell'uomo*¹⁵.

Nonostante i diversi argomenti addotti in suo favore, la possibilità di individuare valori transculturalmente condivisi è, tuttavia, tutt'altro che pacifica. In primo luogo si è obiettato che, seppure intellettuali di culture diverse abbiano rivendicato come propri alcuni dei valori che informano la *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*¹⁶, allo stesso tempo, come si è visto al § 1.2., voci non meno numerose contestano l'universalismo dei diritti fondamentali e rivendicano la specificità delle diverse identità culturali. In secondo luogo, si è denunciato che in molti casi, sia l'adesione alla *Dichiarazione universale* del 1948 sia l'approvazione di carte regionali dei diritti non sono espressione di una spontanea adesione degli stati ai valori che informano questi documenti, ma piuttosto una forma di opportunismo dovuta al fatto che, a livello internazionale, il rispetto dei diritti fondamentali è divenuto un criterio di legittimazione (giuridica e) politica. Questo opportunismo è tanto più avvertito come

¹² Si veda, ad esempio, J. Morsink [1999, pp. 1-12], P. Costa [2006, pp. 51, 55-61], [2010, pp. 16, 23-27].

¹³ Sulle dichiarazioni di astensione di ciascuno di questi stati si veda J. Morsink [1999, pp. 21-28].

¹⁴ Si veda T. Mazzarese, P. Parolari (eds.) [2010, p. 156].

¹⁵ Per un'ampia ricognizione delle carte regionali dei diritti si veda l'appendice di T. Mazzarese, P. Parolari (eds.) [2010, pp. 175-302].

¹⁶ In particolare E. Messer [1997, p. 298] sostiene che molti commentatori medio-orientali, africani e asiatici hanno rivendicato che alcune loro antiche tradizioni sono espressione degli stessi valori che informano i diritti sanciti nella *Dichiarazione* del 1948 e, a questo proposito, scrive: «UN history documents a continuing process of political consensus building by which multiple [non-Western] states have sought to claim human rights and make them their own».

una necessità, si denuncia, dagli stati che si trovano in condizione di fragilità politica e di soggezione economica alle potenze europee e nordamericane¹⁷: questi stati, si afferma, spesso firmano e ratificano i documenti internazionali e regionali sui diritti fondamentali solo per una forma di *captatio benevolentiae* nei confronti della comunità internazionale, salvo poi non implementarli né applicarli all'interno del proprio territorio. In terzo luogo, si è obiettato che le proposte che si basano sul presupposto di caratteristiche comuni a tutti gli uomini si scontrano con le difficoltà tipiche di ogni teoria che faccia perno sulla nozione di “natura umana”¹⁸.

In risposta alle osservazioni che sminuiscono la portata e il significato sia del contributo di culture diverse alla redazione della *Dichiarazione* del 1948, sia delle carte dei diritti firmate e ratificate da numerosi stati a livello internazionale e regionale, si può però evidenziare che il legame tra culture diverse e cultura dei diritti fondamentali non è semplicemente imposto dall'alto, ma è testimoniato spesso da iniziative che vengono “dal basso”, dalla società.

Il secondo tipo di analisi in cui prevale un approccio empirico-descrittivo tende a mettere in evidenza proprio questo ruolo della società nella (ri)definizione della cultura dei diritti, ponendo l'accento sul modo in cui si caratterizzano le concrete pratiche (*practices*) dei diritti fondamentali in contesti diversi¹⁹. Qualunque sia la sua origine storica, si afferma, la cultura dei diritti è ormai divenuta, infatti, parte integrante di diverse culture. A questo proposito Preis scrive:

¹⁷ Lo denuncia, ad esempio, A. An-Na'im [2003, p. 6].

¹⁸ Si rinvia, a questo proposito, a quanto detto al § 1.1.1.

¹⁹ Contributi di questo genere vengono soprattutto dall'antropologia. M. Goodale [2009] individua negli anni ottanta-novanta del novecento l'inizio di una svolta nell'atteggiamento degli antropologi rispetto ai diritti fondamentali: da una diffusa diffidenza ad un'attenzione sempre maggiore. Questo nuovo atteggiamento, che ha portato all'istituzione di una *Commission on Human Rights* all'interno dell'*American Anthropological Association*, sarebbe espresso ufficialmente, secondo Goodale, nella *Declaration on Human Rights and Anthropology* approvata dall'associazione nel 1999. Goodale [2009, p. 11] distingue inoltre tre correnti nei recenti studi antropologici sulla questione dei diritti fondamentali: una prima corrente, prevalente tra la fine degli anni ottanta e gli inizi degli anni novanta del novecento, si propone di mostrare «the renewed possibilities for making anthropological knowledge relevant for human rights activism»; una seconda corrente, diffusasi a partire dalla seconda metà degli anni novanta del novecento, si caratterizza per una nuova “ethnography of human rights practices” volta a sviluppare «innovative methodologies in order to reveal the contradictions and unintended consequences in the practice of human rights»; una terza corrente affermata soprattutto a partire dal 2000, sviluppa una “critical anthropology of human rights” caratterizzata da una «empirically grounded but thoroughgoing critique of misapprehensions of “culture” in both human rights theory and practice». È soprattutto agli studi compiuti nell'ambito di questa terza corrente che si farà riferimento in questa sede. Si vedano, in particolare, J.C. Cowan, M.-B. Dembour, R.A. Wilson (eds) [2001 a] e R.A. Wilson (ed.) [1997 b].

«In several, formerly “remote” areas of the world, different human rights discourses have now become vehicle for the articulation of a wide variety of concerns of different people at different levels of society. Human rights increasingly form part of a wider network of perspectives which are shared and exchanged between the North and the South, center and peripheries, in multiple creative, and sometimes conflict-ridden ways. Human rights have become “universalized” as values subject to interpretation, negotiation and accommodation. They have become “culture”»²⁰.

Sono due, in particolare, i concetti chiave di questo tipo di analisi: quello di “contestualizzazione” e quello di “pratiche dei diritti”. In relazione alla contestualizzazione, si sottolinea l’esigenza di tenere conto del modo in cui la cultura dei diritti fondamentali viene rielaborata e trasformata in contesti diversi²¹, nell’ambito di una sempre maggiore interconnessione e interazione tra processi giuridici che operano a livelli differenti: internazionale, sovranazionale, transnazionale, statale e locale²². Quanto alle pratiche dei diritti, si afferma la necessità di prestare attenzione non (sol)tanto alle differenze nell’enunciazione di un catalogo di diritti in documenti diversi o nella tutela di questi diritti da parte delle istituzioni competenti, quanto piuttosto al modo in cui il linguaggio dei diritti fondamentali viene impiegato nelle concrete e specifiche “lotte per i diritti”²³.

Questo approccio allo studio del rapporto tra cultura e diritti, approccio che è stato denominato “*rights as culture*”²⁴ o “*rights as cultural practice*”²⁵, ha il grande merito di mettere in evidenza il carattere dinamico tanto dei diritti quanto della cultura, e di tener conto della loro interazione e delle reciproche influenze. Non a caso, coloro che

²⁰ A.-B.S. Preis [1996, pp. 289-290].

²¹ A questo proposito, J.C. Cowan, M.-B. Dembour, R.A. Wilson [2001 b, p. 1] enfatizzano il fatto che «local concerns continue to shape how universal categories of rights are implemented, resisted and transformed». Contestualizzare è fondamentale, concorda R.A. Wilson [1997 a, p. 12], che però precisa come questo non implichi l’assunzione di una prospettiva relativista. Wilson contesta anzi radicalmente il relativismo culturale, soprattutto perché, a suo parere, assume una nozione essenzialista di “cultura” rispetto alla quale egli condivide le critiche di cui si è reso conto al § 2.

²² R.A. Wilson [1997 a, p. 13].

²³ In particolare, J.C. Cowan, M.-B. Dembour, R.A. Wilson [2001 b, p. 1] invitano a prestare maggiore attenzione «to empirical, contextual analysis of specific rights struggles». Si veda, inoltre, A.-B.S. Preis [1996, p. 310]. Si pone quindi l’accento sull’attività del *claiming* come caratterizzante la cultura dei diritti. A questo proposito si veda, ad esempio, L. Baccelli [2008].

²⁴ J.K. Cowan, M.-B. Dembour, R.A. Wilson [2001 b, p. 11] distinguono tre modelli di concettualizzazione del rapporto fra cultura e diritti. Il primo, denominato “*rights versus culture*”, è il classico modello della contrapposizione tra relativismo culturale e universalismo dei diritti fondamentali. Il secondo, denominato “*a right to culture*”, vede la cultura come l’oggetto di un diritto ed è il modello che informa, ad esempio, il dibattito sul riconoscimento dei diritti delle minoranze e dei popoli indigeni a livello internazionale. Il terzo è appunto quello denominato “*rights as culture*”. Quest’ultimo modello, del quale Cowan, Dembour e Wilson si fanno promotori, «proposes that rights constitute a kind of culture, in the sense that the rights discourse embodies certain features that anthropologists recognize as constituting culture».

²⁵ A.-B.S. Preis [1996].

assumono questo approccio sono spesso critici nei confronti delle analisi che pongono l'accento sulla ricerca di valori transculturalmente condivisi, denunciandone l'eccessiva astrattezza e staticità. Wilson, ad esempio, pur riconoscendo la possibilità di individuare valori comuni a culture diverse, sottolinea come non si possa sapere in che termini tali valori si caratterizzino in concreto finché non si guardi al particolare contesto storico-politico e sociale in cui essi si collocano²⁶. Non solo. Denuncia anche come la ricerca di valori comuni tenda ad essenzializzare tanto i codici internazionali quanto quelli locali, mentre quello che si dovrebbe studiare sono le “relazioni congiunturali” (*conjunctural relationships*) tra diverse categorie e processi giuridici²⁷.

Si può in parte condividere che una prospettiva che astragga eccessivamente dal contesto e dalla prassi sia incompleta. Nondimeno, simmetricamente, si può affermare che sia altrettanto incompleta una prospettiva che ponga un'enfasi esclusiva su contesto e prassi, sottostimando l'importanza di un quadro teorico di riferimento attraverso il quale leggere, interpretare e riordinare le diverse pratiche dei diritti. Le due diverse prospettive, quella che si concentra sulla ricerca di valori transculturalmente condivisi e quella che si concentra invece sulle pratiche dei diritti, dovrebbero pertanto essere considerate complementari, più che contrapposte, poiché un'analisi esaustiva del rapporto tra culture diverse e diritti fondamentali si può compiere soltanto prestando attenzione contemporaneamente sia ai processi istituzionali sia alle dinamiche informali di continua rielaborazione e ridefinizione della cultura dei diritti fondamentali²⁸.

Dalle analisi che mettono in dubbio la tesi della necessaria contrapposizione tra cultura e diritti facendo ricorso ad argomenti di carattere prevalentemente empirico-descrittivo, si distinguono analisi che, in una prospettiva *normativa*, sollecitano la costruzione di un consenso transculturale che legittimi l'universalismo dei diritti

²⁶ R.A. Wilson [1997 a, p. 13]. Una considerazione simile è espressa da A.-B.S. Preis [1996, p. 311] secondo la quale, pur rimanendo importanti come “*general goals*”, le convenzioni internazionali sui diritti fondamentali sono intelligibili solo in “*situated contexts*”. Inoltre A.-B.S. Preis [1996, p. 293] denuncia come il dibattito sul rapporto tra relativismo culturale e universalismo si muova ad un livello tale di astrazione che «almost all arguments become plausible». Infatti, prosegue Preis, «[o]ne glosses over a multitude of cultural particularities such as those in Islam or traditional Africa, in a few pages, just for the sake of creating an argument about the presence or absence of human rights, an argument that can be contradicted the next moment with just as many convincing arguments». Per questo, conclude, «[w]hen the debate on the universalism or relativism of human rights is so radically removed from the cultural “realities” it alleges to speak about, it hardly creates anything else but its own impasse».

²⁷ R.A. Wilson [1997 a, p. 14].

²⁸ A questo proposito E. Messer [1997, pp. 312-313] afferma la necessità di muoversi «between top-down and bottom-up perspectives».

fondamentali. A tal fine lo strumento privilegiato è generalmente individuato nella valorizzazione del dialogo interculturale²⁹.

Uno dei principali fautori del dialogo interculturale è senza dubbio An-Na'im che nei suoi lavori è tornato più volte sulla proposta di una "*cross-cultural perspective on human rights*"³⁰. A suo parere, poiché le persone tendono ad osservare maggiormente le norme se le percepiscono come espressione delle proprie tradizioni culturali, la tutela dei diritti fondamentali può essere rafforzata attraverso una valorizzazione della loro legittimazione (trans)culturale³¹. Lo strumento attraverso il quale accrescere questa legittimazione è, a suo parere, il dialogo interculturale. Scrive infatti: «Instead of being content with the existing least common denominator [in a catalogue of rights], I propose to broaden and deep universal consensus on the formulation and implementation of human rights through internal reinterpretation of, and cross-cultural dialogue about, the meaning and implications of basic human values and norms»³². Pur consapevole che una piena uniformità (non solo nell'individuazione e ed enunciazione ma anche e soprattutto) nel modo di intendere i diritti fondamentali e di tutelarli è un obiettivo irrealizzabile (e in realtà non desiderabile), nondimeno An-Na'im ritiene possibile raggiungere un ampio consenso, a condizione che il dialogo si svolga nel mutuo rispetto delle diverse tradizioni culturali³³. Inoltre, a suo parere, il dialogo interculturale può e deve essere favorito attraverso l'instaurazione di una simultanea riflessione all'interno delle diverse tradizioni culturali ("*internal cultural discourse*"), dal momento che «*every cultural tradition has problems with some human rights and needs to enhance the internal cultural legitimacy of those rights*»³⁴.

²⁹ Da questo tipo di dialogo interculturale va tenuto distinto il dialogo inteso come dibattito pubblico contestualizzato nei processi democratici di produzione del diritto a livello statale. Mentre la finalità del primo è individuare una formulazione della dottrina dei diritti fondamentali che raccolga un consenso transculturale, quella del secondo, in relazione al multiculturalismo, è stabilire le forme di un possibile riconoscimento delle differenze culturali nel rispetto dei diritti fondamentali sanciti dalla costituzione. Quest'ultimo tema sarà oggetto di analisi al § 4.2.2.1.

³⁰ Si veda, in particolare A. An-Na'im (ed.) [1992 a]. Per quanto sia probabilmente il più rappresentativo tra i fautori del dialogo interculturale, An-Na'im non è ovviamente l'unico. A favore del *cross-cultural dialogue* si è espresso anche B. Parekh [2000, p. 128] che afferma: «Although we might try to arrive at universal values by analysing human nature, universal moral consensus and so on, as philosophers have done over centuries, the more satisfactory way to arrive at them is through a universal or cross-cultural dialogue».

³¹ A. An-Na'im [1992 b, p. 20].

³² A. An-Na'im [1992 b, p. 21].

³³ A tal fine A. An-Na'im [2003, p. 8] invita a tenere conto, e a perseguire l'eliminazione, delle asimmetrie di potere politico ed economico tra gli stati di diverse aree del pianeta.

³⁴ A. An-Na'im [1992 b, p. 28, corsivo mio].

Proposte come quella di An-Na'im hanno l'indubbio pregio di essere aperte alle diverse voci che possono contribuire alla continua riaffermazione e ridefinizione della cultura dei diritti fondamentali. Tuttavia, i contenuti di queste proposte rimangono troppo spesso eccessivamente vaghi, soprattutto perché non definiscono né i soggetti del dialogo (interno o interculturale), né le sedi (istituzionali) nell'ambito delle quali questo dialogo dovrebbe aver luogo ed esplicare i propri effetti³⁵.

Un'ultima notazione. Per quanto occupi un ruolo importante nella riflessione filosofico-politica, l'approccio dialogico non individua l'unico modello di promozione dell'universalismo dei diritti fondamentali. Tra i possibili modelli alternativi, ci si limita a ricordare il cosiddetto "*receptor approach*", teorizzato da Zwart e Zou³⁶. In una prospettiva specificamente tecnico-giuridica, il "*receptor approach*" ricorre alla metafora del "trapianto" di istituti giuridici da un ordinamento all'altro in termini simili a quelli in cui la usano i giuristi che si occupano di diritto comparato, e si propone di "innestare" i diritti fondamentali in ordinamenti giuridici che ancora non li garantiscono, attraverso l'individuazione di istituti giuridici compatibili che possano svolgere la funzione di "recettori"³⁷. Questa proposta, seppure apprezzabile per l'attenzione che dimostra nei confronti delle specificità delle culture giuridiche locali, ha però il grave difetto di presupporre che esse siano esterne alla cultura dei diritti.

4.1.2. Cultura e diritti: interazione e influenza reciproca

Nel primo capitolo (§ 1.1.) si è visto che sia la nozione di "relativismo culturale" sia quella di "universalismo dei diritti fondamentali" sono caratterizzabili in modi diversi e che, a seconda delle loro possibili caratterizzazioni, le due nozioni non sono necessariamente in contrapposizione tra loro. Si è suggerito, inoltre, che mentre la nozione di "universalismo dei diritti" di ispirazione giusnaturalista può essere problematica (anche ma non solo) per il suo carattere statico, una nozione che ammetta il carattere storico e dinamico dei diritti fondamentali non esclude la possibilità di una

³⁵ A. An-Na'im [2003] mostra una maggiore consapevolezza degli aspetti "concreti" dei quali tener conto per l'attuazione del dialogo interculturale là dove si sofferma su quelle che denomina "*area expressions of human rights*" e si confronta, in tono critico seppure non polemico, con le analisi svolte nell'ambito dei cosiddetti "*Area studies*". Per una sintetica definizione degli *Area studies* si rinvia alla nota 43 di questo capitolo.

³⁶ Si veda M. Zou, T. Zwart [2010].

³⁷ Lo sviluppo del "*receptor approach*" è oggetto di un progetto tuttora in corso. I teorizzatori, che hanno iniziato a verificare la plausibilità della propria teoria a partire da un'analisi del contesto della Cina, si propongono di espandere la ricerca anche ad altri contesti.

apertura alle differenze culturali nell'individuazione di nuovi diritti o di nuovi modi di intendere e tutelare diritti già sanciti a livello statale e internazionale. E ancora, si è suggerito che non ogni forma di relativismo culturale è incompatibile con l'universalismo dei diritti fondamentali (inteso nel secondo dei due sensi appena richiamati), ma soltanto quelle forme di relativismo radicale che, assumendo una nozione essenzialista di "cultura", negano la possibilità di individuare valori e/o categorie epistemiche comuni a culture diverse che consentano la formulazione di giudizi transculturalmente validi. Prendendo le mosse da queste considerazioni, si proverà ora a specificare alcune condizioni che sembrano necessarie perché le istanze del riconoscimento giuridico delle differenze culturali e dell'universalismo dei diritti fondamentali possano essere conciliate.

Sul fronte dell'universalismo dei diritti fondamentali, queste condizioni sembrano essere almeno tre: a) tenere conto dell'origine storica e del carattere diacronicamente mutevole dei diritti fondamentali; b) ammettere che i diritti fondamentali possano variare anche sincronicamente, in contesti differenti; c) riaffermare quella concezione della cultura dei diritti, propria della *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* del 1948, che vede nei diritti fondamentali uno strumento per la tutela delle differenze³⁸.

La prima condizione, quindi, è tenere conto che i diritti fondamentali sono diritti storici e che il loro catalogo, così come il modo di intenderli e tutelarli, è in continua evoluzione³⁹. I diritti fondamentali che oggi sono sanciti in numerose costituzioni statali e documenti internazionali si sono affermati attraverso specifiche lotte politiche, per generazioni successive, man mano che concreti bisogni si sono fatti sempre più impellenti. La *Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea* del 2000, ad esempio, contiene norme innovative delle quali non si era avvertita la necessità in precedenti carte di diritti internazionali o regionali. In particolare, l'articolo 3, rubricato *Diritto all'integrità della persona*, sancisce "il divieto di pratiche eugenetiche" e "il divieto di clonazione riproduttiva degli esseri umani", mentre l'articolo 8 sancisce il diritto alla "protezione dei dati di carattere personale", segnando una significativa specificazione ed evoluzione del tradizionale diritto alla *privacy*. Il

³⁸ Si veda T. Mazzaresse [2010 b].

³⁹ Usando le parole di A. An-Na'im [2003, p. 2, corsivo nel testo] si portrebbe dire che «the universality of human rights should be seen as a *product of a process*, rather than as an established "given" concept and specific predetermined content to be discovered or proclaimed through international declarations and rendered legally binding through treaties». Infatti, afferma An-Na'im: «Human rights are not a static concept. Our understanding [of them] is constantly evolving as we come to know more about human condition» (p. 5).

catalogo o, meglio, *i cataloghi* di diritti sanciti in documenti internazionali o in costituzioni statali sono lo specchio delle esigenze e delle rivendicazioni espresse nel momento in cui ciascuno di questi documenti è stato redatto, e non sono né devono essere considerati definitivi⁴⁰. Ma se non si possono considerare definitivi i cataloghi di diritti fondamentali ad oggi declinati in diversi documenti statali e internazionali, tanto meno si può considerare statico il modo di intendere e tutelare tali diritti: è diffusa infatti, a livello giurisprudenziale, la tendenza ad operare un'interpretazione evolutiva dei documenti normativi che tenga conto dei mutamenti storico-politici, economici e culturali in atto nella società⁴¹. Come sintetizza bene Preis, quindi, «[h]uman rights are continuously in the process of reconstituting and reformulating themselves; they are always “at work”»⁴².

La seconda condizione perché riconoscimento giuridico delle differenze culturali e universalismo dei diritti fondamentali possano essere conciliate è riconoscere che “universalismo” non significa totale omogeneità e uniformità: non solo, infatti, l'enunciazione del catalogo dei diritti fondamentali ma anche il modo di intendere e di tutelare questi diritti mutano sincronicamente in contesti diversi⁴³. Questo è vero non soltanto se si raffrontano aree geografiche e culturali eterogenee, ma anche se si osservano contesti ritenuti tendenzialmente omogenei. Per usare di nuovo le parole di Preis, si può affermare che «culture of human rights (its meanings, practices, and symbols) does not present itself neutrally or with one voice. This is probably the most “universal” characteristic of human rights»⁴⁴. In relazione all'enunciazione dei diritti fondamentali, si è parlato non a caso di *cataloghi* di diritti, in quanto non c'è una sola

⁴⁰ A questo proposito N. Bobbio [1968, ried. 1990, p. 26] scrive: «Rispetto al contenuto, cioè alla quantità e alla qualità dei diritti elencati, la Dichiarazione [universale del 1948] non può avanzare nessuna pretesa di essere definitiva. Anche i diritti dell'uomo sono diritti storici, che emergono gradualmente dalle lotte che l'uomo combatte per la propria emancipazione e dalla trasformazione delle condizioni di vita che queste lotte producono». Infatti, prosegue N. Bobbio [1968, ried. 1990, p. 29]: «I diritti elencati nella Dichiarazione non sono i soli e possibili diritti dell'uomo: sono i diritti dell'uomo storico quale si configurava alla mente dei redattori della Dichiarazione dopo la seconda guerra mondiale. [...] La comunità internazionale si trova oggi di fronte [al problema] di perfezionare continuamente il contenuto della Dichiarazione, articolandolo, specificandolo, aggiornandolo, in modo da non lasciarlo cristallizzare e irrigidire in formule tanto più solenni quanto più vuote».

⁴¹ Sulla distinzione tra interpretazione originalista e interpretazione evolutiva della costituzione si veda R. Guastini [2004, pp. 282-284].

⁴² A.-B.S. Preis [1996, p. 309].

⁴³ In questa prospettiva, le differenze nei termini in cui i diritti fondamentali sono individuati, enunciati, intesi e tutelati in diverse aree geopolitiche sono oggetto di analisi dei cosiddetti “*Area Studies*”, di quegli studi, cioè, sviluppatasi negli Stati Uniti a partire dal secondo dopoguerra e riconducibili all'ambito delle *social science and humanities*, che si caratterizzano per il fatto di sviluppare l'analisi delle questioni oggetto di studio in relazione a specifiche aree geopolitiche. Tipiche macro-aree di ricerca sono, ad esempio, gli “*African Studies*”, di “*Asian Studies*”, i “*Latin American Studies*”.

⁴⁴ A.-B.S. Preis [1996, p. 309].

costituzione statale né un solo documento internazionale che sancisca esattamente il medesimo catalogo. In particolare, nelle diverse carte dei diritti approvate a livello regionale, il catalogo sancito nella *Dichiarazione universale* del 1948 è stato riformulato in termini di volta in volta non del tutto coincidenti⁴⁵. Inoltre gli stessi diritti possono essere intesi in modo differente in (relazione a) contesti differenti. Talvolta, la Corte europea dei diritti dell'uomo, adita per giudicare della violazione di un diritto fondamentale sancito nella *Convenzione europea dei diritti dell'uomo* da parte di uno stato membro del Consiglio d'Europa, nell'interpretare i termini che concorrono a definire il contenuto di tale diritto fa riferimento alle specificità culturali del contesto nel quale la pretesa violazione ha avuto luogo. Nella definizione del diritto al rispetto della vita familiare, ad esempio, la Corte tiene spesso conto delle possibili diverse concezioni della famiglia diffuse in società differenti o in specifici gruppi culturali presenti all'interno di quelle società. Infine, possono esserci delle differenze in relazione alla tutela dei diritti. Per fare riferimento ancora una volta al contesto regionale europeo, va ricordato che nella giurisprudenza della Corte europea dei diritti dell'uomo si è affermata nel corso degli anni la cosiddetta dottrina del "margine di apprezzamento" (*margin of appreciation doctrine*)⁴⁶. In accordo con questa dottrina, la Corte riconosce agli stati membri del Consiglio d'Europa un certo margine di discrezionalità nello stabilire le restrizioni che possono essere imposte a un diritto sancito nella *Convenzione europea dei diritti dell'uomo*, in considerazione delle differenze che caratterizzano ciascuno di essi a livello sociale, storico-politico, religioso e culturale. Proprio tenendo conto di queste differenze, in una pluralità di casi la Corte europea ha ritenuto di non condannare uno stato per la violazione contestatagli. Così, come sottolinea Brems, «the same facts that constitute a violation of a fundamental right in one state may be considered as a legitimate restriction of that right in another»⁴⁷. Ovviamente, questo non significa che la Corte europea abbia abdicato al proprio compito di giudicare l'esistenza di violazioni della *Convenzione europea dei diritti dell'uomo* da parte degli stati: è pur sempre la Corte, infatti, a fissare i limiti del margine di apprezzamento⁴⁸. Non sempre, quindi, le differenze

⁴⁵ A questo proposito si rinvia nuovamente a T. Mazzaresse, P. Parolari (eds.) [2010].

⁴⁶ La letteratura sulla dottrina del margine di apprezzamento è piuttosto ampia. Si vedano, a mero titolo esemplificativo, E. Brems [2003] e F. Hoffmann, J. Ringelheim [2004].

⁴⁷ E. Brems [2003, p. 82].

⁴⁸ In particolare, il margine di apprezzamento viene escluso quando le misure adottate dallo stato mettono a rischio il contenuto essenziale (*the core*) del diritto fondamentale in questione o incidono su aspetti della vita di un'importanza centrale per il benessere dell'individuo o il buon funzionamento della

sociali, storico-politiche, religiose e culturali sono state considerate una ragione valida per giustificare le restrizioni poste dagli stati a uno o all'altro diritto. Nondimeno, la dottrina del margine di apprezzamento offre un chiaro esempio di come le esigenze di uniformità negli standard di tutela dei diritti fondamentali possano essere bilanciate con una certa sensibilità per le differenze che caratterizzano specifici contesti.

La terza condizione per una conciliazione tra riconoscimento giuridico delle differenze culturali e universalismo dei diritti fondamentali è (ri)affermare quella concezione della cultura dei diritti che vede nell'eguale riconoscimento dei diritti fondamentali ad ogni individuo non una minaccia alla libera espressione delle differenze (culturali) ma anzi uno dei principali strumenti per la tutela di queste differenze⁴⁹. E' proprio questa concezione della dottrina e della cultura dei diritti fondamentali, che Mazzaresse definisce "laica e pluralista", a caratterizzare la *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*. Scrive in proposito Mazzaresse:

«[Q]uella dell'universalismo dei diritti solennemente proclamata nel 1948, è una dimensione laicamente pluralista non solo perché, come puntualizza Antonio Cassese, "[l]a *Dichiarazione universale* è il frutto di più ideologie: il punto di incontro e di raccordo di concezioni diverse dell'uomo e della società", ma anche e soprattutto perché, delle "concezioni diverse dell'uomo e della società", la *Dichiarazione universale* riconosce pari dignità e legittimità. La *Dichiarazione universale*, infatti, non tenta né propone un'improbabile sintesi o commistione di sistemi valoriali eterogenei ma, al contrario, ratifica la legittimità della loro varietà e pluralità sancendo "il diritto alla libertà di pensiero, coscienza e religione" (art. 18) e "il diritto alla libertà di opinione e di espressione" (art. 19)»⁵⁰.

Queste osservazioni di Mazzaresse trovano conferma in primo luogo nella documentazione relativa alle fasi preparatorie alla redazione della *Dichiarazione*, documentazione dalla quale, come si è detto (§ 4.1.1.), emerge che l'atteggiamento istituzionale delle Nazioni Unite fu quello di individuare un catalogo di diritti che potesse godere di una legittimazione transculturale⁵¹. Ma non solo, le considerazioni

democrazia. È riconosciuto un certo peso, inoltre, all'esistenza di un ampio consenso tra gli stati membri circa l'interpretazione e l'ambito di applicazione del diritto in questione, sebbene questo argomento venga spesso bilanciato con le esigenze di un'interpretazione evolutiva della *Convenzione europea dei diritti dell'uomo*. Su questi aspetti si veda F. Hoffman, J. Ringelheim [2004].

⁴⁹ Si rinvia a questo proposito a quanto detto sul rapporto tra eguaglianza giuridica e tutela delle differenze al § 3.2.1.1.

⁵⁰ T. Mazzaresse [2010 b, pp. 5-6].

⁵¹ Ancora una volta si veda in particolare J. Morsink [1999]. Si pensi, inoltre, al "pluralist approach to human rights", proposto da E. Messer [1997] e alle osservazioni di P. Costa [2006].

di Mazzaresse trovano conferma anche in due documenti adottati recentemente dall'Unesco: la *Dichiarazione universale sulla diversità culturale* del 2001 e la *Convenzione sulla protezione e la promozione della diversità delle espressioni culturali* del 2005, ratificata da 110 stati ed entrata in vigore nel 2007. In particolare, questi documenti riaffermano l'esistenza di un nesso inscindibile tra (rispetto della) diversità culturale e (tutela dei) diritti fondamentali. Esempio, in tal senso, l'art. 4 della *Dichiarazione*, rubricato *I diritti dell'uomo, garanti della diversità culturale*. Il testo di questo articolo dice, infatti:

«La difesa della diversità culturale è un imperativo etico, inscindibile dal rispetto della dignità della persona umana. Essa implica l'impegno a rispettare i diritti dell'uomo e le libertà fondamentali, in particolare i diritti delle minoranze e dei popoli autoctoni. Nessuno può invocare la diversità culturale per minacciare i diritti dell'uomo garantiti dal diritto internazionale, né per limitarne la portata».

Perché riconoscimento giuridico delle differenze culturali e universalismo dei diritti fondamentali possano essere conciliati, non sono sufficienti, però, le condizioni fin qui esaminate. È necessario infatti, al tempo stesso, tener conto della ridefinizione della nozione di "cultura" e di "differenza culturale" sollecitata dagli studi antropologici presi in esame al § 2.

Questo implica, in primo luogo, l'esigenza di lasciare da parte pregiudizi e stereotipi, e di riconoscere che, come fanno notare Sen e altri, i valori che informano i diritti fondamentali sanciti nella *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* si possono ritrovare trasversalmente in culture diverse. Simmetricamente, bisogna tenere conto che tradizioni, costumi o semplicemente comportamenti culturalmente connotati il cui riconoscimento giuridico può entrare in conflitto con la tutela di diritti fondamentali esistono in *tutte* le culture. Così, ad esempio, il valore della solidarietà sociale rivendicato dai fautori dei cosiddetti *Asian values* trova espressione anche nei diritti sociali sanciti nella *Dichiarazione universale* del 1948 così come nel *Patto sui diritti economici, sociali e culturali* del 1966; sono semmai, nell'ambito di qualunque cultura, le singole tradizioni o pratiche sociali e gli specifici istituti giuridici che si pretendono ispirati al valore della solidarietà sociale che, in ragione della loro concreta caratterizzazione, possono entrare in conflitto con la tutela di diritti ispirati a valori diversi. Del resto, le possibili tensioni tra diritti di libertà e diritti sociali sono da

sempre oggetto di discussione nel dibattito filosofico e politico europeo e nordamericano sulla dottrina dei diritti fondamentali.

Tenere conto della ridefinizione della nozione di “cultura” e di “differenza culturale” proposta da numerosi antropologi implica anche, in secondo luogo, che le culture non possano né debbano essere considerate delle entità nettamente definite, omogenee e statiche. A tale proposito, è importante prestare attenzione a quelle correnti di pensiero che cercano di promuovere una reinterpretazione e un’evoluzione di determinate tradizioni culturali agendo dall’interno delle culture interessate. Una di queste correnti di pensiero, ad esempio, è il femminismo islamico che, attraverso la reinterpretazione del Corano, propone una visione dell’Islam più rispettosa dei diritti delle donne e si fa promotore di riforme giuridiche e sociali che possano migliorare la condizione femminile all’interno dei paesi musulmani⁵². È importante prestare attenzione, inoltre, come suggeriscono i fautori della teoria *rights as culture*, al modo in cui il linguaggio dei diritti è usato in culture diverse come un grimaldello per scardinare tradizioni e pratiche oppressive e per promuovere cambiamenti sociali e culturali. Sono numerose infatti le forme di mobilitazione della società civile che, a diversi livelli, rivendicano una maggiore tutela dei diritti fondamentali. Si pensi, ad esempio, alle 200 organizzazioni non governative asiatiche che nel 1998, in esplicita contrapposizione alla dottrina degli *Asian values* difesa da diversi regimi autoritari, hanno proclamato la *Carta dei diritti umani dell’Asia*⁵³. O ancora, si pensi alle femministe africane impegnate nella lotta alla pratica delle mutilazioni genitali femminili⁵⁴. La (ri)appropriazione del linguaggio dei diritti non è però un fenomeno

⁵² Per una *overview* sull’argomento si vedano, ad esempio, M. Badran [2007], R. Pepicelli [2007] e [2010]. Si veda in particolare R. Pepicelli [2010] per una caratterizzazione del femminismo islamico che ne individui i tratti distintivi rispetto, da un lato, al femminismo secolare diffuso nel mondo arabo e, dall’altro, dalla «critica di genere portata avanti da donne impegnate in organizzazioni di militanza islamica» (p. 21).

⁵³ Si tenga conto che l’Asia è l’unica macro-area regionale nella quale gli stati non hanno adottato una carta dei diritti. Si veda T. Mazzaresse, P. Parolari (eds.) [2010, pp. 284-302].

⁵⁴ La pratica delle mutilazioni genitali femminili è oggetto di gravi critiche e di numerose campagne di condanna. A. Sofri [2010] sottolinea come «a guidare la campagna all’Onu sono anche donne africane capaci di impegnare i propri paesi». Sofri ricorda infatti che «nel 2003 gli stati dell’Unione africana sottoscrissero il protocollo di Maputo che dichiara le Mgf “violazione flagrante dei diritti umani fondamentali”» e che da allora si sono impegnati a combattere tale pratica: «le prime signore d’Egitto, Suzanne Mubarak, di Gibuti, del Mali, del Burkina Faso, i governi e i parlamenti senegalese, mauritano, ivoriano, eritreo, beninese, ugandese, kenyota, mozambicano». Della pratica delle mutilazioni genitali femminili si è discusso molto in letteratura. Si vedano, ad esempio, A.T. Slack [1988], A. Facchi [2001], A. Morrone [2001], Shell-Duncan [2001], F. Caggia [2010]. Si veda, inoltre, il dibattito sulla “Boston Review” che è seguito all’articolo di Y. Tamir [1996], dibattito in cui è intervenuta tra gli altri M. Nussbaum [1996]. Per quanto molti interventi siano fortemente critici nei confronti delle FGM, non manca comunque chi rivendica anche in questo caso il rispetto per le

soltanto collettivo, ma anche individuale. Sono numerosi, ad esempio, i dissidenti politici che lottano contro i regimi autoritari insediatisi nel loro paese. Si pensi, ad esempio, ai due casi celebri di Aung San Suu Kyi e Liu Xiaobo, entrambi attivisti impegnati nella causa della promozione della democrazia e dei diritti fondamentali: Aung San Suu Kyi, premio Nobel per la pace nel 1991, è stata liberata nel novembre 2010 dopo anni passati agli arresti domiciliari in Myanmar; Liu Xiaobo, premio Nobel per la pace nel 2010, è stato condannato per “istigazione alla sovversione del potere statale” ed è tuttora detenuto in una prigione nel nord della Cina. La “ribellione” a pratiche lesive dei diritti fondamentali sanciti a livello statale o internazionale si esprime, inoltre, anche nelle vicende private di persone comuni. È stata oggetto di una certa attenzione della stampa internazionale, ad esempio, la vicenda di Mukhtar Mai che nel 2002 si è ribellata alla violenza sessuale di gruppo subito in esecuzione di una condanna comminata da un sedicente tribunale tribale, e ha denunciato i suoi aggressori alle autorità statali pakistane⁵⁵. E ancora, ha suscitato un certo interesse la vicenda di Nojoud Ali, una sposa bambina di dieci anni che è fuggita dalla casa del marito nelle campagne dello Yemen e si è recata nei tribunali della capitale Sana'a per chiedere il divorzio e riappropriarsi della propria infanzia⁵⁶. In alcuni casi, inoltre, l'iniziativa personale si è spinta persino ad azioni giudiziarie volte a far dichiarare l'incostituzionalità di leggi statali, come nel caso *Bow v. Botswana* del 1990, nel quale l'avvocato femminista Unity Bow ha agito in giudizio chiedendo che venisse dichiarata l'illegittimità costituzionale della legge sulla cittadinanza per violazione del principio di eguaglianza tra i sessi⁵⁷.

Tanto i diritti fondamentali quanto le culture sono quindi diacronicamente e sincronicamente vari e mutevoli. Non solo, il loro continuo processo di ridefinizione si svolge in una relazione di reciproca influenza⁵⁸. Se infatti, da un lato, «pursuit of rights

tradizioni delle altre culture e/o obietta che anche alcune donne di quelle culture difendono tali pratiche. Si veda, ad esempio, R. A. Shweder [2002]. Per una bibliografia essenziale sulla questione delle FGM si veda il *Forum sulle mutilazioni genitali femminili* sulla rivista online “Jura Gentium” all’URL <http://www.juragentium.unifi.it/it/forum/mg/index.htm>.

⁵⁵ Si veda, in proposito, A. Agarwal [2008, pp. 58-69].

⁵⁶ Si veda, in proposito, N. Ali, D. Minoui [2009].

⁵⁷ A.-B.S. Preis [1996, pp. 302-306].

⁵⁸ Sul rapporto di influenza reciproca tra cultura e diritti, A.-B.S. Preis [1996, p. 290] scrive che è necessario adottare un approccio più dinamico «in order to capture the various ways in which human rights give meaning to, and are attributed with meaning in, the on-going life experiences and dilemmas of men and women». E ancora, invita ad ampliare «the understanding of the contemporary, globalized conditions of cultural complexity, in which human rights enter as both a defining, and a defined set of values».

is [...] itself a cultural process»⁵⁹, dall'altro, allo stesso tempo, «rights can be constitutive of culture»⁶⁰. In altre parole, la cultura dei diritti fondamentali, l'enunciazione del loro catalogo, il modo di intenderli e tutelarli sono profondamente condizionati e continuamente ridefiniti dalle culture che se ne (ri)appropriano, ma quelle stesse culture, le loro caratteristiche e le loro aspirazioni sono profondamente condizionate e continuamente ridefinite proprio per effetto di questa (ri)appropriazione della cultura dei diritti fondamentali.

4.2. Lo stato costituzionale di diritto alla prova del multiculturalismo

Negli stati costituzionali di diritto, il bilanciamento tra valori che informano diritti fondamentali differenti e potenzialmente confliggenti costituisce uno strumento necessario, per quanto sotto certi aspetti problematico, per garantire una conciliazione tra istanze di riconoscimento giuridico delle differenze culturali e tutela dei diritti fondamentali sanciti da ciascuno stato nella propria costituzione (§ 4.2.2.). Tra gli elementi che possono contribuire a un buon esito dei processi di bilanciamento, un'importanza particolare sembra da attribuire alla costruzione di un "terreno interculturale comune" (*intercultural common ground*)⁶¹ nell'ambito del quale persone e gruppi di culture diverse possano interagire e dialogare nell'ottica di un riconoscimento reciproco (§ 4.2.1).

4.2.1. Un "terreno interculturale comune"

Tradizionalmente si distinguono tre modelli di politiche pubbliche per gestire la compresenza, all'interno di uno stato, di individui e gruppi di culture diverse, e, in particolare, per gestire la presenza degli immigrati: il modello assimilazionista, il

⁵⁹ J.K. Cowan, M.-B. Dembour, R.A Wilson [2001 b, p. 3, corsivo nel testo].

⁶⁰ J.K. Cowan, M.-B. Dembour, R.A Wilson [2001 b, p. 11]. A questo proposito, R.A. Wilson [1997 a, p. 14] scrive: «Legal thought is constitutive of social realities rather than merely reflective of them, and it proceeds through relating general concepts to specific cases». Questa tesi rinvia al ramo dell'antropologia denominato "*law and culture*" ispirato al lavoro di C. Geertz [1983, trad. it. 1988] e al quale si richiama, ad esempio da B. de Sousa Santos [1987]. Tratto distintivo di questa corrente è, come scrivono J.K. Cowan, M.-B. Dembour, R.A Wilson [2001 b, p. 12], quello di considerare il diritto «as a worldview or structuring discourse which shapes how the word is apprehended». Per un'analisi dei rapporti tra diritto e antropologia dal punto di vista di un giurista si veda R. Sacco [2007].

⁶¹ J. Tully [1995, p. 14].

modello multiculturalista e il modello del *melting pot*⁶². Secondo il modello assimilazionista, adottato ad esempio in Francia, agli immigrati è richiesto di fare propri valori e tradizioni dello stato ospite in ogni ambito della vita pubblica, salvo poter mantenere e coltivare le proprie differenze culturali nella sfera strettamente privata. Secondo il modello multiculturalista, adottato ad esempio nel Regno Unito, sono concessi ampi spazi di autonomia agli individui e ai gruppi per la tutela e la conservazione delle loro specificità culturali⁶³. Secondo il modello del *melting pot*, teorizzato negli Stati Uniti, persone di culture diverse dovrebbero incontrarsi in un “crogiolo di popoli”, fondersi, miscelarsi, amalgamarsi all’interno della società⁶⁴.

Tutti e tre questi modelli sembrano però essere in crisi⁶⁵. Il modello assimilazionista francese non funziona. In primo luogo perché, come dimostrano ad esempio le lotte che si ripropongono ciclicamente in relazione alla questione del velo islamico, individui e gruppi oppongono sempre più spesso resistenza alle regole che impongono loro di relegare negli spazi angusti e non chiaramente definiti della sfera privata la possibilità di vivere secondo le proprie tradizioni e secondo i propri valori. In secondo luogo, il modello assimilazionista francese non funziona perché, come hanno dimostrato nel modo più crudo le cosiddette rivolte delle *banlieues* esplose nel 2005⁶⁶, non garantisce la piena integrazione economica e sociale non solo dei nuovi immigrati ma nemmeno degli immigrati di seconda o terza generazione che pure sono cittadini

⁶² Questa tripartizione rappresenta ovviamente una semplificazione e non è esaustiva. Un caso che non è riconducibile a nessuno di questi tre modelli, è spesso individuato, ad esempio, nella Germania. Divenuta meta di immigrazione a partire dal secondo dopoguerra, la Germania ha sempre considerato gli immigrati come “lavoratori di passaggio” e non ha mai sviluppato politiche di integrazione di lungo periodo. Per questa ragione il modello tedesco è da alcuni considerato un modello a sé, caratterizzato dalla separazione tra cittadini e immigrati. E. Colombo, ad esempio, [2002, p. 42 ss.], indica il modello tedesco come un terzo modello europeo che si affianca a quello francese e inglese, un modello, che lui denomina “modello di istituzionalizzazione della precarietà”, nel quale l’immigrazione è considerata un fenomeno temporaneo in risposta ad un bisogno economico.

⁶³ Sulla politica del Regno Unito in relazione ai costumi delle minoranze etniche è di sicuro interesse, seppure non recente, S.M. Poulter [1986].

⁶⁴ In particolare, come sottolinea C. Hirshman [1983, p. 398], «[The melting pot image] was a political symbol used to strengthen and legitimize the ideology of America as a land of opportunity where race, religion, and national origin should not be barriers to social mobility».

⁶⁵ E lo stesso si può dire del modello tedesco, dal momento che nell’ottobre 2010 il Cancelliere Angela Merkel ha dichiarato che «il modello multiculturalista ha fallito» e che, anche se la Germania «non può fare a meno [della manodopera qualificata] degli immigrati, [...] questi si devono integrare e devono adottare la cultura e i valori tedeschi». Si veda “La Repubblica” 16 ottobre 2010. Ha ragione R. Guolo [2010], quindi, ad osservare che molti stati europei si trovano oggi a dover fare i conti con la crisi delle proprie politiche di integrazione degli immigrati.

⁶⁶ Guolo [2010]. Tra l’ottobre e il novembre del 2005, per tre settimane, gruppi di giovani francesi figli di immigrati che vivono nei sobborghi (le *banlieues*) di numerose città della Francia hanno dato sfogo alla rabbia e alla frustrazione per la loro condizione di emarginazione (economica e) sociale attraverso ripetuti episodi di vandalismo, tanto da indurre il governo a dichiarare lo stato di emergenza. Si vedano i commenti a caldo di A. Dal Lago [2005], J. Le Goff [2005] e B. Valli [2005].

francesi a tutti gli effetti⁶⁷. Anche il modello multiculturalista inglese è problematico: da un lato, infatti, come avverte Sen, tende a scivolare verso forme di “monoculturalismo plurale”⁶⁸ in cui i diversi gruppi semplicemente coesistono nella reciproca indifferenza; dall’altro, al tempo stesso, rischia di scatenare le reazioni della cosiddetta “maggioranza dei cittadini” di fronte alla concessione di spazi di autonomia che vengono ritenuti troppo ampi. Ne sono una prova, ad esempio, le polemiche sorte nel 2008, quando l’Arcivescovo di Canterbury ha proposto di introdurre forme di riconoscimento della *shari’a* da parte dello stato britannico⁶⁹. Ma ad essere in crisi non sono solo i modelli assimilazionista e multiculturalista: come rileva Hirshman⁷⁰ e come denunciano alcuni tra i fautori delle cosiddette “politiche del riconoscimento”⁷¹, anche il modello americano del *melting pot* (che si è rivelato incline ad assumere tratti molto simili a quelli del modello assimilazionista⁷²) sembra aver mostrato da tempo i propri difetti.

Sempre più di frequente, quindi, si discute la possibilità di individuare modelli alternativi di inte(g)razione che facciano proprie le categorie e gli obiettivi di quelli che sempre più diffusamente sono definiti “diritto interculturale” e “democrazia interculturale”⁷³. In particolare, ci si chiede se e in che termini siano possibili forme di *convivenza* che siano rispettose delle differenze culturali e che, al tempo stesso, individuino nei principi e nei diritti fondamentali sanciti da ciascuno stato nella propria costituzione un orizzonte condiviso entro il quale individui e gruppi di culture diverse possano interagire e confrontarsi tra loro.

⁶⁷ In Francia la cittadinanza si acquista, infatti, per nascita sul territorio dello stato, secondo il principio dello *jus soli*.

⁶⁸ A. Sen [2006 a, trad. it. 2008, p. 158].

⁶⁹ Si veda in proposito il § 3.2.3., nota n. 204. Si vedano inoltre, riportate da Repubblica.it (http://www.repubblica.it/esteri/2011/02/06/news/cameron_multiculturalismo-12117680/), le dichiarazioni che il Premier britannico Cameron ha rilasciato il 5 febbraio 2011 in una conferenza sulla sicurezza tenuta a Monaco di Baviera, dichiarazioni che prendono le distanze dal tradizionale modello multiculturalista inglese. In particolare, parlando dell’estremismo islamico, Cameron ha affermato: «Under the doctrine of state multiculturalism, we have encouraged different cultures to live separate lives, apart from each other and apart from the mainstream. We’ve failed to provide a vision of society to which they feel they want to belong. We’ve even tolerated these segregated communities behaving in ways that run completely counter to our values». Il testo integrale del discorso è disponibile *online* all’URL <http://www.number10.gov.uk/news/speeches-and-transcripts/2011/02/pms-speech-at-munich-security-conference-60293>.

⁷⁰ C. Hirshman [1983].

⁷¹ Si veda, ad esempio, A. Gutmann [1994].

⁷² A questo proposito C. Hirshman [1983, p. 398] scrive: «While the melting pot image suggests a blending of cultures, the process was essentially one of “anglo-conformity”». Si vedano, inoltre, C. Giménez Romero [1996, p. 132] e G.M. Fredrickson [1999].

⁷³ Si vedano, in particolare, C. Giménez Romero [1996], M. Ricca [2008 a], [2008 b] e [2010], C. Pinelli [2008]. In relazione alla nozione di “interculturalità” si riprenderanno in questo paragrafo molte considerazioni anticipate in paragrafi precedenti; in particolare, ai §§ 3.1.2., 3.1.4 e 3.2.3.

Per rispondere a questa domanda è necessario, preliminarmente, prestare attenzione alle modalità in cui persone e gruppi di culture diverse (inter)agiscono all'interno della società. In particolare, è necessario prendere atto che, in società frammentate e complesse come quelle contemporanee, i rapporti sociali non si articolano soltanto intorno alle differenti identità culturali, ma si intersecano in una pluralità di ambiti differenti. Individui di culture diverse non sono solo membri di gruppi etnici differenti, ma sono anche colleghi di lavoro, compagni di classe, vicini di casa, talvolta concittadini⁷⁴. Così, seppure spesso in modo conflittuale, individui e gruppi di qualunque cultura partecipano *tutti* alla vita della medesima società e contribuiscono a determinarne e a trasformarne i caratteri, ciascuno con le proprie esperienze, le proprie competenze e i propri valori.

In questo contesto, è opportuno ripensare la nozione di "identità" in termini che, anziché insistere su caratteristiche come l'unità o la permanenza⁷⁵, tengano conto del carattere plurale e dinamico delle diverse identità (culturali) individuali e collettive. Per quanto possa apparire paradossale, infatti, l'identità assume sempre più i tratti di un "campo di differenze"⁷⁶ in continuo mutamento. Come afferma Geertz, in un mondo vario, molteplice e frammentato, «le unità e le identità che si costituiscono, quali che siano, vedranno la luce e saranno negoziate a partire dalla differenza»⁷⁷. Ma non solo, in questo contesto è anche opportuno riconsiderare il ruolo e il significato delle istanze di riconoscimento identitario. Individui e gruppi di culture diverse chiedono, infatti, che si riconoscano non soltanto le loro differenze culturali, ma anche il loro diritto a partecipare in modo pieno alla vita economico-sociale (e politica) in condizioni di eguaglianza nel godimento dei diritti fondamentali sanciti nella costituzione dello stato in cui vivono. La rivendicazione del riconoscimento giuridico delle differenze culturali non esprime quindi, sempre e necessariamente, una volontà di

⁷⁴ A livello individuale, infatti, l'identità culturale coesiste e si intreccia con molteplici altre identità nel quadro di un articolato sistema di "affiliazioni multiple", per usare la felice espressione di Sen [2006 a, trad. it. 2008] già più volte richiamata. Allo stesso modo, a livello collettivo, come sottolinea C. Geertz [1996 c, p. 68], «"culture", "popoli", "gruppi etnici" non sono ammassi di identità definiti dal consenso; sono invece varietà di partecipazione a una vita collettiva, che si svolge contemporaneamente a una dozzina di livelli diversi e in una dozzina di dimensioni e ambiti diversi».

⁷⁵ Secondo F. Remotti [2010 a], sebbene ci sia «una differenza rilevante tra il concetto di identità in ambito filosofico e il concetto di identità quale è impiegato nelle scienze umane e sociali contemporanee», nondimeno «il concetto di identità [comporta] pur sempre alcune caratteristiche ricorrenti [tra le quali]: a) un'idea di permanenza; b) un grado sufficientemente elevato di compattezza interna; c) un'accettabile definibilità verso l'esterno; d) un carattere di separatezza e distinzione». Per una critica della nozione di "identità" si veda, oltre al lavoro appena citato, anche F. Remotti [1996] e [2010 b].

⁷⁶ C. Geertz [1996 c, p. 69].

⁷⁷ C. Geertz [1996 a, p. 25].

isolamento e un rifiuto dei valori e delle tradizioni dello stato ospite, quanto piuttosto l'aspirazione a forme di inte(g)razione che garantiscano il rispetto dell'identità di ogni individuo in tutte le sue espressioni e quindi anche a livello culturale.

Tutto questo suggerisce l'opportunità di abbandonare le categorie concettuali dell'assimilazionismo o del multiculturalismo in favore di quelle della dell'"interculturalità"⁷⁸ (e/o della transculturalità"⁷⁹). Questo significa, in primo luogo, abbandonare sia il linguaggio dell'assimilazione sia quello della mera coesistenza, per porre invece l'accento sulla *convivenza*⁸⁰ tra individui e gruppi di culture diverse, nella prospettiva di una condivisione non solo di spazi ma soprattutto di esperienze. Significa, inoltre, spostare l'attenzione dai soggetti del rapporto, e dalle differenze che li distinguono, all'*interazione* che li pone in contatto all'interno del rapporto stesso. Questo cambiamento di prospettiva presenta l'indubbio aspetto positivo di sostituire una visione statica delle differenze culturali tra individui e gruppi con una prospettiva dinamica in cui le identità culturali si mescolano, si condizionano reciprocamente e si modificano costantemente.

Fare proprie le categorie dell'interculturalità richiede inoltre, da un punto di vista di politica del diritto, un impegno da parte dello stato ad adottare politiche pubbliche che favoriscano la costruzione di un "terreno interculturale comune" (*intercultural common ground*)⁸¹ all'interno del quale persone e gruppi di culture diverse possano interagire tra loro nell'ottica di un riconoscimento reciproco, confrontandosi su un piano di parità. Di per sé, infatti, il mero fatto che individui e gruppi di culture diverse interagiscano all'interno della società non implica necessariamente che la loro interazione abbia luogo all'insegna del riconoscimento reciproco, dell'apertura al dialogo e della volontà di individuare soluzioni condivise a questioni controverse.

⁷⁸ Del resto, sollecitazioni a adottare il linguaggio dell'interculturalità cominciano a guadagnare spazio sia nei documenti (inter)nazionali, sia nelle analisi di giuristi, sociologi e antropologi. Quanto ai documenti (inter)nazionali, si richiama, per tutti, la *Convenzione sulla protezione e la promozione della diversità delle espressioni culturali* approvata in seno all'Unesco nel 2005 ed entrata in vigore nel 2007, convenzione che, all'articolo 4, punto 8, definisce così l'interculturalità: «Per "interculturalità" s'intendono l'esistenza e l'interazione paritaria di diverse culture e la possibilità di generare espressioni culturali condivise mediante il dialogo e il rispetto reciproco». Quanto alle analisi di giuristi, sociologi e antropologi si rinvia a quanto detto ai §§ 3.1.2 e 3.1.4.

⁷⁹ I concetti di "transculturalità" e di "interculturalità" sono usati in modo non univoco in letteratura. Per quanto vi sia chi li distingue nettamente e talvolta addirittura li contrappone, come ad esempio Welsh [1999], in questa sede sono usati sostanzialmente come sinonimi, nel senso che entrambi mettono in evidenza le forme di interazione tra individui e gruppi che attraversano (e al limite ridefiniscono il concetto stesso di) confini culturali.

⁸⁰ Sulla contrapposizione tra coesistenza e convivenza si vedano, ad esempio, G. Zagrebelsky [2007] e F. Remotti [2010 a].

⁸¹ J. Tully [1995, p. 14].

Anzi, la convivenza tra individui e gruppi di culture diverse è problematica proprio perché spesso è conflittuale⁸². La creazione di un terreno interculturale comune è quindi una condizione necessaria, per quanto non sufficiente, per poter pensare forme di conciliazione tra politiche del riconoscimento culturale e tutela dei diritti fondamentali sanciti da ciascuno stato nella propria costituzione. Come sottolinea Tully, infatti, «the mutual recognition of the cultures of citizens engender allegiance and unity for two reasons: citizens have a sense of belonging to, and identification with a constitutional association insofar as, first, they have a say in the formation of and governing of the association and, second, they see their own cultural ways publicly acknowledged and affirmed in the basic institutions of their society»⁸³.

4.2.2. Verso una composizione dei conflitti: la via del bilanciamento

In senso stretto, il bilanciamento è una tecnica di composizione dei conflitti tra diritti fondamentali operata in sede giudiziale (§ 4.2.2.2.). Nondimeno, inteso in senso lato come metodo per stabilire il “peso” relativo dei (valori che informano i) diversi diritti fondamentali sanciti da uno stato nella propria costituzione, il bilanciamento è un elemento imprescindibile anche nei processi di produzione del diritto (§ 4.2.2.1.).

4.2.2.1. Bilanciamento e produzione del diritto

In ogni società che sia caratterizzata dal pluralismo dei valori, una possibile conciliazione tra rispetto delle differenze e tutela dei diritti fondamentali sanciti nella costituzione richiede che il legislatore (costituzionale o ordinario) operi continuamente un bilanciamento di valori differenti e potenzialmente confliggenti. A questo proposito, per quanto non vi sia un ampio accordo su questo punto, non sembra di poter individuare una differenza qualitativa tra pluralismo e multiculturalismo, nel senso che una società multiculturale, così come una società plurale, è una società in cui coesistono valori, credenze e tradizioni differenti⁸⁴. Nondimeno, la crescente presenza di persone di culture diverse nel territorio di uno stato può far sorgere l'esigenza di

⁸² Di questo sono perfettamente consapevoli i fautori del paradigma dell'interculturalità nelle sue diverse formulazioni. Ne sono consapevoli, in particolare, C. Giménez Romero [1996], G. Zagrebelsky [2007], M. Ricca [2008 a], [2008 b] e [2010].

⁸³ J. Tully [1995, pp. 197-198].

⁸⁴ È questo il presupposto da cui muovono i fautori del multiculturalismo di ispirazione liberale. Sembrano essere di questo avviso inoltre, ad esempio, A. Ferrara [1996] e A. Schiavello [2010]. È scettico invece G. Zagrebelsky [2007]. Di parere opposto è, infine, G. Sartori [1997] e [2000].

tenere conto di valori, credenze e tradizioni differenti da quelle che, all'interno di quello stato, si sono confrontate (e talvolta scontrate) fino ad un dato momento. A tal fine, come si è detto in conclusione al § 3.2.3., può essere necessario un adeguamento dell'ordinamento giuridico che, in alcuni casi, può avvenire “semplicemente” attraverso una ridefinizione dei termini in cui i diritti fondamentali sanciti nella costituzione sono tradizionalmente intesi, mentre, in altri casi, può addirittura sollecitare una ridefinizione del loro catalogo. In entrambe le ipotesi, comunque, tenere conto delle differenze culturali incide non solo sui processi di specificazione dei diritti fondamentali da parte del legislatore⁸⁵, ma anche sul giudizio di legittimità costituzionale delle leggi ordinarie.

Date queste premesse, è necessario chiedersi come uno stato costituzionale di diritto che intenda essere interculturale possa individuare dei criteri in base ai quali decidere dell'accoglimento delle istanze di riconoscimento identitario, bilanciando valori differenti secondo modalità che garantiscano una “genesì legittimante del diritto”⁸⁶.

A questo proposito viene spesso attribuito un ruolo fondamentale al dialogo interculturale inteso non solo come confronto e discussione all'interno della società civile, ma anche come dibattito pubblico nell'ambito delle istituzioni in cui hanno luogo i processi democratici di produzione del diritto. Nella filosofia politica liberale si possono individuare, tra gli altri, due principali modelli normativi di dibattito pubblico: quello proposto da Rawls nell'ambito della sua teoria del liberalismo politico e quello teorizzato da Habermas come elemento centrale della sua concezione procedurale della democrazia⁸⁷. Per Rawls come per Habermas, infatti, la legittimazione democratica del diritto è garantita dal dibattito pubblico e dalla partecipazione dei cittadini sia

⁸⁵ Spesso sono le stesse norme costituzionali che riservano al legislatore il compito di bilanciare valori che informano diritti fondamentali differenti, precisando, in sede di enunciazione di questo o quel diritto fondamentale, che esso può essere esercitato e tutelato “nei limiti stabiliti dalla legge”. Questo rilievo è suggerito, ad esempio, da T. Mazzerese [2010 a, p. 524] là dove, discutendo il ruolo e l'importanza dei diritti fondamentali nella formazione delle decisioni giudiziali, mette in evidenza come il fatto che «la legge [consenta] la possibilità di una [...] deroga [dei diritti fondamentali] [...] testimonia della (potenziale) competitività fra i valori soggiacenti a diritti fondamentali diversi ed esemplifica l'esigenza di un loro bilanciamento e della definizione di una complessa rete di eccezioni e di vincoli».

⁸⁶ J. Habermas [1992, trad. it. 1996, p. 341].

⁸⁷ Ovviamente, per quanto autorevoli, quelli di Rawls e Habermas sono solo due dei possibili modelli di valorizzazione del dibattito pubblico. Una proposta alternativa è, ad esempio, la caratterizzazione del “*intercultural dialogue*” proposta da B. Parekh [2000, pp. 264-294]. Parekh ripone grandi aspettative nella funzione del dialogo interculturale nel raggiungimento di una soluzione condivisa alla questione del riconoscimento giuridico delle differenze culturali. È convinto, infatti, che, sebbene “*moral values have no foundations in the sense of an indisputable and objective basis*», tuttavia «*they do have grounds in the form of intersubjectively discussable reasons and are not arbitrary*» (p. 218). Il dialogo e la traduzione interculturale hanno un peso centrale, inoltre, nei lavori di Ricca su democrazia e diritto interculturale. Si vedano, in particolare, i più volte richiamati M. Ricca [2008 a] e [2008 b].

all'esercizio del potere sia alla produzione delle norme giuridiche. Per quanto si differenzino sotto molti aspetti, le proposte di Rawls e di Habermas pongono entrambe due condizioni che devono essere soddisfatte affinché il dibattito pubblico possa garantire la legittimazione democratica del diritto: a) la presenza di interlocutori *razionali e/o ragionevoli* che, attraverso il confronto, siano in grado di prendere decisioni condivise su questioni diverse a partire da visioni del mondo, valori, credenze e tradizioni differenti, e b) il raggiungimento di un accordo su alcuni principi *politici* fondamentali che costituiscano il quadro entro il quale possa svolgersi il dibattito.

Una prima condizione individuata da Rawls e Habermas perché il dibattito pubblico possa svolgersi secondo modalità che legittimino i processi di produzione del diritto, è, quindi, che coloro che vi partecipano siano interlocutori razionali e/o ragionevoli. È importante tenere presente che le nozioni di “razionalità” e “ragionevolezza” sono nozioni “filosoficamente tormentate”⁸⁸ e tutt'altro che univoche. Di “razionalità”, in particolare, si possono individuare concetti anche molto diversi a seconda dell'oggetto dell'analisi e delle specifiche questioni prese in esame⁸⁹: il concetto di “razionalità” che viene in rilievo in questo paragrafo in relazione al discorso o dibattito pubblico, ad esempio, non coincide con quello al quale si è fatto riferimento nel capitolo precedente (§ 3.) in relazione alla capacità di compiere scelte autonome, né con quello a cui si farà riferimento nel prossimo paragrafo (§ 4.2.2.2.) in relazione alle decisioni giudiziali. Ma non solo. Di ciascuno dei diversi concetti di “razionalità” sono state proposte concezioni differenti. Solo per semplicità, quindi, nell'analisi che segue ci si atterrà alle caratterizzazioni proposte dai due autori presi in esame⁹⁰.

Nella teoria di Rawls, il dibattito pubblico si caratterizza come espressione della “ragione pubblica” (*public reason*). Secondo la definizione dello stesso Rawls, «in a democratic society public reason is the reason of equal citizens who, as a collective body, exercise final political and coercive power over one another in enacting laws and in amending their constitution»⁹¹. In particolare, a suo avviso, il potere politico è

⁸⁸ L'espressione, riferita in realtà alla sola nozione di “razionalità”, è di T. Mazzaresse [1996, p. 17].

⁸⁹ J. Elster [1983, trad.it. 1989, p. 9] scrive: «[La nozione di razionalità] è incredibilmente complessa. Disponiamo di una stupefacente quantità di entità definite razionali o irrazionali: credenze, preferenze, scelte o decisioni, azioni, modelli di comportamento, persone, nonché collettività e istituzioni. Inoltre, i connotati del termine “razionale” spaziano dalle nozioni formali di efficienza e coerenza a quelle sostanziali di autonomia o autodeterminazione».

⁹⁰ Devo questa precisazione, così come le altre che ho fatto o farò in tema di complessità della nozione di “razionalità”, alle osservazioni puntuali di Tecla Mazzaresse.

⁹¹ J. Rawls [1993, p. 214].

esercitato dai cittadini attraverso la discussione e il voto sulle questioni politiche essenziali, in accordo con due principi fondamentali. Il primo è il “principio di legittimità” (*legitimacy principle*), secondo il quale il potere politico «is proper and hence justifiable only when it is exercised in accordance with a constitution the essentials of which all citizens may reasonably be expected to endorse in the light of principles and ideals acceptable to them as reasonable and rational»⁹². È essenziale quindi, secondo Rawls, che le decisioni prese a seguito di dibattito pubblico siano accettabili per tutti gli interlocutori ragionevoli e razionali, così che non vi sia alcuna forma di imposizione della volontà di alcuni sugli altri: a suo parere, infatti, è irragionevole usare il potere politico per imporre la propria visione del mondo a chi ne ha una differente ma altrettanto ragionevole⁹³. Il secondo principio è il “dovere di civiltà” (*duty of civility*) in base al quale ogni cittadino, da un lato, è tenuto ad essere in grado di spiegare in che modo i principi a cui si richiama e i voti che esprime siano compatibili con i valori politici della ragione pubblica, e, dall’altro, deve essere disposto ad ascoltare gli altri e a valutare con equità quando le loro istanze possano essere ragionevolmente accolte⁹⁴.

Anche nella concezione procedurale della democrazia di Habermas uno dei tratti caratterizzanti è il ruolo svolto dal discorso razionale nella legittimazione democratica dei processi di produzione del diritto. Secondo Habermas, infatti, «sono valide soltanto le norme d’azione che tutti i potenziali interessati potrebbero approvare partecipando a discorsi razionali»⁹⁵. Applicato specificamente alla sfera giuridica, afferma Habermas, questo generale “principio di discorso” assume la forma del “principio democratico” espresso dal concetto di “autolegislazione di cittadini”, concetto secondo il quale è

⁹² J. Rawls [1993, p. 217].

⁹³ La nozione di “ragionevolezza” è centrale nella teoria di Rawls. Secondo la caratterizzazione che J. Rawls [1993, pp. 47-66] dà di questa nozione, sono due le caratteristiche che contraddistinguono una persona o una dottrina (religiosa, filosofica o morale) ragionevole: la prima è la volontà di proporre termini di cooperazione equi e di rispettarli, a condizione che anche gli altri li rispettino; la seconda è la volontà di riconoscere che possono esistere dottrine religiose, filosofiche o morali diverse e potenzialmente incompatibili, eppure tutte ragionevoli. Partendo da questi presupposti, Rawls propone la distinzione tra “*pluralism as such*” o “*simple pluralism*”, e “*reasonable pluralism*”, quest’ultimo inteso come il pluralismo delle sole “*reasonable comprehensive religious, philosophical and moral doctrines*”.

⁹⁴ J. Rawls [1993, p. 217].

⁹⁵ J. Habermas [1992, trad.it. 1996, p. 131].

necessario che «coloro che come destinatari sono sottomessi al diritto possano anche, nello stesso tempo, ritenersene autori»⁹⁶.

Una seconda condizione individuata da Rawls e da Habermas perché il dibattito pubblico possa garantire la legittimazione democratica del diritto è, in realtà, una pre-condizione necessaria a far sì che interlocutori razionali e/o ragionevoli possano discutere tra loro: tale pre-condizione è l'accordo su alcuni principi fondamentali, principi che, tanto per Rawls quanto per Habermas, devono essere soltanto politici e non anche etico-morali. Per Rawls l'“*overlapping consensus of reasonable comprehensive doctrines*” ha ad oggetto quelli che lui denomina “*constitutional essentials*”, ovvero i principi fondamentali che informano le strutture di governo e il potere legislativo, esecutivo e giudiziario, il principio di maggioranza, il *rule of law* e i principali diritti e le principali libertà dei cittadini che il legislatore deve rispettare⁹⁷. Similmente, per Habermas è il «consenso sulle procedure relative a una legittima produzione giuridica e a un legittimo esercizio del potere», e non il consenso sostanziale sui valori, quello che può integrare l'insieme dei cittadini nelle moderne società complesse⁹⁸.

Tanto la proposta di Rawls quanto quella di Habermas mirano ad essere “inclusive” sia nel senso di consentire la partecipazione alla vita politica di persone con valori, credenze e tradizioni differenti sia nel senso di legittimare come partecipanti ai processi decisionali tutti coloro che dovranno rispettare le norme. Entrambi questi obiettivi sono senza dubbio rilevanti e, almeno in astratto, congrui rispetto all'esigenza di un riconoscimento delle differenze culturali che sia espressione di un bilanciamento dei (valori che informano i) diversi diritti fondamentali sanciti da ciascuno stato nella propria costituzione. Nondimeno, sia la proposta di Habermas sia quella di Rawls presentano alcuni aspetti problematici⁹⁹. In particolare, sembra opportuna qualche

⁹⁶ J. Habermas [1992, trad.it. 1996, p. 146]. Sul rapporto tra multiculturalismo, democrazia deliberativa e diritto si vedano inoltre S. Benhabib [2002, trad. it. 2005, cap. 4] e [2004, trad. it. 2006, cap. 5], F. Viola [2003] e [2006], B. Pastore [2009] e [2010].

⁹⁷ J. Rawls [1993, p. 214]. Per Rawls la nozione di “*constitutional essentials*” e quella di “*basic justice*” costituiscono il cuore della “concezione politica del regime costituzionale” (*political conception of a constitutional regime*). J. Rawls [1993, p. xxvi] insiste sul fatto che «political liberalism is not a comprehensive doctrine» e che, anzi, il liberalismo politico deve essere tenuto distinto dal liberalismo come dottrina morale, nei termini in cui lo teorizzano, ad esempio, Kant e Mill. Piuttosto, «[it] sees its form of political philosophy as having its own subject matter: how is a just and free society possible under conditions of deep doctrinal conflict with no prospect of resolution?» (p. xxviii). In questa prospettiva, «to maintain impartiality between comprehensive [religious, philosophical, and moral] doctrines, it does not specifically address the moral topics on which those doctrines divide» (p. xxviii).

⁹⁸ J. Habermas [1996, trad. it. 1999, p. 95].

⁹⁹ Per una critica di entrambi i modelli si veda, ad esempio, B. Celano [2007].

considerazione a proposito dei principi politici condivisi che dovrebbero costituire la pre-condizione del dibattito pubblico, del carattere razionale e/o ragionevole di questo dibattito, e dello *status* giuridico-politico dei soggetti legittimati a parteciparvi.

Il primo aspetto problematico è relativo al fatto che, a dispetto dell'enfasi posta sul carattere procedurale e sulla natura meramente politica dei principi condivisi che dovrebbero costituire la pre-condizione del dibattito pubblico, sia nella proposta di Rawls sia in quella di Habermas questi principi non sembrano privi di connotazioni etico-morali sostanziali. In particolare, sebbene Rawls insista sul carattere neutrale del liberalismo politico rispetto alle diverse dottrine religiose, filosofiche o morali, l'oggetto dell'*overlapping consensus* è notevolmente più ampio rispetto ad un insieme di principi meramente procedurali. Scrive infatti Rawls: «Overlapping consensus [...] goes beyond political principles instituting democratic procedures to include principles covering the basic structure [of society] as a whole; hence its principles also establish certain substantive rights such as liberty of conscience and freedom of thought, as well as fair equal opportunity and principles covering certain essential needs»¹⁰⁰. Non solo. Perché il consenso su questi principi sia stabile, è indispensabile, secondo Rawls, che i cittadini accettino il modello della ragione pubblica non per ragioni di compromesso ma perché è compatibile con il proprio sistema di valori; è necessario, cioè, che i cittadini aderiscano a questo modello «from within their own reasonable [religious, philosophical and moral] doctrines»¹⁰¹. Anche Habermas, inoltre, sembra fare riferimento in qualche modo a un consenso su valori sostanziali là dove afferma che l'integrazione politica dei cittadini richiede lealtà rispetto a una certa interpretazione dei principi costituzionali, interpretazione che definisce l'«orizzonte [...] nel quale si svolgono le dispute sull'autocomprensione etico-politica dei cittadini»¹⁰². La

¹⁰⁰ J. Rawls [1993, p. 164].

¹⁰¹ J. Rawls [1993, p. 218]. Questa adesione spontanea di dottrine religiose, filosofiche o morali ai principi del liberalismo politico si forma secondo Rawls [1993, pp. 158-172] attraverso tappe intermedie. Rawls immagina innanzitutto che, «at a certain time, because of various historical events and contingencies, certain *liberal* principles of justice are accepted as a mere modus vivendi, and are incorporated into existing political institution [...] as the only workable alternative to endless and destructive civil strife» (p. 159, corsivo mio). In seguito, prosegue Rawls, «*liberal principles of justice*, initially reluctantly accepted as a modus vivendi and adopted in a constitution, tend to shift citizens' comprehensive doctrine so that they at least accept the principle of a liberal constitution» (p. 163, corsivo mio). Si crea così un "*constitutional consensus*" che ha ad oggetto «certain basic political rights and liberties – [...] the right to vote and freedom of political speech and association, and whatever else is required for the electoral and legislative procedure of democracy». Questo "*constitutional consensus*" è l'anticamera del vero e proprio "*overlapping consensus*".

¹⁰² J. Habermas [1996, trad. it. 1999, p. 94]. Va sottolineato, però, che, mentre J. Rawls [1993, p. 232] ritiene che i principi politici fondamentali siano fissati "*once and for all*", J. Habermas [1996, trad. it. 1999, p. 98] riconosce che l'autocomprensione etico-politica dei cittadini, e con essa l'orizzonte

connotazione etico-morale dei principi che definiscono le forme e i modi del dibattito pubblico non solo invita a riconsiderare la possibilità di una completa neutralità delle pre-condizioni procedurali di tale dibattito, ma sollecita anche una maggiore attenzione al modo in cui la concreta caratterizzazione di queste pre-condizioni possa in qualche modo influenzarne l'esito. In particolare, sollecita una maggiore attenzione al modo in cui possano essere condizionati e limitati *a priori* i criteri in base ai quali stabilire quali istanze di riconoscimento delle differenze culturali debbano essere accolte e quali non lo debbano essere.

Il secondo aspetto problematico delle proposte di Rawls e Habermas è relativo all'enfasi posta sulla razionalità e/o ragionevolezza come caratteristiche necessarie non soltanto degli interlocutori ammessi al dibattito pubblico ma anche, più o meno implicitamente, degli argomenti che essi possono formulare: è razionale/ragionevole, infatti, l'interlocutore che adduce argomenti razionali/ragionevoli. In particolare, Rawls afferma che, secondo l'ideale della ragione pubblica, i cittadini devono condurre il dibattito facendo riferimento (soltanto) ai valori che possano essere ragionevolmente avallati dagli altri¹⁰³, mentre Habermas, come si è visto, ritiene che possono considerarsi valide, nel senso di legittime da un punto di vista democratico, solo le norme che possono essere approvate da tutti i partecipanti ad un dialogo razionale¹⁰⁴. Ora, condizioni così esigenti (forse, sotto certi aspetti, addirittura troppo esigenti) non sono comunque sufficienti a garantire la possibilità di raggiungere un accordo sulle questioni sostanziali oggetto di dibattito, in particolare quando tali questioni riguardino il riconoscimento di pratiche, credenze e valori culturalmente connotati particolarmente controversi¹⁰⁵. O si assume, infatti, una “prospettiva

interpretativo dei principi costituzionali, possa mutare nel tempo, anche in ragione della modificazione della composizione della società dovuta all'immigrazione.

¹⁰³ Rawls [1993] ritiene inoltre che la ragione pubblica debba avere ad oggetto solo i “*constitutional essentials*” (p. 227) e che ogni argomento che faccia riferimento a una concezione comprensiva del bene debba essere escluso dal dibattito ogni volta che questo possa tradursi nell'imposizione della propria visione del mondo agli altri (p. 153). È stato osservato però che non si possono limitare gli argomenti ammissibili nel dibattito pubblico escludendo quelli di natura sostanziale. A questo proposito, si veda, ad esempio, A. Schiavello [2010, pp. 138, 141-142].

¹⁰⁴ È lo stesso J. Habermas [1992, trad. it. 1996, p. 341] che parla di «esigenti presupposti procedurali e comunicativi da cui dipende una legittima produzione giuridica». J. Habermas [1992, trad. it. 1996, p. 197] ammette la possibilità che, in situazioni in cui i rapporti sociali di potere non possono essere neutralizzati», alcune decisioni vengano prese attraverso trattative che consentano di individuare i termini di un possibile compromesso; ma «i compromessi raggiunti in queste trattative hanno ad oggetto un accordo che porta al bilanciamento di *interessi diversi*» (corsivo mio) e sembrano confinati alle “questioni pragmatiche”, lasciando alla logica del discorso razionale, invece, le “questioni etico-politiche” e le “questioni morali”.

¹⁰⁵ Né, in realtà, obbietta qualcuno, sulle questioni ritenute meramente procedurali. Si vedano le critiche di Waldron a Rawls riportate in A. Schiavello [2010, p. 139]. Anzi, come sottolinea Schiavello, talvolta

irenistica”¹⁰⁶ secondo la quale «la molteplicità, e varietà, dei diritti, principi, valori e interessi che concorrono a costituire la dimensione etica sostanziale dello Stato costituzionale di diritto [...] [è], nonostante l’apparenza, intimamente coerente»¹⁰⁷, oppure bisogna riconoscere che in una società pluralista esistono conflitti che non possono essere risolti nemmeno attraverso il ricorso all’argomentazione razionale così come caratterizzata da Rawls e Habermas¹⁰⁸.

Cosa fare, perciò, se l’accordo non viene raggiunto? Una prima soluzione potrebbe essere assumere il principio del danno come criterio per distinguere tra le pratiche e le tradizioni ammissibili e quelle che non lo sono¹⁰⁹. In questa prospettiva si dovrebbe riconoscere legittimità ad ogni tradizione o pratica culturale che, a prescindere dal fatto che sia condivisibile da tutti, non sia lesiva dei diritti altrui. Nemmeno questa soluzione risolve però ogni problema, perché anche il concetto di “danno” è culturalmente connotato. Non è detto, quindi, che si possa sempre raggiungere un accordo su cosa sia lesivo dei diritti altrui e cosa non lo sia. Una seconda soluzione potrebbe essere aprire uno spazio per la negoziazione, “cedendo” alla logica del compromesso¹¹⁰. Negoziazione e compromesso, tuttavia, sono legati generalmente alla composizione di conflitti tra *interessi*¹¹¹ e non è chiaro a quali condizioni e a quale prezzo possano essere una via percorribile in caso di conflitti tra valori o diritti fondamentali¹¹². Una terza soluzione potrebbe essere, come propone Parekh, fare semplicemente prevalere il volere della maggioranza: se infatti la società ha il dovere

parlare un linguaggio comune serve solo a rendersi conto che esiste un conflitto reale, cioè concettuale e non meramente terminologico.

¹⁰⁶ B. Celano [2004] e [2005 a].

¹⁰⁷ B. Celano [2004, p. 65]. Per una più precisa caratterizzazione della distinzione proposta da Celano tra “modello irenistico”, “modello minimalista” e “modello pluralista” in relazione alla questione dei possibili conflitti tra (valori che informano) diritti fondamentali diversi negli stati costituzionali di diritto si rinvia al § 4.2.2.2., nota n. 128.

¹⁰⁸ A. Schiavello [2010, p. 136].

¹⁰⁹ Seppure non sia aporetica, la proposta di adottare il principio di offensività, o *harm principle*, come criterio per stabilire quali pratiche o tradizioni culturali possano essere riconosciute è piuttosto diffusa. L. Ferrajoli [2007, vol. 2, p. 313], ad esempio, caratterizzando i diritti fondamentali come “diritti del più debole”, individua nel divieto di nuocere agli altri il limite al riconoscimento delle differenze culturali. Le differenze culturali, in altre parole, possono essere tutelate e garantite, a suo parere solo in quanto scelte e non subite, e in quanto non si traducano nella violazione dei diritti altrui. Sempre rispettose del principio del danno, ma molto meno restrittive, le limitazioni poste al riconoscimento delle differenze culturali da A.D. Renteln [2004], secondo la quale il limite invalicabile al riconoscimento del diritto alla cultura è rappresentato dai casi in cui tale riconoscimento possa comportare la morte o danni fisici irreparabili.

¹¹⁰ Questa proposta è avanzata, ad esempio, da A. Schiavello [2010, pp. 146-149].

¹¹¹ F. Viola [2005] distingue tre diverse procedure di soluzione dei conflitti a seconda degli oggetti del conflitto stesso: i conflitti di interessi si risolvono attraverso la negoziazione, i conflitti di identità attraverso il riconoscimento, e i conflitti di valori attraverso la discussione ragionevole.

¹¹² Sulla distinzione tra argomentazione e negoziazione si veda, ad esempio, G. Itzcovich [2004, § 5] e, soprattutto, J. Elster [1991] e [1998].

morale di riconoscere le forme di vita minoritarie, tuttavia non ha l'obbligo di farlo "a proprie spese", soprattutto quando gli argomenti a difesa di quella forma di vita non siano risultati convincenti¹¹³. Questa soluzione sembra però eccessivamente drastica, al punto che lo stesso Parekh ne mitiga i termini suggerendo che, ogni volta in cui la decisione non sia urgente e indifferibile, è consigliabile posporla, nella speranza che il passare del tempo e la "fusione delle idee" prodotta dalla discussione pubblica creino un terreno comune che possa favorire l'individuazione di una soluzione condivisa¹¹⁴. Proprio nella prospettiva di un consolidamento di quel "terreno interculturale comune" di cui si è detto nel § 4.2.1, una quarta soluzione potrebbe essere, infine, promuovere e valorizzare forme di interazione tra individui di culture diverse che favoriscano la formazione di un consenso sia in relazione all'individuazione del catalogo di diritti fondamentali sanciti dallo stato nella propria costituzione, sia in merito ai termini in cui tali diritti debbano essere enunciati, intesi e tutelati. In questa prospettiva sembrano interessanti le nozioni di "iterazioni democratiche" e di "politiche giusgenerative" proposte di Benhabib. Pur prendendo le mosse dalla proposta di Habermas, Benhabib offre una rilettura della teoria della democrazia deliberativa caratterizzata da una attenzione particolare al modo in cui l'interazione nella diversità e le «sfide poste dall'interpretazione dei "diritti degli altri" avviano processi di trasformazione autoriflessiva da parte del sistema politico interessato»¹¹⁵. Come specifica lei stessa, Benhabib intende per "iterazioni democratiche" «i complessi processi pubblici di argomentazione, deliberazione e scambio che hanno luogo tra diverse istituzioni giuridiche e politiche e nelle associazioni della società civile, attraverso i quali le rivendicazioni e i principi universalistici dei diritti vengono contestati e contestualizzati, invocati e revocati, proposti e situati»¹¹⁶. In questa prospettiva, le "politiche giusgenerative" non sono altro che «atti di iterazione attraverso i quali un popolo che si considera vincolato a determinate norme e principi se ne riappropria e li reinterpreta, dimostrando in questo modo di essere non soltanto oggetto ma anche autore delle leggi»¹¹⁷; nella prospettiva di Benhabib le politiche giusgenerative non sono altro, cioè, che «processi nei quali gli altri diventano nostri partner ermeneutici

¹¹³ B. Parekh [2000, pp. 272-273].

¹¹⁴ B. Parekh [2000, pp. 272-273].

¹¹⁵ S. Benhabib [2004, trad. it. 2006, p. 137].

¹¹⁶ S. Benhabib [2004, trad. it. 2006, p. 143].

¹¹⁷ S. Benhabib [2004, trad. it. 2006, p. 145].

attraverso la riappropriazione e reinterpretazione delle nostre istituzioni e tradizioni culturali»¹¹⁸.

Le proposte di Rawls e Habermas presentano, infine, un terzo aspetto problematico: quello di individuare nei (soli) cittadini i soggetti legittimati alla partecipazione al dibattito pubblico¹¹⁹. Da questo limite non è esente nemmeno la proposta di Benhabib che, pur auspicando che i confini statali siano “porosi” così da favorire la circolazione degli individui, considera la cittadinanza un presupposto essenziale dell’“autogoverno democratico”¹²⁰ e ritiene che, «proprio perché le democrazie approvano leggi che dovrebbero vincolare coloro che legittimamente le autorizzano, la portata della legittimazione democratica non [possa] estendersi al di là del *demos* che si è costituito come popolo all’interno di un territorio circoscritto». È vero che, come riconosce la stessa Benhabib, chi sia il “popolo” legittimato a partecipare al dibattito pubblico non è affatto scontato, in quanto sono «i diritti di stranieri ed estranei – siano essi rifugiati o lavoratori ospiti, richiedenti asilo o avventurieri – [a definire] quella soglia, quel confine lungo il quale l’identità di “noi, il popolo” viene definita e rinegoziata, avvolta e dispiegata, circoscritta e fluidificata»¹²¹. Sia Rawls, sia Habermas, sia Benhabib hanno, però, una concezione piuttosto classica e conservatrice delle regole di attribuzione della cittadinanza. In particolare, Habermas sostiene che «l’immigrazione – dunque l’allargarsi della comunità giuridica a stranieri desiderosi di acquistare diritti d’appartenenza – [richieda] una disciplina che risponda all’eguale interesse sia degli associati sia [di coloro che richiedono la cittadinanza]»¹²², e Benhabib difende «il diritto delle democrazie di regolare la transizione dalla prima accoglienza [degli immigrati o rifugiati] alla piena appartenenza»¹²³. Queste posizioni sembrano in parte vanificare l’intento inclusivo della dimensione discorsiva della democrazia. Tenere conto delle diverse concezioni del bene legate alle differenze

¹¹⁸ S. Benhabib [2004, trad. it. 2006, p. 135].

¹¹⁹ A questo proposito, in particolare, tra le categorie astratte di diritti che, «stabilendo lo *status* di soggetti giuridici», costituiscono la preconditione per una teoria discorsiva delle democrazie, J. Habermas [1992, trad.it. 1996, p. 148, corsivo nel testo] include i «diritti fondamentali derivanti dallo sviluppo politicamente autonomo dello *status di membro associato* nell’ambito d’una volontaria consociazione giuridica». A sua volta, J. Rawls [1993, p. 213] specifica che la ragione pubblica «is characteristic of a democratic people: it is the reason of its citizens, of those sharing the status of equal citizenship».

¹²⁰ S. Benhabib [2004, trad. it. 2006, p. 176]. Benhabib ritiene infatti che «la logica della rappresentanza democratica [abbia] bisogno di una qualche chiusura affinché sia preservato il principio di legittimità democratica».

¹²¹ S. Benhabib [2004, trad. it. 2006, p. 143].

¹²² J. Habermas [1992, trad.it. 1996, p. 151].

¹²³ S. Benhabib [2004, trad. it. 2006, p. 176].

culturali in situazioni in cui (come spesso accade) coloro che le difendono sono stranieri, sembra richiedere, infatti, una ridefinizione delle regole giuridiche dell'inclusione politica che aprano anche agli stranieri la possibilità di partecipare alle procedure deliberative¹²⁴. Come afferma lo stesso Habermas, «lo sviluppo democratico del sistema dei diritti include il perseguimento [...] anche di quei fini collettivi che si articolano nelle lotte di riconoscimento»¹²⁵ e «nel medium giuridico [...] la regolamentazione del comportamento si apre agli scopi che la volontà politica di una società intende stabilire»¹²⁶. Se questo è vero, allora, è opportuno prendere in considerazione l'idea che forse si potrebbe garantire una valutazione più attenta ed equa delle istanze identitarie di riconoscimento qualora si garantisse a coloro che sollevano queste istanze la possibilità di entrare a far parte a pieno titolo della società in cui vivono, concorrendo alla formazione della sua volontà politica.

4.2.2.2. Bilanciamento e applicazione del diritto

Oltre a poter essere inteso, in senso lato, come il processo attraverso il quale, di fronte alla necessità di compiere una scelta politica, si soppesano valori o interessi in gioco per stabilire quale debba prevalere, il bilanciamento può essere definito, in senso stretto, una tecnica di argomentazione e decisione a cui ricorrono i giudici in sede di applicazione del diritto per comporre i conflitti che possono sorgere tra due o più diritti fondamentali rilevanti in un caso concreto¹²⁷. La caratteristica essenziale del bilanciamento è quella di istituire tra i diritti in conflitto una gerarchia a) assiologica e b) mobile, ovvero soggetta a revisione laddove i medesimi diritti confliggano in circostanze differenti¹²⁸.

¹²⁴ Si veda a questo proposito Geertz [1996 b] sulla necessità di ripensare i (rapporti tra i) concetti di nazione/stato/popolo/società. Purtroppo, almeno in Europa la tendenza diffusa sembra andare nella direzione esattamente opposta, cioè verso una maggior selettività da parte degli stati nella concessione della cittadinanza. Si veda in proposito quanto detto nell'introduzione sulle riforme delle norme in materia di cittadinanza che si stanno discutendo in diversi paesi europei. Per una critica radicale dell'istituto della cittadinanza, stigmatizzata come «l'ultimo relitto premoderno delle disuguaglianze personali in contrasto con la proclamata universalità e uguaglianza dei diritti fondamentali», si veda L. Ferrajoli [1994, p. 291].

¹²⁵ J. Habermas [1996, trad. it. 1999, p. 82].

¹²⁶ J. Habermas [1996, trad. it. 1999, pp. 82-83].

¹²⁷ G. Pino [2010, pp. 174-179] distingue a questo proposito tra “bilanciamento come logica” e “bilanciamento come tecnica argomentativa”.

¹²⁸ R. Guastini [2004, pp. 216-221]. Quanto sia ampio il margine di discrezionalità nella revisione di questa gerarchia dipende da diversi fattori, non ultimo quello delle diverse possibili caratterizzazioni del bilanciamento. Per una ricognizione di alcune di queste diverse caratterizzazioni e delle rispettive implicazioni si rinvia a Pino [2003], [2007] e [2010].

Se si assume una concezione dinamica e pluralista della dottrina dei diritti fondamentali¹²⁹ (§ 4.1.2.), la possibilità di conflitti tra diritti fondamentali sembra essere legata ad almeno due caratteristiche dei diritti sanciti nelle costituzioni contemporanee: la prima è la loro origine storica e il loro legame con dottrine politiche e filosofiche diverse e (almeno potenzialmente) confliggenti; la seconda è l'indeterminatezza della loro formulazione, in ragione della quale ogni diritto richiede di essere specificato ed è passibile di una pluralità di specificazioni diverse e potenzialmente confliggenti¹³⁰. Dati questi presupposti, l'insorgere di conflitti tra diritti fondamentali sembra quindi inevitabile¹³¹. In particolare, può darsi che si determinino conflitti per il godimento di uno stesso diritto fondamentale da parte di individui diversi: in questo caso si parla di conflitti "*intra-rights*". O ancora, può darsi che si determinino conflitti tra diritti fondamentali differenti di cui siano titolari individui diversi, o anche tra diritti fondamentali differenti di cui sia titolare un medesimo individuo: in questo caso si parla di conflitti "*inter-rights*"¹³².

Ora, la scelta di analizzare gli aspetti problematici del rapporto tra cultura e diritti in termini di conflitti tra diritti fondamentali differenti si discosta dal modo in cui la questione è comunemente posta, e cioè come un conflitto tra riconoscimento giuridico

¹²⁹ Certo una concezione dinamica e pluralista dei diritti fondamentali non è l'unica possibile. B. Celano [2004] distingue «tre [diversi modelli] di ricostruzione dei tratti strutturali, formali, dell'insieme di diritti, principi, valori e interessi che caratterizzano, quanto al contenuto, gli ordinamenti giuridici degli odierni Stati costituzionali di diritto»: il "modello minimalista", il "modello irenistico" e il "modello particolarista". Dei tre, solo il modello particolarista ammette che i conflitti tra diritti fondamentali sanciti nella costituzione siano reali. Il modello minimalista afferma invece la possibilità di evitare i conflitti restringendo il catalogo dei diritti, mentre il modello irenista considera i conflitti come soltanto apparenti. Questa tripartizione è ripresa, con qualche variazione non sostanziale, da G. Pino [2007] e [2010].

¹³⁰ T. Mazzaresse [2010 a, § 5.2.] individua tre ragioni dell'indeterminatezza dei diritti fondamentali, a suo avviso legata alla "intima connotazione assiologica" di questi diritti: «La prima ragione di indeterminatezza dell'insieme dei diritti fondamentali dei quali garantire tutela giudiziale è dovuta al dissenso su quali siano (possano o debbano essere) i diritti fondamentali da includere in tale insieme»; la seconda ragione «è, banalmente, che la formulazione linguistica delle disposizioni giuridiche che esprimono diritti fondamentali è vaga» e fa ampio ricorso a termini valutativi; la terza ragione è «la (potenziale) competitività dei diritti fondamentali sia nel caso in cui il loro catalogo sia circoscritto all'insieme dei diritti esplicitamente riconosciuti dal diritto interno, sia nel caso in cui si convenga di poter tener conto anche di diritti proclamati in ambito internazionale o di diritti non esplicitamente enunciati in disposizioni di diritto positivo».

¹³¹ Si distingue a questo proposito la posizione di Ferrajoli che, pur non negando che si diano talvolta conflitti tra diritti fondamentali, tende a ridimensionare notevolmente la frequenza, la portata e gli effetti di tali conflitti. Le sue considerazioni su questo tema sono sintetizzate, in particolare, in L. Ferrajoli [2007, vol. 2, pp. 71-77], ma se ne può trovare una precedente formulazione in L. Ferrajoli [2000].

¹³² A proposito della distinzione tra conflitti "*inter-rights*" e conflitti "*intra-rights*" si veda J. Waldron [1989, pp. 513-514]. Per una tassonomia più ampia dei possibili tipi di conflitti fra diritti fondamentali si vedano, tra gli altri, B. Celano [2004, p. 64], G. Pino [2010, pp. 165-170]. Di ciascun tipo di conflitto, Pino offre inoltre, alcune esemplificazioni. N. Bobbio [1965, ried. 1990, p. 13] sottolinea in particolare il carattere problematico dei casi in cui «si rileva un'antinomia fra diritti invocati dagli stessi soggetti».

delle differenze culturali, da un lato, e tutela dei diritti fondamentali, dall'altro. Nondimeno, questa scelta si giustifica alla luce del fatto che le difficoltà nella coniugazione delle istanze identitarie di ispirazione multiculturalista con la tutela dei diritti fondamentali non derivano da una intrinseca incompatibilità tra la cultura dei diritti e il rispetto delle differenze culturali¹³³, ma piuttosto dal fatto che *il riconoscimento di determinate pratiche culturali rischia talvolta di determinare un conflitto tra diritti fondamentali diversi*¹³⁴.

In una prospettiva simile, Mazzaresse, sottolinea come, in relazione alla (eguale) valorizzazione delle differenze, le difficoltà nel risolvere le situazioni più controverse o almeno nell'affrontarle e nel chiarirne i termini, «non costituisca di per sé una caratteristica peculiare di situazioni apparentemente inedite delle realtà sempre più complesse e composite nella loro commistione di tradizioni culturali differenti», ma «conferma invece un tratto comune a qualsiasi situazione, poco importa se coinvolga il problema della valorizzazione giuridica delle differenze di genere o culturali o di "razza", nella quale si dia tensione dialettica o antagonismo nella tutela di due o più principi, di due o più diritti fondamentali»¹³⁵. Anche in queste situazioni, quindi, conclude Mazzaresse, «nessuna soluzione che voglia essere rispettosa delle differenze [...] sembra poter seguire un metodo altro e diverso da quello di una declinazione del principio di eguaglianza che sia espressione del bilanciamento fra diritti fondamentali differenti»¹³⁶.

In ragione degli inevitabili conflitti tra diritti fondamentali, il bilanciamento è quindi uno strumento indispensabile¹³⁷. Nondimeno, non è però una tecnica miracolosa

¹³³ Come si detto al § 4.1.2., infatti, dal momento che le culture non sono entità nettamente definite, uniformi e immutabili, non ha senso chiedersi se *una cultura* sia in conflitto con la cultura dei diritti o con la tutela di uno o dell'altro diritto fondamentale.

¹³⁴ Questa affermazione sembra plausibile se si guarda, ad esempio, alle questioni sollevate in tema di reati culturalmente motivati delle quali si è tentato di offrire una sintesi al § 3.1.5.2. A tale proposito, infatti, si è evidenziata una pluralità di conflitti che, di volta in volta, hanno ad oggetto la violazione del principio di eguaglianza in relazione ai diritti dei diversi imputati e/o delle diverse vittime (conflitto *intra-rights*), o contrappongono i diritti degli imputati ai diritti delle vittime, o rivendicano il diritto all'identità culturale come diritto fondamentale da tutelare accanto o addirittura prima di altri diritti fondamentali (conflitti *inter-rights*).

¹³⁵ T. Mazzaresse [2008, p. 217].

¹³⁶ T. Mazzaresse [2008, p. 217].

¹³⁷ Anche questo assunto, in realtà, è oggetto di critica da parte di alcuni autori. Ferrajoli, ad esempio, è fortemente critico nei confronti della centralità attribuita al bilanciamento nella soluzione di conflitti tra diritti fondamentali. In particolare, secondo L. Ferrajoli [2010] l'enfasi posta sul bilanciamento rinvia alla concezione dei diritti fondamentali come principi. Secondo Ferrajoli, questa concezione, tipica di quello che lui denomina "costituzionalismo principialista o argomentativo" in contrapposizione al "costituzionalismo garantista", è però problematica e fuorviante, anche ma non solo perché rinvia alla distinzione, a suo parere criticabile, tra principi e regole. Non solo questa concezione dei diritti

in grado di appianare ogni difficoltà. Al contrario, è uno strumento problematico, rispetto al quale vengono sollevate diverse perplessità. In particolare, si denuncia, la formulazione generica e indeterminata dei diritti fondamentali, l'assenza di una gerarchia tra diritti diversi sancita esplicitamente a livello costituzionale, e la difficoltà di ricondurre il bilanciamento alle modalità del ragionamento razionale lasciano al giudice, e in primo luogo alle corti costituzionali, un amplissimo margine di discrezionalità nell'interpretazione e applicazione del diritto. Questo margine di discrezionalità suscita preoccupazione non solo per le conseguenze negative che può determinare in relazione al principio della certezza del diritto, ma anche per la carenza di legittimazione democratica delle decisioni della corte costituzionale¹³⁸; tanto più che, a differenza di quelle dei giuridici ordinari, le decisioni della corte costituzionale possono anche modificare (quando non addirittura sovvertire) le scelte del legislatore non solo mediante la pronuncia di incostituzionalità¹³⁹ ma anche, e in modo ancor più intrusivo, attraverso le sentenze cosiddette "interpretative", "additive" e "sostitutive"¹⁴⁰.

In altre parole, suscita perplessità e preoccupazione il fatto che, come spiega Pino, «nello stato costituzionale contemporaneo la gestione dei diritti fondamentali è condivisa tra giudici e legislatore» così che «la disciplina specifica di un diritto fondamentale [è] un affare complesso, in cui nessuno ha veramente l'ultima parola»¹⁴¹.

Al fine di limitare la discrezionalità delle corti costituzionali ci si è chiesti, in primo luogo, se e come sia possibile ridurre l'indeterminatezza della formulazione dei diritti fondamentali¹⁴². Ci si è chiesti, cioè, per usare le parole di Celano, se sia «possibile una disciplina costituzionale dei diritti che si limiti a sancire pochi diritti, definiti in modo preciso e univoco, così da essere rilevante, e applicabile, solo in quei casi, precisamente e univocamente predeterminati, in cui tali diritti sono violati»¹⁴³. La

fondamentali, e l'enfasi sul bilanciamento che ne deriva, sono pericolose nella misura in cui indeboliscono la forza normativa dei diritti fondamentali.

¹³⁸ Sul problema del rapporto tra giustizia costituzionale e sovranità popolare si veda G. Zagrebelsky [1992], R. Alexy [2005], B. Celano [2005 a], G. Pino [2010, p. 181].

¹³⁹ Il potere delle corti costituzionali di dichiarare l'illegittimità costituzionale delle leggi ordinarie e i rapporti tra "*balancing, consitutional review and representation*" sono presi in considerazione da R. Alexy [2005].

¹⁴⁰ Il riferimento è a (alcuni dei) diversi tipi di sentenze pronunciate dalla Corte costituzionale italiana e oggetto di classificazione ormai consolidata da parte della dottrina.

¹⁴¹ G. Pino [2010, p. 213].

¹⁴² Sulle difficoltà logiche ed epistemologiche con cui, in ragione della problematicità della loro nozione, si scontra la tutela dei diritti fondamentali, anche e soprattutto in caso di conflitto tra (valori che informano) diritti diversi, si veda T. Mazzarese [2010 a].

¹⁴³ B. Celano [2002, 90]. Celano parla a questo proposito "condizione di determinatezza".

risposta di Celano, ampiamente e convincentemente argomentata, è, però negativa: a suo parere, cioè, «una disciplina ragionevole, sensata, dei diritti fondamentali non [può] andare esente da conflitti, e ampi margini di indeterminatezza»¹⁴⁴. Ci si può chiedere, nondimeno, se soddisfare quella che Celano denomina “condizione di determinatezza” sia poi davvero necessario e desiderabile. Alcuni sottolineano infatti, richiamando Sunstein, che il ricorso a “*incompletely theorized agreements*” favorisca il raggiungimento di un accordo su questioni controverse¹⁴⁵. Altri osservano che una eccessiva determinatezza delle formule che enunciano i diritti fondamentali rischia di pietrificarne la disciplina e di precludere qualunque interpretazione evolutiva che tenga conto dei continui e a volte profondi mutamenti sociali. Per la stessa ragione, e cioè per la rigidità e l’immobilismo che rischia di comportare, ci si può chiedere, inoltre, se sia auspicabile che la costituzione fissi in termini troppo dettagliati una gerarchia tra (i valori che informano) diritti fondamentali differenti¹⁴⁶. Non mancano, in alcune costituzioni o leggi ordinarie, esempi di regole che istituiscono una gerarchia tra principi o diritti fondamentali diversi, (regole che, peraltro, possono anch’esse essere “riscritte” dalla corte costituzionale attraverso quello che Pino denomina “meta-bilanciamento”¹⁴⁷), ma forse è un bene che nella maggior parte dei casi queste regole manchino: quasi sempre, infatti, i conflitti concreti che i giudici sono chiamati a comporre sorgono nell’ambito di controversie troppo complesse perché il legislatore (costituzionale o ordinario) possa tenere conto *ex ante* di tutti gli elementi potenzialmente rilevanti.

Ci si è chiesti inoltre se il bilanciamento possa essere caratterizzato come una “*rational procedure*”¹⁴⁸, cioè come «una tecnica argomentativa definita, una procedura di decisione razionale, i cui tratti formali, strutturali, vincolano univocamente e stabilmente l’esito»¹⁴⁹. Da un lato c’è chi, come Guastini caratterizza il bilanciamento

¹⁴⁴ B. Celano [2002, p. 96].

¹⁴⁵ In concetto di “*incompletely theorized agreements*” è proposto e caratterizzato in C.R. Sunstein [2007]. Tra quanti richiamano questo lavoro di Sunstein si veda A. Schiavello [2010, p. 131].

¹⁴⁶ A questo proposito può essere rilevante richiamare la distinzione di G. Zagrebelsky [1992, pp. 208-209] tra costituzioni concepite «come un “quadro aperto” di principi, la cui combinazione storico concreta sia rinviata alla vicenda politica successiva» e costituzioni concepite invece «come un “quadro chiuso” consistente in un “ordinamento di valori” strutturato in una rigida gerarchia e dominante ogni sviluppo della legislazione, come di ogni altra funzione statale».

¹⁴⁷ G. Pino [2010, p. 203].

¹⁴⁸ R. Alexy [2003 b, 433]: «The most important [question] is whether or not balancing is a rational procedure».

¹⁴⁹ B. Celano [2004, p. 66]. La questione della razionalità delle decisioni giudiziali è oggetto di un articolato e acceso dibattito nell’ambito del quale generalmente si contrappongono, per usare le parole di T. Mazzarese [1996], concezioni razionaliste e concezioni irrazionaliste del ragionamento giudiziale. Si

come l'espressione di un giudizio soggettivo dell'interprete¹⁵⁰ o chi, come Habermas mette in guardia contro i rischi di un suo possibile carattere arbitrario¹⁵¹. Sul fronte totalmente opposto, Alexy ha elaborato il tentativo senza dubbio più articolato, rigoroso e autorevole di strutturare il bilanciamento come una procedura razionale. Secondo Alexy, in particolare, diritti fondamentali in conflitto potrebbero essere bilanciati secondo le regole del calcolo aritmetico, traducendo in valori numerici il peso relativo di ciascun diritto nel caso concreto¹⁵². Per quanto articolata, rigorosa e autorevole, la proposta di Alexy è però ritenuta da molti implausibile¹⁵³.

Tra le due posizioni contrapposte, possono essere individuate soluzioni intermedie. In particolare, anche tra coloro che ritengono che il bilanciamento non possa essere caratterizzato come una procedura di decisione razionale (almeno nei termini proposti da Alexy), c'è chi non crede che questo consegna necessariamente il bilanciamento al puro arbitrio dell'interprete. Pino, ad esempio, afferma che «nello stato costituzionale il ragionamento giuridico che ha ad oggetto diritti fondamentali non [è] necessariamente un ragionamento morale *senza restrizioni* [in quanto] le considerazioni morali a cui è esposto il ragionamento giuridico sono filtrate, mediate, bilanciate con considerazioni giuridiche (di diritto positivo) e relative alla cultura giuridica»¹⁵⁴. E ancora, Itzcovich sottolinea come «nell'ambito delle operazioni di bilanciamento i giudici a volte [elaborino] standard o criteri di soluzione del conflitto che si possono consolidare in giurisprudenza o essere positivizzati dal legislatore»,

noti tuttavia, che, come evidenzia ancora Mazzaresse e come si dirà a breve, la possibilità di caratterizzare il bilanciamento come una procedura razionale dipende da quale nozione di "razionalità" di assuma. Ancora una volta, quindi, è importante tenere conto di diverse possibili caratterizzazioni della nozione di "razionalità".

¹⁵⁰ G. Guastini [2004, p. 219].

¹⁵¹ J. Habermas [1992, trad.it. 1996, pp. 302-310]. Habermas critica la giurisprudenza della Corte costituzionale tedesca in quanto si basa su un'errata opzione metodologica: l'identificazione dei principi (che sono vere e proprie norme) con i valori (che informano tali norme). Scrive Habermas [1992, trad.it. 1996, pp. 308-309]: «Quando la Corte costituzionale adotta la dottrina dell'«ordine dei valori» prendendola a fondamento della propria prassi decisionale, il pericolo di avere sentenze irrazionali cresce in quanto gli argomenti funzionalistici vengono ad avere la meglio su quelli normativi [...] Non appena, al contrario, i diritti fondamentali vengono presi sul serio nel loro senso deontologico, essi si sottraggono ad una simile analisi costi-benefici»

¹⁵² Si veda R. Alexy [2003 b].

¹⁵³ Per una ricognizione di alcune delle critiche a cui è soggetta la teoria del bilanciamento di Alexy si veda G. Pino [2010, pp. 196-198].

¹⁵⁴ G. Pino [2010, p. 212]. Più specificamente, T. Mazzaresse [2010 a, p. 542] afferma che i diritti fondamentali *sull'applicazione giudiziale del diritto* (e cioè dei diritti inerenti alle forme e ai modi in cui il diritto viene applicato dai giudici) «confermano e testimoniano della varietà e pluralità dei vincoli giuridici [...] che cadenzano e connotano tanto la cosiddetta fase cognitiva dei fatti oggetto della controversia, quanto quella cosiddetta ricognitiva del diritto da applicare per la sua risoluzione».

fissando dei «parametri» che «stabiliscono i criteri in base ai quali devono essere risolti i conflitti».¹⁵⁵

C'è chi però contesta la stessa cornice di assunti teorici entro i quali si articola la contrapposizione tra razionalisti e irrazionalisti, problematizzando la nozione di “razionalità” sulla quale questa contrapposizione poggia. Mazzaresse, ad esempio, mette in evidenza «la possibilità [...] di delineare una varietà di modelli diversi di decisioni giudiziali razionali»¹⁵⁶ che non si rifacciano necessariamente alle categorie della logica classica e del cosiddetto sillogismo giudiziale. In particolare, a suo parere, «[il dato] della competitività nell’attuazione e tutela di diritti fondamentali diversi, se non di uno stesso diritto fondamentale in ragione di letture diverse del valore (dei valori) di cui esso è espressione, [...] sollecita l’adozione (se non anche la sperimentazione di nuove forme) di calcoli logici defettibili e/o non monotonic; di calcoli, cioè, in grado di render conto di forme di ragionamento o di argomentazione che, come le forme di ragionamento o di argomentazione giudiziale, hanno ad oggetto dati (potenzialmente) contrastanti supportati da ragioni più o meno forti che, secondo i casi, possono prevalere o soccombere rispetto ad altri dati»¹⁵⁷. E ancora: «[il dato della] indeterminatezza dell’insieme dei diritti fondamentali dei quali garantire tutela giudiziale, [...] sollecita l’adozione (se non anche la sperimentazione di nuove forme) di calcoli di logica *fuzzy* o logica del ragionamento approssimato; di calcoli, cioè, in grado di render conto di forme di ragionamento o di argomentazione che, come le forme di ragionamento o di argomentazione giudiziale, non possono che essere approssimate perché hanno ad oggetto dati che non possono che essere indeterminati»¹⁵⁸.

Il carattere controverso della questione del rapporto tra giustizia costituzionale e sovranità popolare si deve in buona misura allo scetticismo che investe il rapporto tra bilanciamento giudiziale e decisioni razionali. Una “rilegittimazione” del ragionamento giudiziale, sia che passi attraverso una rivalutazione del ruolo dei vincoli *lato sensu* giuridici che vincolano il ragionamento giudiziale, sia che passi attraverso una problematizzazione delle diverse “forme di razionalità delle decisioni giudiziali”¹⁵⁹, consente di ridimensionare la diffusa diffidenza nei confronti del ruolo

¹⁵⁵ G. Izcovich [2004, p. 388].

¹⁵⁶ T. Mazzaresse [1996, p. 21].

¹⁵⁷ T. Mazzaresse [2010 a, p. 544].

¹⁵⁸ T. Mazzaresse [2010 a, p. 545].

¹⁵⁹ È questo il titolo della monografia di T. Mazzaresse [1996].

dei giudici nel bilanciamento tra (valori che informano) diritti fondamentali differenti. In questa prospettiva, l'informale ripartizione dei poteri tra legislatore e giudici in materia di bilanciamento dei diritti fondamentali può essere considerata, più che una minaccia alla legittimazione democratica del diritto, un modo per attribuire ad esso quel carattere "mite" di cui parla Zagrebelsky¹⁶⁰. Come osserva lo stesso Zagrebelsky, infatti:

«[c]'è oggi certamente una grande responsabilità dei giudici nella vita del diritto, sconosciuta negli ordinamenti dello Stato legislativo di diritto. Ma i giudici non sono i padroni del diritto [...]. Essi sono più propriamente i garanti della complessità strutturale del diritto nello Stato costituzionale di diritto, cioè della necessaria, mite coesistenza di legge, diritti e giustizia. Potremmo anzi dire conclusivamente che tra Stato costituzionale e qualunque "padrone del diritto" c'è una radicale incompatibilità. *Il diritto non è oggetto in proprietà di uno ma deve essere oggetto delle cure di tanti* e, come non ci sono "padroni", così simmetricamente non ci sono "servi" del diritto»¹⁶¹.

¹⁶⁰ G. Zagrebelsky [1992].

¹⁶¹ G. Zagrebelsky [1992, p. 213, corsivo mio].

Riferimenti bibliografici

- Abu-Lughod, Lila [1991], *Writing Against Culture*. In R.G. Fox (ed.), *Recapturing Anthropology*. Santa Fe, School of American Research Press, 1991, pp. 137-162.
- Abu-Lughod, Lila [1999], Comment to C. Brumann *Writing for Culture: Why a Successful Concept Should Not be Discarded*. In "Current Anthropology", 40 (1999), Special Issue *Culture. A Second Chance?*, pp. S13-S15.
- Abu-Lughod, Lila [2002], *Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others*. In "American Anthropologist", 104 (2002), n. 3, pp. 783-790.
- Agarwal, Archana [2008], *Crimes Of Honor: An International Human Rights Perspective On Violence Against Women In South Asia*. Dissertation presented to the Faculty Of The Graduate School, University Of Southern California, Los Angeles.
- Alexy, Robert [2003 a], *On Balancing and Subsumption. A structural comparison*. In "Ratio Juris", 16 (2003), n. 4, pp. 433-449.
- Alexy, Robert [2003 b], *Constitutional Rights, Balancing, and Rationality*. In "Ratio Juris", 16 (2003), n. 2, pp. 131-140.
- Alexy, Robert [2005], *Balancing, Constitutional Review, and Representation*. In "International Journal of Constitutional Law", 3 (2005), n. 4, pp. 572-581.
- al-Hibri, Azizah Y. [1999], *Is Western Patriarchal Feminism Good for Third World/Minority Women?* In J. Cohen, M. Howard, M.C. Nussbaum (eds.), *Is Multiculturalism Bad for Women?* Princeton University Press, Princeton, 1999. Trad. it. *Il femminismo patriarcale dell'Occidente giova alle donne del Terzo Mondo e delle minoranze?* In S.M. Okin, *Diritti delle donne e multiculturalismo*. A cura di A. Besussi, A. Facchi. Milano, Raffaello Cortina Editore, 2007, pp. 41-48.

- Ali, Nojoud / Minoui, Delphine [2009], *Moi Nojoud, 10 ans, divorcée*. Paris, Editions Michel Lafon.
- Alvarez, Silvina [2009 a], *Access to Opportunities in Multicultural Societies and the Relevance of Public Expression*. In "Social and Legal Studies", 18 (2009), n. 4, pp. 543-559.
- Alvarez, Silvina [2009 b], *Pluralism and the Interpretation of Women's Human Rights*. In "European Journal of Women's Studies", 16 (2009), n. 2, pp. 125-141.
- Alvarez, Silvina [2010], *Multiculturalismo, cosmopolitismo y derechos humanos*. Manoscritto.
- Ambrosini, Maurizio [2009], *Migranti irregolari: politiche lavoro diritti*. In "Aggiornamenti sociali", 60 (2009), n. 2, pp. 112-122.
- American Anthropological Association [1947], *Statement on Human Rights*. In "American Anthropologist", 49 (1947), n. 4, pp. 539-543.
- American Anthropological Association [1999], *Declaration on Anthropology and Human Rights*. <http://www.aaanet.org/stmts/humanrts.htm>.
- Anderson, Benedict [1983], *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Revisited. Edition, New York, Verso, 1991. Trad. it. *Comunità immaginate: origini e diffusione dei nazionalismi*. Manifestolibri, Roma, 1996.
- An-Na'im, Abdullahi A. (ed.) [1992 a], *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives. A Quest for Consensus*. Philadelphia, Pennsylvania University Press.
- An-Na'im, Abdullahi A. [1992 b], *Toward a Cross-Cultural Approach to Defining International Standards in Human Rights. The Meaning of Cruel, Inhuman or Degrading Treatment or Punishment*. In A. An-Na'im (ed.), *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives. A Quest for Consensus*. Philadelphia, Pennsylvania University Press, 1992, pp. 20-43.
- An-Na'im, Abdullahi A. [2003], *Introduction. "Area Expressions" and the Universality of Human Rights. Mediating a Contingent Relationship*. In D.P. Forsythe, P.C. McMahon, *Human Rights and Diversity. Area Studies Revisited*. Lincoln, University of Nebraska Press, 2003, pp. 1-21.
- Appadurai, Arjun [1991], *Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology*. In R. Fox (ed.), *Recapturing Anthropology. Working in the Present*. Santa Fe, School of American Research Press, 1991, pp. 191-210.
- Appadurai, Arjun [1996], *Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology*. In A. Appadurai, *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 2005, pp. 48-65.
- Appiah, Anthony K. [1994], *Identity, Authenticity, Survival: Multicultural Societies and Social Reproduction*. In A. Gutmann (ed.), *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*. Princeton, Princeton University Press, 1994, pp. 149-163.

- Archer, Margaret S. [1985], *The Myth of Cultural Integration*. In “The British Journal of Sociology”, 36 (1985), n. 3, pp. 333-353. Revisited Edition in M. Archer, *Culture and Agency. The Place of Culture in Social Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 1-21.
- Arslan, Zühtü [1999], *Taking Rights Less Seriously: Postmodernism and Human Rights*. In “Res Publica”, 5 (1999), pp. 195-215.
- Asciutti, Elena [2009], *Diritti e valori: una prospettiva asiatica*. In “Politica del diritto”, 40 (2009), n. 1, pp. 147-171.
- Badiou, Alain [2004], *Velo, Nike e Lacoste. Al lavoro, Chirac*. Su “Il Manifesto”, 29 febbraio 2004.
- Bacelli, Luca [2002], *Diritti fondamentali: i rischi dell’universalismo*. In T. Mazzaresse (ed.), *Neocostituzionalismo e tutela (sovra)nazionale dei diritti fondamentali*. Torino, Giappichelli, 2002, pp. 117-145.
- Bacelli, Luca [2009], *I diritti dei popoli. Universalismo e differenze culturali*. Roma-Bari, Laterza.
- Badran, Margot [2007], *Il femminismo islamico*. In F. Cassano, D. Zolo (eds.), *L’alternativa mediterranea*. Milano, Feltrinelli, 2007, pp. 334-361.
- Bakht, Natasha [2010], *Veiled objections: Facing Public opposition to the Niqab*. In L. Beaman (ed.), *Defining Reasonable Accommodation*. Vancouver, UBC Press, forthcoming. Electronic copy available at <http://ssm.com/abstrac=1476029>.
- Balibar, Etienne [1988], *Y a-t-il un “néo-racisme” ?* In E. Balibar, I. Wallerstein, *Race nation classe. Les identités ambiguës*. Paris, Éditions la Découverte, pp. 17-28. Trad. it. *Esiste un “Neorazzismo”?* In E. Balibar, I. Wallerstein, *Razza, nazione, classe: le identità ambigue*. Roma, Edizioni associate editrice internazionale, 1996, pp. 31-45.
- Balibar, Etienne [2010], *Humanism Without a Subject? Reflections on Anthropological Differences*. Distinguished Lecture tenuta alla University of Southern California di Los Angeles il 25 febbraio 2010. Testo inedito.
- Baraggia, Antonia [2010], *Il referendum svizzero contro l’edificazione dei minareti*. In “Quaderni costituzionali”, 30 (2010), n. 1, pp. 126-129.
- Barbujani, Guido [2006], *L’invenzione delle razze*, Milano, Bompiani.
- Barbujani, Guido [2008], *Sono razzista ma sto cercando di smettere*, Roma-Bari, Laterza.
- Bartoli, Clelia [2004], *Subalternità, rappresentazioni sociali e rappresentanza politica*. In “Ragion pratica”, (2004), n. 23, pp. 547-569.
- Bartoli, Clelia [2008], *La teoria della subalternità e il caso dei dalit in India*. Catanzaro, Rubbettino.

- Basile, Fabio [2008], *Panorama di giurisprudenza europea sui c.d. reati culturalmente motivati*. In “Stato, Chiese e pluralismo confessionale”, febbraio 2008, URL http://www.statoechiese.it/index.php?option=com_content&task=view&id=142&Itemid=4 1.
- Bauman, Zygmunt [2000], *Liquid Modernity*. Oxford, Blackwell Publishers. Trad. it. *Modernità liquida*. Roma-Bari, Laterza, 2002.
- Belvisi, Francesco [2007], *Situando l'analisi: pluralismo normativo e tutela giuridica dei soggetti vulnerabili nella società multiculturale*. In T. Casadei, L. Re (eds.), *Differenza razziale, discriminazione e razzismo nelle società multiculturali*. Reggio Emilia, Diabasis, 2007, vol. 1, pp. 171-187.
- Benedict, Ruth [1934 a], *Anthropology and the Abnormal*. In “The Journal of General Psychology”, 10 (1934), pp. 59-82.
- Benedict, Ruth [1934 b], *Patterns of Culture*. Ried. 1989. Boston, Houghton Mifflin Company.
- Benhabib, Seyla [2002], *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton, Princeton University Press. Trad. it. *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale*. Bologna, Il Mulino, 2005.
- Benhabib, Seyla [2004], *The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens*. Cambridge, Cambridge University Press. Trad. it. *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini*. Milano, Raffaello Cortina Editore, 2006.
- Bernardi, Alessandro [2005], *Minoranze culturali e diritto penale*. In “Diritto penale e processo”, (2005), n. 10, pp. 1193-1201.
- Bernardi, Alessandro [2006], *Modelli penali e società multiculturale*, Torino, Giappichelli.
- Bernardi, Alessandro [2007], *L'ondivaga rilevanza penale del “fattore culturale”*. In “Politica del diritto”, 38 (2007), n. 1, pp. 3-48.
- Besozzi, Elena [2005], *I progetti di educazione interculturale in Lombardia. Dal monitoraggio alle buone pratiche*. Milano, ISMU.
- Bidney, David [1942], *On the Philosophy of Culture in the Social Sciences*. In “The Journal of Philosophy”, 39 (1942), n. 17, pp. 449-457.
- Bidney, David [1944], *On the Concept of Culture and Some Cultural Fallacies*. In “American Anthropologist”, 46 (1944), n. 1, pp. 30-44.
- Bidney, David [1968], *Cultural Relativism*. All'interno della voce *Culture*. In D.L. Sills (ed.), *International Encyclopedia of Social Sciences*, 1st ed., New York, The Macmillan Company and the Free Press, 1968, vol. 3, pp. 543-547.
- Boas, Franz [1901], *The Mind of Primitive Man*. In “The Journal of American Folk-Lore”, 14 (1901), n. 52, pp. 1-11.

- Bobbio, Norberto [1958], *Teoria della norma*. Ried. in N. Bobbio, *Teoria generale del diritto*. Torino, Giappichelli, 1993.
- Bobbio, Norberto [1960] *Teoria dell'ordinamento giuridico*. Ried. in N. Bobbio, *Teoria generale del diritto*. Torino, Giappichelli, 1993.
- Bobbio, Norberto [1961], *Sul positivismo giuridico*. In "Rivista di filosofia", 52 (1961), pp. 14-34. Ried. con il titolo *Aspetti del positivismo giuridico* in N. Bobbio, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*. Milano, Edizioni di Comunità, 1965, pp. 101-126.
- Bobbio, Norberto [1963], *Eguaglianza e dignità degli uomini*. In AA.VV., *Diritti dell'uomo e Nazioni Unite*. Padova, Cedam, 1963. Ried. con il titolo *La Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*. In N. Bobbio, *Teoria Generale della politica*. Torino, Einaudi, 1999, pp. 247-257.
- Bobbio, Norberto [1965], *Sul fondamento dei diritti dell'uomo*. In "Rivista internazionale di filosofia del diritto", 42 (1965), pp. 302-309. Ried. in N. Bobbio, *L'età dei diritti*. Torino, Einaudi, 1990, pp. 5-16.
- Bobbio, Norberto [1968], *Presente e avvenire dei diritti dell'uomo*. In "La comunità internazionale", 23 (1968), pp. 3-18. Ried. in N. Bobbio, *L'età dei diritti*. Torino, Einaudi, 1990, pp. 17-44.
- Brems, Eva [2003], *The Margin of Appreciation Doctrine of the European Court of Human Rights. Accomodating Diversity within Europe*. In D.P. Forsythe, P. MacMahon (eds.), *Human Rights and Diversity. Area Studies Rvisited*. Lincoln-London, University of Nebraska Press, pp. 81-110.
- Brightman, Richard [1995], *Forget Culture: Replacement, Transcendence, Relexification*. In "Cultural Anthropology", 10 (1995), n. 4, pp. 509-546.
- Brumann, Christoph [1999], *Writing for Culture: Why a Successful Concept Should Not be Discarded*. In "Current Anthropology", 40 (1999), Special Issue *Culture. A Second Chance?*, pp. S1-S13.
- Caggia, Fausto [2010], *Le mutilazioni genitali femminili: uno spazio nel diritto dell'Unione europea?* In "Quaderni costituzionali", 30 (2010), n. 1, pp. 101-104.
- Cafferri, Francesca [2008], *L'Italia scopre la poligamia*. Su "la Repubblica", 2 aprile 2008, pp. 33-35.
- Callari Galli, Matilde [2004], *Cultura e contemporaneità. Nuovi scenari per un concetto «compromesso»*. In *Pensare la cultura*, numero monografico di "Rassegna Italiana di Sociologia", 45 (2004), n. 1, pp. 21-36.
- Campiglio, Cristina [1990], *Matrimonio poligamico e ripudio nell'esperienza giuridica dell'occidente europeo*. In "Rivista di diritto internazionale privato e processuale", 26 (1990), n. 4, pp. 853-908.

- Campiglio, Cristina [1999], *La famiglia islamica nel diritto internazionale privato italiano*. In "Rivista di diritto internazionale privato e processuale", 35 (1999), n. 1, pp. 21-42.
- Campiglio, Cristina [2008], *Il diritto di famiglia islamico nella prassi italiana*. In "Rivista di diritto internazionale privato e processuale", (2008), n. 1, pp. 43-76.
- Caputo, Angelo (ed.) [2006], *Verso un diritto penale del nemico?* Numero monografico di "Questione giustizia", 8 (2006), n. 4.
- Caputo, Lisa [2010], *Postcolonial studies e femminismo liberale: il caso dei diritti delle donne in India*. Tesi di Dottorato discussa presso il Dottorato in "Diritti umani: evoluzione, tutela e limiti" dell'Università di Palermo.
- Casadei, Thomas [2007], *Le risorse della Critical Race Theory: la sovversione della "razza"*. In "Cosmopolis", 2 (2007), n 1, <http://www.cosmpolisoline.it/20070705/casadei.html>.
- Casadei, Thomas / Re, Lucia (eds.) [2007], *Differenza razziale, discriminazione e razzismo nelle società multiculturali*, Reggio Emilia, Diabasis, 2 volumi.
- Cassano, Franco / Zolo Danilo (eds.) [2007], *L'alternativa mediterranea*. Milano, Feltrinelli.
- Cassese, Antonio [1988], *I diritti umani nel mondo contemporaneo*. Roma-Bari, Laterza.
- Cassese, Antonio [2005], *I diritti umani oggi*. Roma-Bari, Laterza.
- Cassese, Sabino [2006 a], *Costituzionalismo nazionale e globale*. In S. Cassese, *Oltre lo Stato*. Roma-Bari, Laterza, pp. 180-189.
- Cassese, Sabino [2006 b], *Oltre lo Stato, Verso una costituzione globale?* In S. Cassese, *Oltre lo Stato*. Roma-Bari, Laterza, pp. 6-37.
- Castignone, Silvana [1996], *Foulard o Chador? Ancora sulla questione del velo islamico*. In "Materiali per una storia della cultura giuridica", 1996, n. 2, pp. 537-539.
- Celano, Bruno [2002], *Come deve essere la disciplina costituzionale dei diritti?*, in S. Pozzolo (ed.), *La legge e i diritti*, Giappichelli, Torino 2002, pp. 89-123.
- Celano, Bruno [2004], *Diritti, principi e valori nello Stato costituzionale di diritto: tre ipotesi di ricostruzione*. In P. Comanducci, R. Guastini, *Analisi e diritto 2004*. Torino, Giappichelli, 2004, pp. 53- 74.
- Celano, Bruno [2005 a], *Diritti fondamentali e poteri di determinazione nello Stato costituzionale di diritto*, "Filosofia politica" 19 (2005), n. 3, pp. 427-444.
- Celano, Bruno [2005 b], *Diritti umani e diritto a sbagliare (La cultura occidentale è compatibile con i diritti umani?)*, In "Jura Gentium. Centro di filosofia del diritto internazionale e della politica globale", 1 (2005), n. 1 <http://www.juragentium.unifi.it/it/forum/ignatief/celano.htm>.
- Celano, Bruno [2007], *Ragione pubblica e ideologia*, in I. Trujillo, F. Viola (eds.), *Identità, diritti, ragione pubblica in Europa*. Bologna, il Mulino, 2007, pp. 355-388.

- Chiba, Masaji [1998], *Other Phases of Legal Pluralism in the Contemporary World*. In "Ratio Juris", 11 (1998), n. 3, pp. 228-245.
- Christman, Jhon [2003], *Autonomy in Moral and Political Philosophy*. In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. All'URL <http://plato.stanford.edu/entries/autonomy-moral/>.
- Clerici, R. [2009], *La compatibilità del diritto di famiglia musulmano con l'ordine pubblico internazionale*. In "Famiglia e diritto", (2009), n. 2, pp. 197-211.
- Clifford, James [1988], *Introduction: The Pure Product Go Crazy*. In J. Clifford, *The Predicament of Culture*. Cambridge (Mass.) and London, Harvard University Press, pp. 1-17.
- Clifford, James / Marcus, George (eds.) [1986], *Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press.
- Cohen, Jhon / Howard, Matthew / Nussbaum, Martha C. (eds.) [1999], *Is Multiculturalism Bad for Women?* Princeton University Press, Princeton. Edizione italiana a cura di A. Besussi, A. Facchi, *Diritti delle donne e multiculturalismo*. Milano, Raffaello Cortina Editore, 2007.
- Colaiani, Nicola [2002], *Poligamia e principi del "diritto europeo"*. In "Quaderni di diritto e politica ecclesiastica", (2002), n. 1, pp. 227-261.
- Coleman, Dorian L. [1996], *Individualizing Justice through Multiculturalism: the Liberals' Dilemma*. In "Columbia Law Review", 96 (1996), n. 5, pp. 1093-1167.
- Colombo, Enzo [2002], *Le società multiculturali*. Roma, Carocci.
- Colombo, Maddalena [2004], *Relazioni interetniche fuori e dentro la scuola. I progetti del Comune di Brescia per l'integrazione degli alunni stranieri e nomadi*. Milano, Franco Angeli.
- Colombo, Maddalena [2007], *Guida ai progetti di educazione interculturale. Come costruire buone pratiche. Anno 2007*. Milano, Fondazione ISMU.
- Comanducci [2002], *Forme di (neo)costituzionalismo: una ricognizione metateorica*. In T. Mazzarese, *Neocostituzionalismo e tutela (sovra)nazionale dei diritti fondamentali*. Torino, Giappichelli, 2002, pp. 71-94.
- Corsale, Massimo [1980], *Pluralismo giuridico*. In *Enciclopedia del diritto*. Milano, Giuffrè, 1980, vol. 29, pp. 1003-1026.
- Costa, Pietro [2006], *I diritti oltre lo Stato. La Dichiarazione del 1948 e la sua retorica «universalistica»*. In M. Salvati (ed.), *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo. 10 dicembre 1948. Nascita, declino e nuovi sviluppi*. Roma, Ediesse, 2006, pp. 39-61.
- Costa, Pietro [2008], *Diritti fondamentali (Storia)*. In *Enciclopedia del diritto*. Annali II, tomo II. Milano, Giuffrè, 2008, pp. 365-417.

- Costa, Pietro [2010], *Dai diritti del cittadino ai diritti dell'uomo: alle origini della Dichiarazione Onu del 1948*. In T. Mazzaresse, P. Parolari (eds.), *Diritti fondamentali. Le nuove sfide*. Torino, Giappichelli, pp. 15-33.
- Cowan, Jane K. / Dembour, Marie-Bénédicte / Wilson, Richard A. (eds.) [2001 a], *Culture and Rights. Anthropological Perspectives*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Cowan, Jane K. / Dembour, Marie-Bénédicte / Wilson, Richard A. [2001 b], *Introduction*. In J.K. Cowan, M.-B. Dembour, R.A. Wilson, *Culture and Rights. Anthropological Perspectives*. Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 1-26.
- Dal Lago, Alessandro [1999], *Non-persone. L'esclusione dei migranti nella società globale*. Milano, Feltrinelli.
- Dal Lago, Alessandro [2005], *Prima o poi*. Su "Il Manifesto", 8 novembre 2005.
- Dal Lago, Alessandro [2006], *Esistono davvero i conflitti tra culture? Una riflessione storico-metodologica*. In: C. Galli (ed.), *Multiculturalismo. Ideologie e sfide*. Il Mulino, Bologna, 2006, pp. 45-79.
- Danley, John R. [1991], *Liberalism, Aboriginal Rights, and Cultural Minorities*. In "Philosophy and Public Affairs", 20 (1991), n. 2, pp. 168-185.
- De Francesco, Giovannangelo [2006], *Multiculturalismo e diritto penale nazionale*. In A. Bernardi (ed.), *Multiculturalismo, diritti umani, pena*. Milano, Giuffrè, 2006, p. 137-163.
- Del Guercio, Adele [2010], *Diritti umani e protezione dello straniero dall'allontanamento*. Tesi di Dottorato discussa presso il Dottorato in "Diritti umani: evoluzione, tutela e limiti" dell'Università di Palermo.
- Demetrio, Duccio / Favaro, Graziella [1994], *La pedagogia interculturale: dalla teoria alla pratica didattica*, Centro Doc. Educativa.
- Demetrio, Duccio / Favaro, Graziella [2002], *Didattica interculturale. Nuovi sguardi, competenze, discorsi*. Milano, Franco Angeli.
- Diciotti, Enrico [2005], *Preferenze, autonomia e paternalismo*. In "Ragion pratica", (2005), n. 24, pp. 99-118.
- Diciotti, Enrico [2007], *L'istruzione e la scuola in una società pluralista (tra le istanze del multiculturalismo e i valori del liberalismo e della democrazia)*. In T. Casadei, L. Re (eds.), *Differenza razziale, discriminazione e razzismo nelle società multiculturali*. Diabasis, Reggio Emilia, 2007, vol. 1, p. 188-219.
- Donnelly, Jack [1982], *Human Rights and Human Dignity: An Analytic Critique of Non-Western Conceptions of Human Rights*. In "The American Political Science Review", 76 (1982), n. 2, pp. 303-316.
- Donnelly, Jack [1984], *Cultural Relativism and Human Rights*. In "Human Rights Quarterly", 6 (1984), n. 4, pp. 400-419.

- Donnelly, Jack [2007], *The Relative Universality of Human Rights*. In "Human Rights Quarterly", 29 (2007), n. 2, pp. 281-306.
- Donnelly, Jack [2008], *Human Rights: Both Universal and Relative (A replay to Michael Goodhart)*. In "Human Rights Quarterly", 30 (2008), n. 1, pp. 194-204.
- Eisenberg, Avigail / Spinner-Halev, Jeff (eds.) [2005], *Minorities within Minorities: Equality, Rights, and Diversity*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Eller, Jack D. [1997], *Anti-anti-multiculturalism*. In "American Anthropologist", 99 (1997), n. 2, pp. 249-260.
- Elster, Jon [1983], *Sour grapes. Studies in the Subversion of Rationality*. Cambridge, Cambridge University Press. Trad.it. *Uva acerba: versioni non ortodosse della razionalità*. Milano, Feltrinelli, 1989.
- Elster, Jon [1991], *Arguing and Bargaining in Two Constitutional Democracies*. Trad. it. *Argomentare e negoziare*. Milano, Bruno Mondadori, 2005.
- Endicott, Timothy [2010], I diritti umani sono universali? In T. Mazzarese, P. Parolari (eds.), *Diritti fondamentali. Le nuove sfide*. Torino, Giappichelli, 2010, pp. 45-63.
- Engle, Karen [2001], *From Skepticism to Embrace: Human Rights and the American Anthropological Association From 1947-1999*. In "Human Rights Quarterly", 23 (2001), n. 3, pp. 536-559.
- Ehr-Soon Tay, Alice [2002], *I "valori asiatici" e il rule of law*. In P. Costa, D. Zolo (eds.), *Lo stato di diritto. Storia, teoria, critica*. Milano, Feltrinelli, 2002, pp. 683-707.
- Fabietti, Ugo [1991], *Storia dell'antropologia*. Bologna, Zanichelli.
- Fabietti, Ugo [1995], *L'identità etnica. Storia e critica di una concetto equivoco*. Roma, La Nuova Italia Scientifica. 2° ed. Roma, Carocci, 1998.
- Fabietti, Ugo [2005], *Frontiere, metafore, violenza. Note su alcuni paradossi dell'antropologia*. In C. Pasquinelli (ed.), *Occidentalismi*. Roma, Carocci, 2005, pp. 205-211.
- Facchi, Alessandra [2001], *I diritti nell'Europa multiculturale. Pluralismo normativo e immigrazione*. Roma-Bari, Laterza.
- Faralli, Carla [2001], *Vicende del pluralismo giuridico tra teoria del diritto, antropologia e sociologia*. In R. Dameno, M. Verga (eds.), *Finzioni e utopie. Diritto e diritti nella società contemporanea*. Milano, Guerini, 2001, pp. 163-180.
- Favaro, Graziella [2001], *I mediatori linguistici e culturali nella scuola*. Bologna. Editrice missionaria italiana.
- Favaro, Graziella / Fumagalli, Manuela [2004], *Capirsi diversi. Idee e pratiche di mediazione culturale*. Roma, Carocci.

- Fernandez, J.W. [2001], *Cultural Relativism, Anthropology of*. In N.J. Smelser, P.B. Baltes (eds. In Chief), *International Encyclopedia of Social and Behavioral Sciences*. Oxford, Elsevier, 2001, vol. 5, pp. 3110-3113.
- Ferrajoli, Luigi [1989], *Diritto e Ragione. Teoria del garantismo penale*, Laterza, Roma-Bari.
- Ferrajoli, Luigi [1993], *La differenza sessuale e le garanzie dell'uguaglianza*. In "Democrazia e diritto", 33 (1993), n. 2, pp. 49-73.
- Ferrajoli, Luigi [1994], *Dai diritti del cittadino ai diritti della persona*. In D. Zolo (ed.), *La cittadinanza*. Roma-Bari, Laterza, 1994, pp. 263-292.
- Ferrajoli, Luigi [1998], *I diritti fondamentali*. In "Teoria politica", 14 (1998), n. 2, pp. 3-33.
- Ferrajoli, Luigi [1999], *I diritti fondamentali nella teoria del diritto*. In "Teoria politica", 15 (1999), n. 1, pp. 49-92.
- Ferrajoli, Luigi [2000], *I fondamenti dei diritti fondamentali nella teoria del diritto*. In "Teoria politica", 16 (1999), n. 3, pp. 41-113.
- Ferrajoli, Luigi [2002], *Lo stato di diritto tra passato e futuro*. In P. Costa, D. Zolo (eds.), *Lo stato di diritto. Storia, teoria, critica*. Milano, Feltrinelli, 2002, pp. 349-386.
- Ferrajoli, Luigi [2007], *Principia Iuris. Teoria del diritto e della democrazia*. Roma-Bari, Laterza, tre volumi.
- Ferrajoli, Luigi [2010], *Costituzionalismo principialista e costituzionalismo garantista*. In "Doxa", in corso di stampa.
- Ferrara, Alessandro [1996], *Il multiculturalismo come nuova frontiera del liberalismo*. In "Democrazie a diritto", (1996), n. 2, pp. 39-55.
- Ferretti, Maria Paola [2004], *Tre modi di intendere le differenze culturali*. In M. Ricciardi, C. Del Bo (ed.), *Pluralismo e libertà fondamentali*, Milano, Giuffrè, 2004, pp. 5-30.
- Fischer, Michael [1998], *The Human Rights implications of a "Cultural Defense"*. In "Southern Carolina Interdisciplinary Law Journal", 6 (1998), spring, pp. 663-702.
- Foblets, Marie-Claire [1998], *Les délits culturels: de la répercussion des conflits de culture sur la conduite délinquante. Réflexions su l'apport de l'anthropologie du droit à un débat contemporain*. In "Droit et Culture", 35 (1998), pp. 195-222.
- Foblets, Marie-Claire, Loukili, Mohamed [2006], *Mariage et divorce dans le nouveau code marocain de la famille: quelles implications pour les Marocains en Europe?* In "Revue critique de droit international privé", 3 (2006), pp. 521-555.
- Foblets, Marie-Claire / Renteln, Alison Dundes (eds.) [2009], *Multicultural Jurisprudence. Comparative Perspectives on the Cultural Defense*. Portland, Hart Publishing.
- Forsythe, David P. / McMahon, Patrice (eds.) [2003], *Human Rights and Diversity. Area Studies Revisited*. Lincoln and London, University of Nebraska Press.

- Fredrickson, Geoge M. [1999], *Mosaics and Melting Pots*. In "Dissent", 46 (1999), n. 3, pp. 36-42.
- di Gaetano, Lucia [1999], *I diritti del coniuge superstite di un matrimonio poligamico. Questione preliminare e validità nel nostro ordinamento del matrimonio poligamico*. In: "Giustizia civile", 49 (1999), n. 10, pp. 2698- 2706.
- Galeotti, Anna Elisabetta [2000], *I diritti collettivi*. In E. Vitale (ed.), *Diritti umani e diritti delle minoranze*. Torino, Rosenberg & Sellier, 2000.
- Garzón Valdés, Ernesto [1997], *Cinco confusiones acerca de la relevancia moral de la diversidad cultural*. In "Este país", 73 (1997), pp. 59-68. Trad.it. *Cinque confusioni sul rilievo morale della diversità culturale*. In E. Garzon Valdés, *Tolleranza, Responsabilità e stato di diritto*. A cura di P. Comanducci e T. Mazzaresse. Bologna, Il Mulino, 2003, pp. 327-370.
- Garzón Valdés, Ernesto [2005], *I limiti del diritto a sbagliare: multiculturalismo, paternalismo e tolleranza*. In "Ragion pratica", (2005), n. 24, pp. 81-98.
- Geertz, Clifford [1957], *Ritual and Social Change: A Javanese Example*. In "American Anthropologist", 59 (1957), n. 1 pp. 32-54. Ried. in C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*. New York, Basic Books. Trad. it.: *Interpretazione di culture*. Il Mulino, Bologna, 1998, pp. 187-220.
- Geertz, Clifford [1973], *The Interpretation of Cultures*. New York, Basic Books. Trad. it. *Interpretazione di culture*. Il Mulino, Bologna, 1998.
- Geertz, Clifford [1983], *Local Knowledge. Further Essays in Interpretative Anthropology*. Trad. it. *Antropologia interpretativa*. Bologna, il Mulino, 1988.
- Geertz, Clifford [1984], *Anti Anti-Relativism*. In "American Anthropologist", 86 (1984), n. 2, pp. 263-78.
- Geertz, Clifford [1986], *The Uses of Diversity*. In "Michigan Quarterly Review", 25 (1986), n. 1, pp. 105-123.
- Geertz, Clifford [1993], *Primordial Loyalties and Standing Entities: Anthropological reflections on the Politics of Identities*. Conferenza tenuta all'Institute for Adadvanced Studies, Princeton. Pubblicata con il titolo *Ethnic Conflict: Three Alternative Terms*. In "Common Knowledge", 2 (1995), n. 3, pp. 54-65. Trad. it. *Il conflitto etnico*. In *Mondo globale, mondi locali. Cultura e politica alla fine del ventesimo secolo*. Il Mulino, Bologna,1999, pp. 19-100.
- Geertz, Clifford [1996 a], *Eine Welt in Stücken*. In *Welt in Stücken. Kultur und Politik am Ende des 20 Jahrhunderts*. Wien, Passagen Verlag, 1996. Trad. it. *Un mondo in frammenti*. In *Mondo globale, mondi locali. Cultura e politica alla fine del ventesimo secolo*. Il Mulino, Bologna,1999, pp. 13-32.

- Geertz, Clifford [1996 b], *Was ist ein Land, wennes keine Nation ist?* In *Welt in Stücken. Kultur und Politik am Ende des 20 Jahrhunderts*. Wien, Passagen Verlag, 1996. Trad. it. *Che cos'è un paese se non è una nazione?* In *Mondo globale, mondi locali. Cultura e politica alla fine del ventesimo secolo*. Il Mulino, Bologna, 1999, pp. 33-56.
- Geertz, Clifford [1996 c], *Was ist eine Kultur, wenn sie kein Konsens ist?* In *Welt in Stücken. Kultur und Politik am Ende des 20 Jahrhunderts*. Wien, Passagen Verlag, 1996. Trad. it. *Che cos'è una cultura se non c'è consenso?* In *Mondo globale, mondi locali. Cultura e politica alla fine del ventesimo secolo*. Il Mulino, Bologna, 1999, pp. 57-77.
- Gianformaggio, Letizia [1993], *Identity, Equality, Similarity and Law*. In M.M. Karlsson, O.P. Jónsson, E. M. Brynjarsdóttir (eds.), *Recht, Gerechtigkeit und der Staat*. Berlin, Duncker & Humblot, 1993, pp. 121-134. Trad. it. *L'identità, l'eguaglianza, la somiglianza e il diritto*. In L. Gianformaggio, *Filosofia e critica del diritto*. Torino Giappichelli, 1995, pp. 139-154. Ried. in L. Gianformaggio, *Eguaglianza, donne e diritto*. A cura di A. Facchi, C. Faralli, T. Pitch. Bologna, Il Mulino, 2005, p. 85-105.
- Gianformaggio, Letizia [1996], *In difesa delle azioni positive*. In "Diritto del lavoro", 70 (1996), n. 1, pp. 118-121. Ried. in L. Gianformaggio, *Eguaglianza, donne e diritto*. A cura di A. Facchi, C. Faralli, T. Pitch. Bologna, Il Mulino, 2005, p. 223-227.
- Gianformaggio, Letizia [1997], *L'eguaglianza e le norme*. In L. Gianformaggio, M. Jori (ed.), *Scritti in onore di Umberto Scarpelli*, Milano, Giuffrè, 1997, pp. 373-406. Ried. in L. Gianformaggio, *Eguaglianza, donne e diritto*. A cura di A. Facchi, C. Faralli, T. Pitch. Bologna, Il Mulino, 2005, p. 125-161.
- Gianformaggio Letizia [2005], *Eguaglianza, donne e diritto*. A cura di A. Facchi, C. Faralli, T. Pitch. Bologna, il Mulino.
- Gilissen, John [1972], *Le pluralisme juridique*, Bruxelles, Edition de l'université de Bruxelles.
- Gilman, Sander L. [1997], "Barbaric" Rituals? In "Boston Review", (1997), October/November. Online all'URL <http://www.bostonreview.net/BR22.5/okin.html>. Ried. in J. Cohen, M. Howard, M.C. Nussbaum (eds.), *Is Multiculturalism Bad for Women?* Princeton, Princeton University Press, 1999. Trad. it. *Rituali "barbari"?* In S.M. Okin, *Diritti delle donne e multiculturalismo*. A cura di A. Besussi, A. Facchi. Milano, Raffaello Cortina Editore, 2007, pp. 57-63.
- Giménez Romero, Carlos [1996], *La integración de los inmigrantes y la interculturalidad. Bases teóricas de una propuesta práctica*. In "Arbor", 154 (1996), n. 607, pp. 119-149.
- Golding, Martin P. [2002], *The Cultural Defense*. In "Ratio Juris", 15 (2002), n. 2, pp. 146-158.
- Goodale, Mark [2009], *Introduction: Human Rights and Anthropology*. In M. Goodale (ed.), *Human Rights: An Anthropological Reader*. Chichester-Oxford, Wiley-Blackwell, 2009, pp. 1-19.

- Goodhart, Michael [2008], *Neither Relative nor Universal: A Response to Donnelly*. In "Human Rights Quarterly", 30 (2008), n. 1, pp. 183-193.
- Goodman, Sara [2009], *Integration Before Entry? Immigration Control Through Language and Country Knowledge*. Draft. Online su www.ssrn.com.
- Gori-Montanelli, Riccardo [2007], *Questioni razziali e università americane: le vicende dell'affermative action*. In "cosmopolis", 2 (2007), n. 1. All'URL http://www.comopolis.it/20070705/gori_montanelli.html.
- Gowans, Chris [2008], *Moral Relativism*. In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. All'URL <http://plato.stanford.edu/entries/moral-relativism/>
- Greenberg, Joseph H. [1968], *The Field*. All'interno della voce *Anthropology*. In D.L. Sills (ed.), *International Encyclopedia of Social Sciences*, 1st ed., New York, The Macmillan Company and the Free Press, 1968, vol. 1, pp. 304-313.
- Guastini, Riccardo [2004], *L'interpretazione dei documenti normativi*. Milano, Giuffrè.
- Guolo, Renzo [2010], *Se l'immigrato resta un estraneo*. Su "la Repubblica", 26 ottobre 2010, p. 28.
- Gutmann, Amy [1994], *Introduction*. In A. Gutmann (ed.), *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*. Princeton, Princeton University Press, 1994.
- Habermas, Jürgen [1991], *Vergangenheit als Zukunft*. Zurich, Pendo-Verlag. Trad. it. *Dopo l'utopia*. Marsilio Editori, Venezia 1992.
- Habermas, Jürgen [1992], *Faktazität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des Demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag. Trad. it. *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*. Milano, Guerini e Associati, 1996.
- Habermas, Jürgen [1996], *Kampf um Anerkennung im Demokratischen Rectstaat*. Surkamp Verlag, Frankfurt am Main. Trad. it. *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*. In: J. Habermas, C. Taylor, *Multiculturalismo, lotte per il riconoscimento*. Milano, Feltrinelli, 1999.
- Habermas, Jürgen [1997], *Legittimazione tramite diritti umani*. In "Fenomenologia e società", 20 (1997), n. 2, pp. 3-13. Ried. in J. Habermas, *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, Milano, Feltrinelli, 2008.
- Handler, Richard [2008], *Benedict, Ruth. 1887-1948*. In Darity (ed.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, 2nd ed. USA, Gale, vol. 1, pp. 281-282.
- Hannerz, Ulf [1992], *Cultural Complexity. Studies in the Social Organization of Meaning*. New York, Columbia University Press. Trad. it. *Complessità culturale. L'organizzazione sociale del significato*. Bologna, Il Mulino, 1998.
- Hannerz, Ulf [1996], *Transnational Connections. Culture, People, Places*. London-New York. Trad. it. *La diversità culturale*. Bologna, Il Mulino, 2001.

- Hannerz, Ulf [1999], Comment to C. Brumann *Writing for Culture: Why a Successful Concept Should Not be Discarded*. In "Current Anthropology", 40 (1999), Special Issue *Culture. A Second Chance?*, pp. S18-S19
- Hatch, Elvin [1983], *Culture and Morality. The Relativity of Values in Anthropology*. New York, Columbia University Press.
- Hatch, Elvin [1997], *The Good Side of Relativism*. In "Journal of Anthropological Research", 53 (1997), n. 3, Special Issue *Universal Human Rights versus Cultural Relativity*, pp. 371-381.
- Held, David / McGrew, Anthony [2002], *Globalization/Anti-Globalization*. Oxford, Blackwell. Trad. it. *Globalismo e antiglobalismo*. Bologna, il Mulino, 2002.
- Herskovits, Melville J. [1937], *The Significance of the Study of Acculturation for Anthropology*. In "American Anthropologist", 39 (1937), n. 2, pp. 259-264.
- Herskovitz, Melville J. [1951], *Tender and Tough-Minded Anthropology*. In M.J. Herskovits, *Cultural Relativism. Perspective in Cultural Pluralism*. New York, Random House, 1972, pp. 35-48.
- Herskovitz, Melville J. [1955], *Cultural Relativism and Cultural Values*. In M.J. Herskovits, *Cultural Relativism. Perspective in Cultural Pluralism*. New York, Random House, 1972, pp. 11-34.
- Herskovitz, Melville J. [1972], *Cultural Relativism. Perspective in Cultural Pluralism*. New York, Random House.
- Hirshman, Charles [1983], *America's Melting Pot Reconsidered*. In "Annual Review of Sociology", 9 (1983), pp. 397-423.
- Hobsbawm, Eric J. [1983], *Introduction: Inventing Traditions*. In E.J. Hobsbawm, T. Ranger (eds.), *The invention of Tradition*. Cambridge, Cambridge University Press, 1983, pp.1-14.
- Hoffmann, Florian / Ringelheim, Julie [2004], *Par-delà l'universalisme et le relativisme: la Cour européenne des droit de l'Homme et les dilemmes de la diversité culturelle*. In "Revue interdisciplinaire d'études juridiques", (2004), n. 52, pp. 109-142.
- Honig, Bonnie [1997], *Complicating Culture*. In: «Boston Review», vol. 22, october/november 1997. Ried. in J. Cohen, M. Howard, M. Nussbaum (eds.), *Is multiculturalism Bad for Women?* Princeton, Princeton University Press, 1999. Trad. it. "Me l'ha fatto fare la mia cultura". In A. Besussi / A. Facchi, (a cura di) *Diritti delle donne e multiculturalismo*. Milano, Raffaello Cortina Editore, 2007, pp. 33-39.
- Honohan, Iseult [2009], *Civic Integration: How Does Identity Come into It? A Republican Perspective*. APSA 2009 Toronto Meeting Paper. Draft. Online su www.ssrn.com.
- Hunt, Robert C. [2007], *Beyond Relativism. Rethinking comparability in Cultural Anthropology*. Lanham, AltaMira Press.

- Huntington, Samuel Paul [1993], *The Clash of Civilizations?* In "Foreign Affairs", 72 (1993), n. 3, pp. 22-49.
- Huntington, Samuel Paul [1996], *The Clash of Civilization and the Remaking of World Order*. New York, Simon & Schuster. Trad. it. *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Milano, Garzanti, 1997.
- Hylland Eriksen, Thomas [2001], *Between Universalism and Relativism: a critique of the UNESCO Concept of Culture*. In J.K. Cowan, M.-B. Dembour, R.A. Wilson, *Culture and Rights. Anthropological Perspectives*. Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 127-148.
- Ignatieff, Michael [2001], *Human Rights as Politics and Idolatry*. Princeton, Princeton University Press. Trad. it. *Una ragionevole apologia dei diritti umani*. Milano, Feltrinelli, 2003.
- Ignatieff, Michael [2004], *The Lesser Evil: Political Ethics in an Age of Terror*. Princeton, Princeton University Press.
- Itzcovich, Giulio [2004], *L'integrazione europea tra principi e interessi. Il dialogo fra giudici tedeschi e Corte di giustizia nella "guerra delle banane"*. In "Materiali per una storia della cultura giuridica", 34 (2004), n. 2, pp. 385-424.
- Itzcovich, Giulio [2006], *Teorie e ideologie del diritto comunitario*. Torino, Giappichelli, pp. 33-83.
- Itzcovich, Giulio [2009], *Ordinamento giuridico, pluralismo giuridico, principi fondamentali. L'Europa e il diritto in tre concetti*. In "Diritto pubblico comparato ed europeo", (2009), n. 1, pp. 34-60.
- Jovinelli, Alessandra [2008], *Svizzera - Progetto di revisione parziale della Costituzione federale: iniziativa popolare «Contro l'edificazione di minareti»*. In "Diritto pubblico comparato ed europeo", (2008), n. 4, pp. 1951-1955.
- Jovinelli, Alessandra [2010], *Svizzera. Votazione federale del 29 novembre 2009: il divieto di edificazione di minareti entra nel testo della costituzione*. In "Diritto pubblico comparato e europeo online", (2010), n.1, all'URL <http://www.dpce.it/online/index.php/component/content/article/14-svizzera-votazione-federale-del-29-novembre-2009-il-divieto-di-edificazione-di-minareti-entra-nel-testo-della-costituzione>
- Kelsen, Hans [1960], *Reine Rechtslehre*. Seconda edizione, Verlag Franz Deuticke, Wien. Trad. it. *La dottrina pura del diritto*. Einaudi, Torino, 1990.
- Kostakopoulou, Dora [2010], *The Anatomy of Civic Integration*. In "The Modern Law Review", 73 (2010), n. 6, pp. 933-958.
- Kroeber, A.L. [1917], *The Superorganic*. In "American Anthropologist", 19 (1917), n. 2, pp. 163-213.

- Kreober, A.L. / Kluckhohn, Clyde [1952], *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*. Cambridge (Mass), The Museum.
- Kukathas, Chandran [1992], *Are There Any Cultural Rights?* In "Political Theory", 20 (1992), n. 1, pp. 105-139.
- Kymlicka, Will [1989], *Liberalism, Community and Culture*. Oxford, Oxford University Press.
- Kymlicka, Will [1995], *Multicultural Citizenship*. Oxford, Oxford University Press. Trad. it. *La cittadinanza multiculturale*. Bologna, Il Mulino, 1999.
- Kymlicka, Will [2007], *Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity*. Oxford, Oxford University Press.
- Kymlicka, Will [2010], *The Essentialist Critique of Multiculturalism: Theories, Policies, Ethos*. Seminario tenuto presso l'Università di Palermo. Testo inedito.
- Le Goff, Jaque [2005], *La rivolta di una generazione che non ha più avvenire*. Intervista di P. Del Re. Su "la Repubblica", 7 novembre 2005.
- Lévi-Strauss, Claude [1952], *Race et histoire*. Paris, UNESCO. Ried. in C. Lévi-Strauss, *Race et histoire, Race et culture*. Paris, UNESCO, 2001. Trad. it. *Razza e storia, Razza e cultura*. Torino, Einaudi, 2002, pp. 5-50.
- Lévi-Strauss, Claude [1971], *Race et culture*. In "Revue international des Sciences sociales", 23 (1971), n. 4, pp. 647-666. Ried. in C. Lévi-Strauss, *Race et histoire, Race et culture*. Paris, UNESCO, 2001. Trad. it. *Razza e storia, Razza e cultura*. Torino, Einaudi, 2002, pp. 53-94.
- Levinson, Meira [1999], *The Demands of Liberal Education*. Oxford, Oxford University Press.
- MacIntyre, Alasdair [1981], *After Virtue: a Study in Moral Theory*. Trad. it. *Dopo la virtù*. Milano, Feltrinelli, 1988.
- Maggioni, Guido / Vincenti, Alessandra (eds.) [2007], *Nella scuola multiculturale. Una ricerca sociologica in ambito educativo*. Roma, Donzelli Editore.
- Maier, Silvia [2009], *Honor Killings and the Cultural Defense in Germany*. In M.-C. Foblets, A. Renteln (eds.) [2009], *Multicultural Jurisprudence. Comparative Perspectives on the Cultural Defense*. Portland, Hart Publishing, pp. 229-246.
- Mancini, Letizia [2000], *Società multiculturale e diritto italiano*. In "Quaderni di diritto e politica ecclesiastica", 2000, n. 1, pp. 71-86.
- Marchettoni, Leonardo [2004], *I diritti umani fra universalismo e particolarismo*. Tesi di Dottorato discussa presso il Dottorato in "Giustizia costituzionale e diritti fondamentali" dell'Università di Pisa.
- Marconi, Diego [2007], *Per la verità. Relativismo e filosofia*. Torino, Einaudi.

- Margalit, Avishai / Halbertal, Moshe [1994], *Liberalism and the Right to Culture*. In “Social Research”, (1994), n. 61, pp. 491-510.
- Markus, Hazel Rose / Kitayama, Shinobu [1991], *Culture and the Self: Implication for Cognition, Emotion and motivation*. In “Psychological Review”, 98 (1991), n. 2, pp. 224-253.
- Martinez, A. [2001], *Cultural Contact: Archaeological Approaches*. In N.J. Smelser, P.B. Baltes (eds.-in-Chief), *International Encyclopedia of Social and Behavioral Sciences*. Oxford, Elsevier, 2001, vol. 5, pp. 3035-3037.
- Mazzarese, Tecla [1996], *Forme di razionalità delle decisioni giudiziali*. Torino, Giappichelli.
- Mazzarese, Tecla [2001], *Diritti fondamentali fra particolarismo e riaffermazione dell’universalismo*. In “Ragion pratica” (2001), n. 17, pp. 205-213.
- Mazzarese, Tecla [2002], *Diritti fondamentali e neocostituzionalismo: un inventario dei problemi*. In T. Mazzerese (ed.), *Neocostituzionalismo e tutela (sovra)nazionale dei diritti fondamentali*. Torino, Giappichelli, 2002, pp. 1-69.
- Mazzarese, Tecla [2003], *Razonamiento judicial y derechos fundamentales. Observaciones lógicas y epistemológicas*. In “Doxa”, 26 (2003), pp. 687-716.
- Mazzarese, Tecla [2006 a], *Eguaglianza, differenze e tutela dei diritti fondamentali*. In “Ragion pratica”, (2006), n. 27, pp. 399-419.
- Mazzarese, Tecla [2006 b], *Minimalismo dei diritti: pragmatismo antiretorico o liberalismo individualista?* In “Ragion pratica”, (2006), n. 26, pp. 179-208.
- Mazzarese, Tecla [2006 c], *Mutamenti dei sistemi giuridici e globalizzazione*. In “Ars Interpretandi”, 11 (2006), pp. 89-100.
- Mazzarese, Tecla [2006 d], *Principio di eguaglianza e diritti fondamentali: una (ri)lettura dell’articolo 3 della Costituzione*. In G. Maniaci (ed.), *Eguaglianza, ragionevolezza e logica giuridica*. Milano, Giuffrè, 2006, pp. 331-360.
- Mazzarese, Tecla [2006 e], *¿Repensar la cultura de los derechos?* In “Revista internacional de filosofía política”, (2006), n. 28, pp. 149-172. Riedito in versione italiana in T. Mazzarese, P. Parolari (eds.) [2010], *Diritti fondamentali. Le nuove sfide*. Torino, Giappichelli.
- Mazzarese, Tecla [2008], *Eguaglianza, differenze e tutela dei diritti fondamentali: nuove sfide e crisi dello Stato costituzionale di diritto*. In T. Casadei (ed.), *Lessico delle discriminazioni. Tra società, diritto e istituzioni*. Reggio Emilia, Diabasis, 2008, pp. 207-231.
- Mazzarese, Tecla [2010 a], *Ancora su ragionamento giudiziale e diritti fondamentali. Spunti per una posizione “politicamente scorretta”*. In “Ragion pratica”, (2010), n. 35, pp. 509-547.

- Mazzarese, Tecla [2010 b], *Nuove sfide e tentativi di delegittimazione. Un'introduzione*. In T. Mazzarese, P. Parolari (eds.), *Diritti fondamentali. Le nuove sfide*. Torino, Giappichelli, 2010, pp. 1-14.
- Mazzarese Tecla [2010 c], *Universalismo e diritti fondamentali: imperialismo occidentale o pluralismo laico?* Manoscritto.
- Mazzarese, Tecla / Parolari, Paola (eds.) [2010], *Diritti fondamentali. Le nuove sfide*. Torino, Giappichelli.
- McDonough, Kevin / Feinberg, Walter (eds.) [2003], *Citizenship and Education in Liberal-Democratic Societies. Teaching Cosmopolitan Values and Collective Identities*. Oxford, Oxford University Press.
- Merry, Sally Engle [1988], *Legal Pluralism*. In "Law and Society Review", 22 (1988), n. 5, pp. 869-896.
- Messer, Ellen [1997], *Pluralist Approches to Human Rights*. In "Journal of Anthropological Research", 53 (1997), n. 3, Special Issue *Universal Human Rights versus Cultural Relativity*, pp. 293-317.
- Monticelli, Luca [2003], *Le "cultural defenses" (esimenti culturali) e i reati "culturalmente orientati". Possibili divergenze tra pluralismo culturale e sistema penale*. In "Indice penale", 6 (2003), n. 2, pp. 535-585.
- Morrone, Aldo [2001], *Mutilazioni Genitali Femminili*. In "Esperienze Dermatologiche", 3 (2001), n. 4, pp. 413-430.
- Morsink, Johannes [1984], *The Philosophy of the Universal Declaration*. In "Human Rights Quarterly", 6 (1984), n. 3, pp. 309-334.
- Morsink, Johannes [1999], *The Universal Declaration of Human Rights: Origins, Drafting, Intent*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Mukhopadhyay, Carol C. / Chua, Peter [2007], *Cultural Racism*. In J. Moore (ed.-in-chief), *Encyclopedia of Race and Racism*, Macmillan, 2007, pp. 377-383.
- Mulhall, Stephen / Swift, Adam [1992], *Liberals and Communitarians*. 2nd Edition. Oxford, Backwell, 1996.
- Nederveen Pieterse, Jan [2004], *Globalization and Culture: Global M lange*. Boulder, CO, Rowman & Littlefield. Trad. it. *M lange globale. Ibridazioni e diversit  culturale*. Roma, Carocci, 2005.
- Nigro, Raffaella [2008], *Il margine di apprezzamento e la giurisprudenza della Corte europea dei diritti umani sul velo islamico*. In "Diritti umani e diritto internazionale", (2008), n. 2, pp. 71-105.
- Nussbaum, Martha C. [1996], *Double Moral Standard?* In "Boston Review", Oct./Nov. All'URL <http://bostonreview.net/BR21.5/nussbaum.html>.

- Nussbaum, Martha C. [2000], *Women and Human Development. The Capability Approach*. New York, Cambridge University Press. Trad. it. *Diventare Persone. Donne e universalità dei diritti*. Bologna, Il Mulino, 2001.
- Okin, Susan M. [1997], *Is Multiculturalism Bad for Women?* In "Boston Review", (1997), October/November. Ried. in J. Cohen, M. Howard, M.C. Nussbaum (eds.), *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Princeton University Press, Princeton, 1999. Trad. it. *Il multiculturalismo è una male per le donne?* In S.M. Okin, *Diritti delle donne e multiculturalismo*. A cura di A. Besussi, A. Facchi. Milano, Raffaello Cortina Editore, 2007, pp. 3-22.
- Orsello, Gian Piero [2005], *Diritti umani e libertà fondamentali. Incremento, evoluzione, universalità nell'organizzazione internazionale e nell'ordinamento interno*. Milano, Giuffrè.
- Panikkar, Raimundo [1982], *Is the Notion of Human Rights a Western Concept?* In "Diogenes", 30 (1985), pp. 75-102.
- Parolari, Paola [2008 a], *Femminismo liberale e multiculturalismo. Susan Okin e le forme della diversità culturale*. In "Ragion pratica", (2008), n. 30, pp. 229-240.
- Parolari, Paola [2008 b], *Reati culturalmente motivati: un'altra sfida del multiculturalismo ai diritti fondamentali*. In "Ragion pratica", (2008), n. 31, pp. 529-557.
- Parolari, Paola [2010 a], *La tutela dei diritti fondamentali nelle società multiculturali*, in T. Mazza, P. Parolari (eds.), *Diritti fondamentali. Le nuove sfide*. Torino, Giappichelli, 2010.
- Parolari, Paola [2010 b], *Multicultural Jurisprudence. Note a margine di un volume curato da Marie-Claire Foblets e Alison Dundes Renteln*. In "Diritto e questioni pubbliche", 10 (2010), http://www.dirittoequestionipubbliche.org/page/2010_n10/b03_rece_P_Parolari.pdf
- Parekh, Bhikhu [1997], *A varied moral world*. In "Boston Review", (1997), October/November. Ried. in J. Cohen, M. Howard, M.C. Nussbaum (eds.), *Is Multiculturalism Bad for Women?* Princeton University Press, Princeton, 1999. Trad. it. *Un variegato mondo morale*. In S.M. Okin, *Diritti delle donne e multiculturalismo*. A cura di A. Besussi, A. Facchi. Milano, Raffaello Cortina Editore, 2007, pp. 75-81.
- Parekh, Bhikhu [2000], *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*. New York, Palgrave.
- Pasquinelli, Carla [2005], *Occidentalismi*. In C. Pasquinelli, *Occidentalismi*. Roma, Carocci, 2005, pp. 7-13.
- Pastore, Baldassare [2003], *Per un'ermeneutica dei diritti umani*. Torino, Giappichelli.
- Pastore, Baldassare [2006], *Multiculturalismo e processo penale*. In "Cassazione penale", (2006), n. 9, pp. 3030-3046.

- Pastore, Baldassare [2009], *Questioni identitarie, diritto, democrazia deliberativa*. In L. Desanti, P. Ferretti, A.D. Manfredini (eds.), *Per il 70° compleanno di Pierpaolo Zamorani. Scritti offerti dagli amici e dai colleghi di Facoltà*. Milano, Giuffrè, 2009, pp. 303-320.
- Pastore, Baldassare [2010], *Pluralismo culturale, sfera pubblica, riconoscimento*. Relazione presentata nel ciclo di seminari *Diritto, tradizioni, traduzioni*. Università degli studi di Brescia, Facoltà di Giurisprudenza, Cattedra di Filosofia del diritto.
- Pastore, Baldassare / Lanza, Luigi [2008], *Multiculturalismo e giurisdizione penale*. Torino, Giappichelli.
- Peces-Barba Martinez, Gregorio [1991], *Curso de Derechos fundamentales. Teoría general*. Madrid, EUDEMA. Trad it. *Teoria dei diritti fondamentali*. Milano, Giuffrè, 1993.
- Pepicelli, Renata [2007], *Donne e diritti nello spazio mediterraneo*. In F. Cassano, D. Zolo (eds.), *L'alternativa mediterranea*. Milano, Feltrinelli, 2007, pp. 315-333.
- Pepicelli, Renata [2010], *Femminismo islamico. Corano, diritti, riforme*. Roma, Carocci.
- Perry, Richard J. [1992], *Why Do Multiculturalists Ignore Anthropologists?* In “*The Chronicle of Higher Education*”, 38 (1992), n. 26, p. A52.
- Petersen, Hanne / Zahle, Henrik (eds.) [1995], *Legal Polycentricity. Consequences of Pluralism in Law*. Aldershot, Dartmouth.
- Phillips, Anne [2003], *When Culture Means Gender: Issue of Cultural Defence in the English Courts*. In “*The Modern Law Review*”, 66 (2003), pp. 510-531.
- Phillips, Anne [2006], “*Really*” *Equal: Opportunities and Autonomy*. In “*The Journal of Political Philosophy*”, 14 (2006), n. 1, pp. 18-32.
- Phillips, Anne [2007], *Multiculturalism without Culture*. Princeton, Princeton University Press.
- Pino, Giorgio [1998], *Il positivismo giuridico di fronte allo Stato costituzionale*. In P. Comanducci, R. Guastini (eds.), *Analisi e diritto 1998*. Torino, Giappichelli, 1998.
- Pino, Giorgio [2003], *Teoria e pratica del bilanciamento tra diritti fondamentali. Appunti sul conflitto tra libertà di manifestazione del pensiero e tutela dell'identità personale*. In “*Danno e responsabilità*”, (2003), n. 6, pp. 577-586.
- Pino, Giorgio [2007], *Conflitto e bilanciamento tra diritti fondamentali. Una mappa dei problemi*. In “*Ragion pratica*”, (2007), n. 28, pp. 219-273.
- Pino, Giorgio [2008], *Identità personale, identità religiosa e libertà individuali*. In “*Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*”, 16 (2008), n. 1, pp. 119-151.
- Pino, Giorgio [2010], *Diritti e interpretazione. Il ragionamento giuridico nello Stato costituzionale*. Bologna, il Mulino.
- Pintore, Anna [2000], *Diritti insaziabili*. In “*Teoria politica*”, 16 (2000), n. 2, pp. 3-20.

- Pollis, Adamantia / Shwab, Peter [1979], *Human Rights: A Western Construct with Limited Applicability*. In A. Pollis, P. Shwab (eds.), *Human Rights: Cultural and Ideological Perspectives*. New York, Praeger, 1979, pp. 1-18.
- Pollit, Katha [1997], *Whose Culture?* In "Boston Review", vol. 22, october/november, 1997. Ried. in J. Cohen, M. Howard, M. Nussbaum (eds.), *Is multiculturalism Bad for Women?* Princeton, Princeton University Press, 1999, pp. 27-30. Trad it. *La cultura di chi?* In S. Okin, *Multiculturalismo e diritti delle donne*. A cura di A. Besussi, A. Facchi. Milano, Raffaello Cortina Editore, 2007, pp. 25-28.
- Portera, Agostino [2000], *L'educazione interculturale nella teoria e nella pratica. Stereotipi, pregiudizi e pedagogia interculturale nei libri di testo della scuola elementare*. Padova, Cedam.
- Poulter, Sebastian M. [1986], *English Law and Ethnic Minority Customs*. London, Butterwoths.
- Pozzolo, Susanna [2001], *Neocostituzionalismo e positivismo giuridico*. Torino, Giappichelli.
- Preis, Ann-Belinda S. [1996], *Human Rights as Cultural Practice: An Anthropological Critique*. In "Human Rights Quarterly", 18 (1996), n. 2, pp. 286-315.
- Rawls, John [1971], *A Theory of Justice*. Cambridge (Mass.), Belknap Press of Harvard University.
- Rawls, John [1993], *Political Liberalism*. New York, Columbia University Press.
- Raz, Joseph [1986], *The Morality of Freedom*. Oxford, Oxford University Press.
- Raz, Joseph [1998], *Multiculturalism*. In "Ratio Juris", 11 (1998), n. 3, pp. 193-205.
- Redfield, Robert / Linton, Ralph / Herskovits, Melville J. [1936], *Memorandum for the Study of Acculturation*. In "American Anthropologist", 38 (1936), n. 1, pp. 149-152.
- Reich, Roy [2003], *Multicultural Accomodation in Education*. In K. McDonough, W. Feinberg (eds.), *Citizenship and Education in Liberal-Democratic Societies. Teaching Cosmopolitan Values and Collective Identities*. Oxford, Oxford University Press.
- Remotti, Francesco [1996], *Contro l'identità*. Ried. Roma-Bari, Laterza, 2007.
- Remotti, Francesco [2010 a], *Identità*. Relazione presentata nel ciclo di seminari *Diritto, tradizioni, traduzioni*. Università degli studi di Brescia, Facoltà di Giurisprudenza, Cattedra di Filosofia del diritto.
- Remotti, Francesco [2010 b], *L'ossessione identitaria*. Roma-Bari, Laterza.
- Renteln, Alison Dundes [1988], *Relativism and the Search for Human Rights*. In "American Anthropologist", 90 (1988), n. 1, pp. 56-72.
- Renteln, Alison Dundes [1990], *International Human Rights. Universalism Versus Relativism*. Newbury Park, SAGE Publications.
- Renteln, Alison Dundes [2004], *The Cultural Defense*. Oxford, Oxford University Press.

- Renteln, Alison Dundes [2009], *The Influence of Culture on the Determination of Damages: How Cultural Relativism Affects the Analysis of Trauma*. In R. Grillo et al. (eds.), *Legal Practice and Cultural Diversity*. Burlington (USA), Ashgate, 2009, pp. 199-218.
- Renteln, Alison Dundes [2010], *The Cultural Defense: Challenging the Monocultural Paradigm*. In M.-C. Flobets, J.-F. Gaudreault-DesBiens, A.D. Renteln (eds.), *Cultural Diversity and the Law. State Responses from Around the World*. Bruxelles, Bruylant, 2010, pp. 791-817.
- Ricca Mario [2000], *Unità dell'ordinamento giuridico e pluralità religiosa nelle società multiculturali*. In "Quaderni di diritto e politica ecclesiastica", (2000), n. 1, pp. 87-129.
- Ricca, Mario [2008 a], *Dike meticcias. Rotte di diritto interculturale*. Catanzaro, Rubbettino.
- Ricca, Mario [2008 b], *Oltre Babele. Codici per una democrazia interculturale*. Bari, Dedalo.
- Ricca, Mario [2010], *Norma, autorappresentazione identitaria e memoria culturale. Alterità e storia nell'agire giuridico interculturale*. In "Materiali per una storia della cultura giuridica", 40 (2010), n. 2, pp. 521-552.
- Romano, Santi [1918], *L'ordinamento giuridico*. Firenze, Sansoni.
- Rorty, Richard [1986], *On Ethnocentrism: A Reply to Clifford Geertz*. In "Michigan Quarterly Review", 25 (1986), n. 3, pp. 525-534.
- Rorty, Richard [1989], *The Contingency of a Liberal Community*. In R. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge, Cambridge University Press, 1989, pp. 44-69.
- Rorty, Richard [1993], *Human Rights, Rationality and Sentimentality*. In S. Shute, S. Hurley (eds.), *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures 1993*. New York, Basic Books, pp. 111-134.
- Sacco, Rodolfo [2007], *Antropologia giuridica*. Bologna, Il Mulino.
- Said, Edward W. [1978], *Introduction*. In E. Said, *Orientalism*. 25th anniversary edition, New York, Vintage Books, 2003.
- Sandel, [1982], *Liberalism and Limits of Justice*. Trad. it. *Liberalismo e limiti della giustizia*. Feltrinelli, Milano, 1994.
- Sartori, Giovanni [1997], *Pluralismo, multiculturalismo e estranei*. In "Rivista italiana di scienza politica", 27 (1997), n. 3, pp. 477- 493.
- Sartori, Giovanni [2000], *Pluralismo, multiculturalismo e estranei. Saggi sulla società multi-etnica*. Milano, Rizzoli.
- Scheffler, Samuel [2007], *Immigration and the Significance of Culture*. In "Philosophy and Public Affairs", 35 (2007), n. 2, pp. 93-125.
- Schiavello, Aldo [2010], *Diritti umani e pluralismo tra negoziazione e argomentazione*. In "Ragion pratica", (2010), n. 34, pp. 129-149.

- Sciurba, Alessandra [2009], *Campi di forza. Percorsi confinati di migranti in Europa*. Verona, Ombre Corte.
- Shachar, Ayelet [2001], *Multicultural Jurisdictions. Cultural Difference and Women's Rights*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Sen, Amartya [2004], *La democrazia degli altri. Perché la libertà non è un'invenzione dell'Occidente*. Milano, Mondadori.
- Sen, Amartya [2005], *Human Rights and Capabilities*. In "Journal of Human Development", 6 (2005), n. 2, pp. 151-166.
- Sen, Amartya [2006 a], *Identity and violence. The Illusion of Destiny*. New York-London. W.W. Norton & Company. Trad. it. *Identità e violenza*. Roma-Bari, Laterza, 2008.
- Sen, Amartya [2006 b], *Multiculturalism: Unfolding Tragedy of Two Confusions*. In FT.com (Financial Time).
- Shell-Duncan, Bettina [2001], *The Medicalization of Female "Circumcision": Harm Reduction or Promotion of a Dangerous Practice?* In "Social Science & Medicine", 52 (2001), n. 7, pp. 1013-1028.
- Shweder, Richard A. [2001 a], *Cultural Psychology*. In N.J. Smelser, P.B. Baltes (eds.-in-Chief), *International Encyclopedia of Social and Behavioral Sciences*. Oxford, Elsevier, 2001, vol. 5, pp. 3104-3110.
- Shweder, Richard A. [2001 b], *Culture: Contemporary Views*. In N.J. Smelser, P.B. Baltes (eds.-in-Chief), *International Encyclopedia of Social and Behavioral Sciences*. Oxford, Elsevier, 2001, vol. 5, pp. 3151-3158.
- Shweder, Richard A. [2002], *"What About Female Genital Mutilation?" and Why Understanding Culture Matters in the First Place*. In R.A. Shweder, M. Minow, H.R. Markus (eds), *Engaging Cultural Differences. The Multicultural Challenge in Liberal Democracies*. New York, Russell Sage Foundation, 2002, pp. 216-251.
- Shweder, Richard A. / Bourne, Edmund J. [1982], *Does the Concept of Person Vary Cross-Culturally?* In A.J. Marsella, G.M. White (eds.), *Cultural Conceptions of Mental Health and Therapy*. Dordrecht, Reidel Publishing Company, 1982, pp. 97-137.
- Sikora, Damian W. [2001], *Differing Cultures, Differing Culpabilities? A Sensible Alternative: Using Cultural Circumstances as a Mitigating Factor in Sentencing*. In "Ohio State Law Journal", 62 (2001), n. 5, pp. 1695 ss.
- Simmel, Georg [1890], *Über soziale Differenzierung. Sociologische und Psychologische Untersuchungen*. Leipzig, Verlag von Duncker & Humblot. Trad. it. *La differenziazione sociale*. Roma-Bari, Laterza, 1982.
- Slack, Alison T. [1988], *Female Circumcision: A Critical Appraisal*. In "Human Rights Quarterly", 10 (1988), n. 4, pp. 437-486.

- Smelser, Neil J. [1992], *Culture: Coherent or Incoherent*. In R. Münch / N.J. Smelser, *Theory of Culture*. Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1992, pp. 3-28.
- Sofri, Adriano [2010], *Le donne mutilate, scandalo per la civiltà*. Su “la Repubblica”, 28 settembre 2010, p. 31.
- de Sousa Santos, Boaventura [1987], *Law: A Map of Misreading. Toward a Postmodern Conception of Law*. In “Journal of Law and Society”, 14 (1987), n. 3, pp. 279-302.
- Spiro, Melford E. [1986], *Cultural Relativism and the Future of Anthropology*. In “Cultural Anthropology”, 1 (1986), n. 3, pp. 259-286.
- Spivak, Gayatri Chakravorty [1988], *Can the Subaltern Speak?* In C. Nelson, L. Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Board of Trustees of the University of Illinois, 1988.
- Stamatopoulou, Elsa [2007], *Cultural Rights in International Law: Article 27 of the Universal Declaration of Human Rights and Beyond*. Leiden, Martinus Nijhoff Publishers.
- Stamatopoulou, Elissavet [2008], *The Right to Take Part in Cultural Life*. Background paper submitted to the Committee on Economic, Social and Cultural Rights, Fortieth Session, Geneva, 28 April- 16 May 2008. <http://www2.ohchr.org/english/bodies/cescr/docs/discussion/ElissavetStamatopoulou.pdf>.
- Stüssi, Marcel [2008], *Banning of Minarets: Addressing the Validity of a Controversial Swiss Popular Initiative*. In “Religion and Human Rights”, (2008), n. 3 pp. 135–153.
- Sunstein, Cass R. [2007], *Incompletely Theorized Agreements in Constitutional Law*. In “Social Research”, 74 (2007), n. 1, pp. 1-24.
- Swidler, Ann [1986], *Culture in Action: Symbols and Strategies*. In “American Social Review”, 51 (1986), n. 2, pp. 273-286.
- Taguieff, Pierre-André [1987], *La force du préjugé*. Paris, Editions La Découverte. Trad. it. *La forza del pregiudizio. Saggi sul razzismo e sull'antirazzismo*. Bologna, il Mulino, 1994.
- Tamir, Yael [1996], *Hands Off Clitoridectomy. What Our Revulsion reveal About Ourselves*. In “Boston Review”, 21 (1996), summer. All'URL <http://bostonreview.net/BR21.3/Tamir.html>.
- Tamir, Yael [2003], *Against Collective Rights*. In L.H. Meier, S.L. Paulson, T.W. Pogge (eds.), *Rights, Culture and the Law. Themes from Legal and Political Philosophy of Joseph Raz*. Oxford, Oxford University Press, 2003, pp. 183-204.
- Taylor, Charles [1992], *Multiculturalism and “The Politics of Recognition”*. Princeton, Princeton University Press. Trad. it. *Multiculturalismo. La politica del riconoscimento*. Anabasi, Milano, 1993.
- Tedesco, Francescomaria [2009], *Relativismo e diritti umani*. Roma-Bari, Laterza.

- Terrasi, Alfredo [2009], *Il respingimento in mare di migranti alla luce della Convenzione europea dei diritti umani*. In “Diritti umani e diritto internazionale”, (2009), n. 3, pp. 591-607.
- Thomas, Kendall [2003], *Legge, razza e diritti: “Critical Race Theory” e politica del diritto negli Stati Uniti*. In “Filosofia Politica”, 17 (2003), n. 3, pp. 447-463.
- Thomas, Kendall / Zanetti, Gianfrancesco (eds.), *Legge, razza e diritti. La Critical Race Theory negli Stati Uniti*, Reggio Emilia, Diabasis, 2005.
- Tully, James [1995], *Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Turner, Terence [1993], *Anthropology and Multiculturalism: What is Anthropology That Multiculturalists Should Be Mindful of It?* In “Cultural Anthropology”, 8 (1993), n. 4, pp. 411-429.
- Turner, Terence [1997], *Human Rights, Human Difference: Anthropology's Contribution to an Emancipatory Cultural Politics*. In “Journal of Anthropological Research”, 53 (1997), n. 3, Special Issue *Universal Human Rights versus Cultural Relativity*, pp. 273-291.
- Valli, Bernardo [2005], *La collera degli esclusi*. Su “la Repubblica”, 6 novembre 2005.
- Van Broeck, Jeroen [2001], *Cultural Defence and Culturally Motivated Crimes (Cultural Offences)*. In “European Journal of Crime, Criminal Law and Criminal Justice”, 9 (2001), n. 1, pp. 1-32.
- Van Dyke, Vernon [1974], *Human Rights and Rights of Groups*. In “American Journal of Political Science”, 18 (1974), n. 4, pp. 725-741.
- Van Dyke, Vernon [1975], *Justice as Fairness: For Groups?* In “The American Political Science Review”, 69 (1975), n. 2, pp. 607-614.
- Van Dyke, Vernon [1977], *The Individual, the State, and Ethnic Communities in Political Theory*. In “World Politics”, 29 (1977), n. 3, pp. 343-369.
- Van Dyke, Vernon [1982], *Collective Entities and Moral Rights: Problems in Liberal-Democratic Thought*. In “The Journal of Politics”, 44 (1982), n. 1, pp. 21-40.
- Vanderlinden, Jaques [1989], *Return to Legal Pluralism: Twenty Years Later*. In “Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law”, (1989), n. 28, pp. 149-157.
- Villa, Vittorio [2007], *Relativismo: un'analisi concettuale*. In “Ragion pratica”, (2007), n. 28, pp. 55-76.
- Viola, Francesco [2003], *La democrazia deliberativa tra costituzionalismo e multiculturalismo*. In “Ragion pratica”, (2003), n. 20, pp. 33-71.
- Viola, Francesco [2005], *Conflitti di identità e conflitti di valori*. In “Ars Interpretandi”, 10 (2005), pp. 61-96.

- Viola, Francesco [2006], *Diritti fondamentali e multiculturalismo*. In A. Bernardi (ed.), *Multiculturalismo, diritti umani, pena*. Milano, Giuffrè, 2006, pp. 37-56.
- Viola, Francesco [2007], *The Rule of Law in Legal Pluralism*. In T. Gizbert-Studnicki, J. Stelmach (eds.), *Law and Legal Cultures in the 21st Century. Diversity and Unity*. Oficyna, Warszawa, 2007, pp. 105-131.
- Viola, Francesco [2008], *La concorrenza degli ordinamenti e il diritto come scelta*. Napoli, Editoriale Scientifica.
- Viola, Francesco [2009], *I diritti umani sono naturali?* In F. Botturi, R. Mordacci (eds.), *Natura in etica*. Milano, Vita e Pensiero, pp. 65-92.
- Volpp, Leti [1994], *(Mis)Identifying Culture: Asian Women And The "Cultural Defense"*. In "Harvard Women's Law Journal", 17 (1994), pp. 57 ss.
- Volpp, Leti [2000], *Blaming Culture for Bad Behavior*. In "Yale Journal of Law & the Humanities", 12 (2000), n. 1, pp. 89-116.
- Volpp, Leti [2001], *Feminism versus Multiculturalism*. In "Columbia Law Review", 101 (2001), n. 5, pp. 1181-1218.
- Volpp, Leti [2009], *Dietro il velo della cittadinanza: genere e alterità culturale*. In "Ragion pratica", (2009), n. 33, pp. 473-488.
- Vogt, Evon Z. [1968], *Culture Change*. All'interno della voce *Culture*. In D.L. Sills (ed.), *International Encyclopedia of Social Sciences*, 1st ed., New York, The Macmillan Company and the Free Press, 1968, vol. 3, pp. 554-558.
- Waldron, Jeremy [1989], *Rights in Conflict*. In "Ethics", 99 (1989), n. 3, pp.503-519.
- Welsh, Wolfgang [1999], *Transculturality – the Puzzling Form of Cultures Today*. In M. Featherstone, S. Lash, *Spaces of Culture: City, Nation, World*. London, Sage, 1999, pp. 194-213.
- White, Leslie A. [1968], *Culturology*. All'interno della voce *Culture*. In D.L. Sills (ed.), *International Encyclopedia of Social Sciences*, 1st ed., New York, The Macmillan Company and the Free Press, 1968, vol. 3, pp. 547-551
- Wilson, Richard A. [1997 a], *Human Rights, Culture and Context: An Introduction*. In: R.A. Wilson (ed.), *Human Rights, Culture and Context. Anthropological Perspectives*. London, Pluto Press, 1997, pp. 1-27.
- Wilson, Richard A. (ed.) [1997 b], *Human Rights, Culture and Context: Anthropological Perspectives*. London, Pluto Press.
- Woodman, Gordon W. [2009], *The Cultural Defense in English Common Law: the Potential for Development*. In M.-C. Flobets, A.D. Renteln (eds), *Multicultural Jurisprudence. Comparative Perspectives on the Cultural Defense*. Portland, Hart Publishing, 2009.
- Zagrebelsky, Gustavo [1992], *Il diritto mite. Legge, diritti, giustizia*. Torino, Einaudi.

- Zagrebelsky, Gustavo [2007], *Pluralismo e multiculturalismo*. In G. Zagrebelsky, *La virtù del dubbio. Intervista su etica e diritto*. A cura di G. Preterossi. Roma-Bari, Laterza.
- Zakaria, Fareed [1994], *Culture Is Destiny; A Conversation with Lee Kuan Yew*. In "Foreign Affairs", 73 (1994), n. 2, pp. 109-126.
- Zechenter Elizabeth M. [1997], *In the Name of Culture: Cultural Relativism and the Abuse of the Individual*. In "Journal of Anthropological Research", 53 (1997), n. 3, Special Issue *Universal Human Rights versus Cultural Relativity*, pp. 319-347.
- Zeiten, Miriam Koktvedgaard [2008], *Polygamy: A Cross-Cultural Analysis*. Oxford, Berg Editorial.
- Zolo, Danilo [1999], *Libertà, proprietà ed eguaglianza nella teoria dei diritti fondamentali. A proposito di un saggio di Luigi Ferrajoli*. In "Teoria politica", 15 (1999), n. 1, pp. 3-24.
- Zolo, Danilo [2000], *Chi dice umanità. Guerra, diritto e ordine globale*. Torino, Einaudi.
- Zolo, Danilo [2001], *The "Singapore Model". Democracy, Communication and Globalization*. In K. Nash, A. Scott (eds.), *Blackwell Companion to Political Sociology*. Oxford, Blackwell, 2001, pp. 11-17.
- Zolo, Danilo [2003], *Fondamentalismo umanitario*. In M. Ignatieff, *Una ragionevole apologia dei diritti umani*. Milano, Feltrinelli, 2003, pp. 135-157.
- Zou, Mimi / Zwart, Tom [2010], *Rethinking Human Rights in China: Towards a Receptor Approach*. In H. Nasu, B. Saul (eds), *Human Rights in the Asia-Pacific Region: Towards Institution Building*, Abingdon, Routledge-Cavendish, forthcoming.