

# Lotte, riconoscimento, diritti

*a cura di*

*Antonio Carnevale e Irene Strazzeri*

Morlacchi Editore

*Prima edizione: 2011*

ISBN/EAN: 978-88-6074-388-6

copyright © 2011 by Morlacchi Editore, Perugia. Tutti i diritti riservati. È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la copia fotostatica, non autorizzata. editore@morlacchilibri.com – www.morlacchilibri.com. Finito di stampare nel mese di aprile 2011 da Digital Print-Service, Segrate (Milano).

# Indice

Introduzione ANTONIO CARNEVALE - IRENE STRAZZERI

---

La teoria del riconoscimento è una teoria politica? 9

## PARTE PRIMA

Lotte, riconoscimento e diritti umani:  
Hegel e Weber, due tradizioni a confronto

I. COSTAS DOUZINAS

---

Identità, riconoscimento, diritti: cosa può insegnarci  
Hegel sui diritti umani? 35

II. HANS JOAS

---

Max Weber e l'origine dei diritti umani.  
Uno studio di innovazione culturale 79

## PARTE SECONDA

Sfide al liberalismo. Lotte e riconoscimento:  
una questione aperta di giustizia

I. AXEL HONNETH - JOEL ANDERSON

---

Autonomia, vulnerabilità, riconoscimento e giustizia 107

II. ANTONIO DE SIMONE

---

Dialettica della prossimità e riconoscimento.  
*Tra logiche della singolarità, forme della relazione  
sociale e universalismo* 143

III. ALESSANDRO FERRARA	
Il multiculturalismo come compimento del liberalismo	177
IV. ANNA LORETONI	
Tra identità e appartenenza. La critica di genere alla tradizione liberale	203
V. ALBERTO PIRNI	
Cosa riconosce il riconoscimento? Il difficile guado tra teoria e prassi politica	219

PARTE TERZA  
Sfide al riconoscimento.  
Genere, religione e diritti culturali

I. NANCY FRASER	
La mappatura dell'immaginario femminista: dalla redistribuzione al riconoscimento alla rappresentazione	249
II. BARBARA HENRY	
Identità, minoranze e simboli <i>cross-border</i>	273
III. ZAINAH ANWAR	
Negoziare i diritti delle donne nelle leggi religiose della Malesia	291
IV. BRYAN S. TURNER	
Diritti culturali, vulnerabilità e riconoscimento critico	315

PARTE QUARTA  
Processi di democratizzazione  
tra deliberazione e lotte di gruppo

I. BASHIR BASHIR

---

Il risarcimento delle minoranze sociali storicamente  
oppresses: la democrazia deliberativa e le politiche  
di riconciliazione 353

II. GAIL M. PRESBEY

---

La lotta per il riconoscimento applicata alla situazione  
sudafricana come appello per una “*African Renaissance*” 385

III. BAOGANG HE

---

Cittadinanza mondiale e attivismo transnazionale 421

IV. AZZURRA CARPO

---

Popoli indigeni americani, cittadinanza e interculturalità 455

PARTE QUINTA  
Riconoscimento tra sociologia morale  
e ordine mondiale

I. EMMANUEL RENAULT

---

Il discorso del rispetto 483

II. ALEXANDER WENDT

---

Perché uno stato mondiale è inevitabile 509

ROBERTO FINELLI

---

Postfazione 557

Gli autori 573

Nota dei curatori 585

Indice dei nomi 587



## Diritti culturali, vulnerabilità e riconoscimento critico\*

### 1. *Identità, nazionalismo e diritti culturali*

I diritti culturali sono diventati tema politico molto dibattuto nelle società attuali. In un contesto globale sempre più ibrido e multiculturale, le politiche di negoziazione delle identità culturali acquisiscono un grado di importanza centrale nella definizione del pluralismo delle nostre società – e di conseguenza garantire diritti culturali rappresenta una delle importanti precondizioni per il godimento degli altri diritti umani. Inoltre, guardando ai contesti eterogenei delle società attuali, i diritti culturali, pur nascendo spesso all'interno di confini nazionali, comportano un ordine di pretese che diviene transnazionale, che perciò può essere comprensibile solo in una prospettiva più universalistica delle qualità morali degli esseri umani. Gli esseri umani sono creature ontologicamente vulnerabili e insicure, che hanno però la capacità di saper articolare i loro bisogni e i loro interessi. Per potersi difendere dall'incertezza della vita di tutti i giorni, essi dunque devono costruire istituzioni sociali e culturali. Ne consegue che avere un diritto culturale a parlare una lingua o ad avere una religione costituisce un diritto basilare nell'ottica del godimento del *diritto fondamentale ad avere diritti*, che altrimenti rimarrebbe un diritto generico. D'altra parte, però, gli stessi diritti culturali possono generare relazioni scomode e restringenti rispetto alle varie identità che un individuo potrebbe avere, conseguenza del fatto che quell'individuo può

---

\* [Traduzione dall'inglese di Antonio Carnevale].

essere affiliato distintamente a comunità locali di appartenenza, oppure a stati nazionali, o ancora a movimenti sociali transnazionali. Con la globalizzazione e con il proliferare di comunità diasporiche i diritti culturali sono divenuti sempre più incerti e oggetto di contese. Perciò garantire diritti culturali in maniera universale è cosa profondamente problematica: è difficile giustificarli senza fare a meno di confrontarsi con la questione del relativismo culturale; ed è altrettanto difficile individuarne le modalità tramite cui poterli rendere attuabili (*enforced*).

Nel primo senso, i diritti culturali interpretati unicamente in chiave di antropologia culturale hanno promosso un certo relativismo culturale, che ha condotto a ciò che in questo contributo chiamo “*disinteresse epistemologico*”: dal momento che il relativismo antropologico non consente di sostanziare una qualsiasi forma di giudizio politico e giuridico, finisce che un disinteresse epistemologico vada a prendere il posto della disaffezione nella politica come nell’etica. Nel secondo senso, i diritti culturali sono di difficile applicazione anche perché le istituzioni politiche (gli stati) preposte alla protezione e alla difesa della qualità umane fondamentali, spesso si tramutano esse stesse in strumenti di violenza e abuso. Questo limite avvicina ancora di più i diritti culturali ai diritti umani, visto che, come dimostrato da Thomas Pogge, la negazione di diritti umani frequentemente proviene dal fallimento degli stati, o da stati che non riescono o non vogliono proteggere i loro cittadini<sup>1</sup>.

In questo scritto vorrei suggerire una strada diversa. Tramite le nozioni di vulnerabilità umana e di riconoscimento critico, intese quali strutture attraverso cui attuare i diritti umani, è possibile percorrere una via alternativa, quella cioè secondo cui esiste una vulnerabilità umana che funge da paradigma ontologico e tramite cui si può sviluppare una difesa universale dei diritti umani centrata anche sul ruolo dei diritti culturali. Quando io riconosco l’altro, questo riconoscimento implica prima di

---

1. T. POGGE, *World Poverty and Human Rights*, Polity Press, Cambridge 2002.

tutto il riconoscere la comune e mutua vulnerabilità che lega me all'altro, ed è questo riconoscimento che ci dischiude nuove possibilità di solidarietà sociale.

Il paradosso della globalizzazione consiste in questo: con il diventare più poroso degli stati e la sovranità più problematica, l'identità etnica e culturale assume maggiore significato nei criteri che definiscono la richiesta di comune appartenenza. L'aumento del numero di comunità minoritarie, diasporiche e transnazionali ha sollevato nuove questioni sull'appartenenza politica e culturale, questioni per le quali la cittadinanza nazionale non offre più soluzioni puntuali e adeguate. Con il diventare eterogenei degli stati-nazioni, pressati dalle migrazioni globali e dalla deregolamentazione del mercato del lavoro, un sempre maggior numero di comunità trovano una propria collocazione come minoranze all'interno degli stati; questo va a minare, direttamente o indirettamente, l'egemonia delle culture e delle élite tradizionali. Le tradizionali componenti dell'appartenenza politica – ad esempio la classe sociale, l'inquadramento professionale, l'appartenenza sindacale – sembrano contare sempre meno, a tutto vantaggio di nuove ed emergenti configurazioni del bisogno di appartenenza politica, declinate in termini etnici, religiosi, o in altre forme culturali. Creare, far valere e difendere l'identità culturale diviene dunque caratteristica di sempre maggiore preminenza nelle politiche secolari contemporanee, soprattutto in un tempo come il nostro in cui il senso religioso della formazione dell'identità è tornato ad avere una funzione assertiva forte.

Mentre le politiche moderne si basavano sul secolarismo e sulla cittadinanza nazionale, nella nostra condizione post- e trans-nazionale la religione è venuta in maniera crescente a costituirsi come pietra angolare dell'identità culturale, soprattutto nelle comunità minoritarie. Ciò che è avvenuto nelle società post-comuniste illustra molto bene la difficoltà storica di sopprimere le identità culturali e religiose in nome di politiche secolariste. Nell'Unione Sovietica lo stato aveva tentato di contrastare le identità nazionali e l'affiliazione religiosa, incentivan-

do l'appartenenza al partito politico come la forma principale di inserimento dell'individuo nella società. Le guerre etniche post-comuniste hanno tuttavia dimostrato come l'imposizione di simili etichette politiche non funzioni (a conferma di ciò, vi è anche il fatto che nell'Unione Sovietica di Stalin la classe e la cittadinanza erano profondamente segnate da forme culturali di esclusione<sup>2</sup>). Per contrasto, nelle democrazie liberali l'identità religiosa e culturale è considerata come un genere di appartenenza che mette al centro della relazione con le istituzioni una preferenza personale, che non ha dunque molta dignità pubblica. Come è ovvio, ci sono varianti significative all'interno del modello occidentale. Ad esempio, nella tradizione repubblicana francese la *laïcité* è caratteristica dell'arena pubblica intesa come spazio secolare all'interno del quale i cittadini possono godere della loro libertà, mentre il sistema educativo nazionale ha il compito di garantire che le differenze culturali rimangano irrilevanti ai fini della partecipazione nella sfera pubblica. Società multiculturali come gli Stati Uniti, l'Australia o la Nuova Zelanda si sono caratterizzate anche per la separazione della chiesa dallo stato, ma in questi casi a provvedere al collante sociale è stato più il patriottismo che la secolarità repubblicana: è il sentimento di appartenenza nazionale a tenere legate le differenti comunità e ad assicurare il benessere comune.

Migrazioni globali, ibridismo culturale e movimenti sociali transnazionali stanno producendo una serie di contraddizioni tra l'appartenenza a un'entità territoriale specifica (cittadinanza nazionale), le nuove identità transnazionali e i diritti umani. Chiare illustrazioni di queste contraddizioni possono essere considerate sia le comunità minoritarie musulmane nei paesi occidentali, sia molte comunità diasporiche presenti nelle società asiatiche (soprattutto cinesi). Gli scienziati sociali hanno spiegato questi dilemmi politici globali attraverso una varietà di teorie che hanno tentato di fornire nuove definizioni all'appar-

---

2. Cfr. G. ALEXOPOULOS, *Stalin's Outcasts: Aliens, Citizens, and the Soviet State, 1926-1936*, Cornell University Press, Ithaca 2003.

tenenza politica, puntando a nozioni flessibili di cittadinanza transnazionale e post-nazionale<sup>3</sup>. Il punto però è che, a scapito di coloro che ne hanno sostenuto una versione flessibile, la cittadinanza continua a essere ostinatamente legata agli stati-nazione anziché alle istituzioni transnazionali.

Inoltre: questa situazione è davvero nuova? Storicamente gli imperi avevano conosciuto, al loro interno, popolazioni molto diverse che ne abitavano il territorio, tanto che ci sono stati momenti in cui anche negli imperi si sono avute alcune concessioni che hanno favorito un maggiore riconoscimento del pluralismo religioso, culturale e giuridico. L'Impero ottomano, per fare solo un esempio, si fondava sul pluralismo giuridico in base al quale ogni comunità (o *millet*) aveva proprie regole, consentendo così l'amministrazione comune e la burocrazia; e poiché le élite erano reclutate da una varietà di gruppi sociali provenienti da tutto l'impero (il cosiddetto sistema *devshirne*), le posizioni di potere rimanevano relativamente aperte. Con la modernità ciò non è più pensabile. La cittadinanza nazionale (che racchiude in sé anche una serie di diritti circoscritti territorialmente) è in crisi. Processi di democratizzazione, nuove aspettative nascenti e movimenti sociali transnazionali hanno incoraggiato le persone a esprimere e articolare i loro diritti. L'esito di tutto ciò è stato che sistemi sociali composti – come quello del *millet* – che però facevano propria un'idea passiva di soggetto politico, non sono risultati più adeguati. Sebbene molti teorici delle scienze sociali sostengano che il “dialogo sui diritti” sia un discorso da criticare, perché inflaziona le aspettative e porta a conseguenze negative, a mio parere esso rappresenta una inevitabile conseguenza dei processi di democratizzazione – nonostante il fatto che molte società mostrino ancora difficoltà a riconoscere que-

---

3. Cfr. G. ONG, *Flexible Citizenship: The Cultural Logics of Transnationality*, Duke University Press, Durham 1999; ID., *Citizenship*, in D. NUGENT, J. VINCENT (a cura di), *A Companion to the Anthropology of Politics*, Blackwell, Oxford 2004, pp. 55-68.

sta complessità politica e siano riluttanti ad accordare anche solo la doppia cittadinanza.

Coloro che criticano le politiche che riconoscono molteplicità all'identità si sono spesso accaniti contro le strategie educative che hanno accolto la sfida della diversità tramite programmi educativi multiculturali. Secondo Nathan Glazer<sup>4</sup>, ciò che è preoccupante nell'educazione multiculturale degli Stati Uniti è che questa possa sovvertire verità storiche e finire col minare le basi stesse dell'unità nazionale, producendo una "balcanizzazione" della struttura repubblicana del paese. Glazer, e altri come lui, credono che l'americanizzazione sia invece un processo a priori privo di problematicità, visto che esso conduce all'assimilazione finale delle minoranze etniche, le quali, beneficiando di vantaggi per questa loro assimilazione, contribuiscono con le loro azioni all'aumento della prosperità economica generale. Le migrazioni possono perciò portare anche al risultato di un *melting pot* ("crogiolo") oppure di una *salad bowl* ("insalata mista") di diversità etnica, ma il modello basilare, capace di condurre verso una assimilazione di successo, rimane quello di migranti che partecipano al sogno americano di mobilità sociale e prosperità. Secondo Glazer, questo ottimismo iniziale è stato rotto allorché la comunità afro-americana con le sue rivendicazioni culturali ne ha segnato la fine attorno al 1970. In seguito, l'attacco alle Twin Towers (9/11) e gli attentati di Londra (7/7) hanno ulteriormente cambiato la variabilità del multiculturalismo liberale<sup>5</sup>.

All'opposto della visione di Glazer, ci si può sforzare di comprendere i diritti umani alla luce di una mutata interpreta-

---

4. N. GLAZER, *We Are All Multiculturalists Now*, Harvard University Press, Cambridge 1997; ID., *Dual Citizenship as a Challenge to Sovereignty*, in J.D. MONTGOMERY, N. GLAZER (a cura di), *Sovereignty under Challenge. How Governments Respond*, Transaction Books, New Brunswick 2002, pp. 33-54.

5. C. JOPPKE, "The Retreat of Multiculturalism in the Liberal State: Theory and Policy", in *British Journal of Sociology*, vol. 55, n. 2, 2004, pp. 237-257.

zione dello spazio politico all'interno del quale sorge l'identità culturale. La cittadinanza nazionale si basa sull'idea di un diritto a contribuire partecipativamente alla vita della comunità politica, mentre quest'ultima esercita la propria sovranità su una parte di territorio determinata da confini. Nella famosa definizione dello stato moderno data da Max Weber, lo stato esercita il monopolio della forza sopra un dato territorio e cerca di monopolizzare anche il grado di attaccamento dei soggetti sottoposti. Al contrario, i diritti umani sono diritti goduti dagli esseri umani *in quanto* appartenenti ad una comunità umana mondiale, sono diritti senza territori, di una comunità la cui sovranità fragile e frammentata si esprime attraverso agenzie di giustizia internazionale, come ad esempio le corti internazionali. I diritti culturali sono perciò fondamentali per i diritti umani per varie ragioni: perché sono attenti a questioni connesse all'identità personale e ai diritti delle minoranze; perché mediano tra la specificità nazionale dei diritti di cittadinanza e la titolarità legale di diritti universali; perché danno significato alla relazione posta tra la vulnerabilità ontologica degli esseri umani e la natura precaria delle istituzioni che essi costruiscono. Per questo, popolazioni e individui che sono sforniti di diritti culturali si trovano in una condizione di maggiore vulnerabilità. Ed è per lo stesso motivo che nella Dichiarazione universale dei diritti umani si trovano articoli che ne riconoscono la generale importanza: l'articolo 15 (*ogni individuo ha diritto a una cittadinanza*), l'articolo 19 (*ogni individuo ha diritto alle libertà di opinione e di espressione*), l'articolo 27 (*ogni individuo ha diritto di prendere parte liberamente alla vita culturale della comunità*). Se l'art. 19 è stata la chiave che ha permesso di difendere la libertà di espressione intellettuale, artistica e culturale in regimi repressivi, gli artt. 15 e 27 si rivolgono a questioni implicanti l'identità e la dignità umana.

Rafforzare questi diritti vuol dire fare propria l'assunzione che per godere di un diritto una persona deve essere un agente autonomo, consapevole, razionale, capace di interazione comunicativa. I soggetti umani hanno la capacità di comprendere e

articolare i propri interessi. In quanto membri della comunità umana, essi sono contemporaneamente membri di specifiche comunità linguistiche. Il diritto culturale fondamentale può essere a ragione ritenuto il diritto a potere parlare una lingua. Questa constatazione può apparire alquanto scontata o ovvia, ma in un mondo in cui molte lingue stanno sparendo, molte comunità si trovano nella particolare situazione politica che il loro linguaggio non ha valenza per propositi ufficiali. Senza un linguaggio riconosciuto, essi sono cittadini di seconda classe all'interno di comunità linguistiche costruite da qualcun altro.

I diritti linguistici sono dunque alla base di quella che potremmo chiamare la *cittadinanza culturale*. Interpretata superficialmente, la cittadinanza culturale sembra implicare il conferimento e la presa di coscienza della capacità di poter partecipare effettivamente, creativamente e con successo alla vita culturale nazionale. Questo significa avere accesso alle istituzioni del sistema educativo, garantirsi l'appropriazione di una lingua *vitale* (*living*), avere l'effettiva padronanza di un'identità culturale ottenuta grazie alla cittadinanza nazionale e poter trasferire alle future generazioni la ricchezza del patrimonio culturale nazionale<sup>6</sup>. Eppure, la cittadinanza culturale non è costruita facile da realizzare nelle società contemporanee; troppo faticoso, infatti, risulta il compito di definire cosa costituisca *il* patrimonio culturale nazionale. Se si pensa al Regno Unito, la cultura nazionale *british* storicamente è stata assai divisa al proprio interno, frammentata dalla presenza di differenti classi sociali, dialetti, regioni e religioni, mentre la devoluzione politica del Regno Unito ha creato nuove opportunità affinché queste differenze storiche potessero venire fuori. Per questo la "britannicità", oggi, non può più integrare in maniera adeguata la cultura inglese, gallese, scozzese, nord irlandese in un singolo e più o meno omogeneo sistema politico. Anche negli Stati Uniti il patriottismo non

---

6. B.S. TURNER, *Outline of a General Theory of Cultural Citizenship*, in N. STEVENSON (a cura di), *Culture and Citizenship*, Sage, London 2001, pp. 11-32.

ha potuto completamente assimilare nella comunità nazionale ogni identità culturale del mosaico dei gruppi dei migranti. In questo senso, gli USA offrono un caleidoscopio di culture tenute assieme parzialmente attraverso il populismo patriottico, la cultura di massa, la religione e la Costituzione. Ad esempio, le divisioni di religione che distinguono cattolici, protestanti ed ebrei sono state storicamente superate dall'etichetta del patriottismo americano, che le ha coperte aiutando a integrare nuovi migranti in una società più ampia.

Attualmente, l'identità nazionale deve essere per forza di cose un prodotto di contesti sempre più frammentati da processi della globalizzazione. Nella tradizione sociologica moderna, il processo di costruzione della cittadinanza è stato visto come un processo necessariamente parallelo alla formazione di una cultura nazionale. La creazione (in termini giuridici, politici e sociali) di istituzioni nazionali ha significato perciò la costruzione di una struttura di appartenenza nazionale all'interno della cornice dello stato-nazione – un processo che ha dominato le politiche domestiche in Europa e in Nord America dalla fine del XVIII e per tutto il XIX secolo – e per questa via la produzione nazionale di appartenenza ha posto le basi per la creazione di una *personalità tipica* del carattere nazionale, transcendendo le identità indigene e locali. Come si può capire, la cittadinanza culturale ha costituito per molto tempo l'impalcatura istituzionale all'interno della quale si è espresso il carattere nazionale. Con l'avvento dei nazionalismi, la cittadinanza urbana è divenuta sempre più collegata a istanze nazionalistiche forti, che hanno cercato con maggiore vigore una coerenza identitaria domestica, organizzando, simultaneamente, un immaginario negativo contro quelli che stavano all'esterno della propria identità. Non necessariamente il nazionalismo deve essere pensato come una forma politica illiberale e intollerante, anche se è assolutamente vero che nel corso del XVIII e XIX secolo esso raggiunse una visione imperiale che alla fine lo portò ad abbracciare ideologie razziali che hanno giustificato l'uso della supremazia militare per la subordinazione di intere popolazioni.

Se in passato i diritti culturali erano un aspetto legato alla costruzione della nazione e dell'egemonia delle sue élite, la frammentazione delle culture moderne e la crescente ibridità delle tradizioni nazionali hanno però incoraggiato il relativismo culturale e la svolta postmoderna che ormai anima gli intellettuali, tanto che negli ambienti intellettuali è sempre più difficile trovare qualcuno che difenda un'idea universalistica dei diritti culturali. Anche il multiculturalismo è servito solo a rinforzare un relativismo antropologico, creando una certa riluttanza a usare approcci prescrittivi nei confronti delle culture, delle tradizioni e del processo di civiltà in generale. Difatti, la "cultura" nelle teorie antropologiche contemporanee è spesso rigettata e rifiutata in quanto concezione reificata, costruito essenzialistico che non può descrivere nella specifico le pratiche culturali. Mentre la cittadinanza nazionale classica presupponeva idealmente (ma non necessariamente anche empiricamente) una cultura e un linguaggio condivisi, spesso irrobustiti da una religione comune e accompagnati da forti istituzioni educative e pedagogiche che avevano la funzione di consolidamento della tradizione comune, nelle società attuali la frammentazione e la commercializzazione delle culture hanno sollevato numerosi dubbi sull'effettività di una reale e condivisa cultura nazionale. Per alcuni critici, la cultura oggi non è altro che intrattenimento, e questo implicitamente determina uno sradicamento delle componenti dell'autenticità e del localismo. La "McDonaldizzazione" ha condotto al risultato di ciò che è stato chiamato *globalization of nothing*<sup>7</sup>, una standardizzazione attraverso pratiche commerciali che ha prodotto un effetto di sommersione delle tradizioni indigene e ha confuso i sapori dei degustatori di autenticità.

---

7. G. RITZER, *Globalization of Nothing*, Sage, London 2003.

## 2. *Disinteresse epistemologico e vulnerabilità*

Per quale motivo soffermarsi sul problema dei diritti culturali *nazionali* in uno scritto che punta a mettere in rilievo l'importanza *globale* della cultura nei diritti umani universali? Nella prima parte di questo mio contributo mi sono occupato di delineare le specifiche difficoltà di considerare i diritti culturali, sia come particolari diritti componenti dei diritti umani, sia come diritti interni alla struttura degli stati-nazione. L'ideale che esistano diritti culturali validi a livello globale e transculturale pare quantomeno problematico. I diritti culturali devono sottostare alle critiche che normalmente vengono indirizzate nei confronti di tutti i diritti umani. Per prima cosa, vi sono questioni giurisprudenziali. Per esempio essi soffrono di una mancanza di *correlatività* diritti/doveri: quali sono i doveri correlati ai diritti alla cultura? Vi sono poi anche una serie di questioni giusfilosofiche rispetto a problemi di pluralismo giuridico. I diritti culturali di gruppi minoritari possono essere riconosciuti senza che questo metta a rischio la sovranità dello stato e il controllo che il singolo sistema legale deve assicurare? Possono gli ordinamenti giuridici, che fungono da sistemi legali, continuare a fare giustizia, sia nei confronti delle comunità dominanti sia nei confronti delle comunità subordinate, senza creare conflitti e contraddizioni? Infine, le assunzioni individualistiche fatte dalle nozioni occidentali di diritti culturali e il problema endemico del relativismo culturale sollevano questioni antropologiche. I diritti culturali, così come espresso ad esempio nell'art. 19 della Dichiarazione, sono storicamente emersi grazie alle lotte di artisti e scrittori che volevano essere liberi di pubblicare le loro opere criticando forme coercitive di potere. Erano stati intesi per proteggere intellettuali scomodi (come ad esempio Václav Havel) dalla persecuzione e dalla soppressione politica – è il caso dell'Unione Sovietica e dello stalinismo, ma anche del McCarthyismo e di altri fondamentalismi. Sono dell'idea che oggi i diritti culturali riguardino non più la difesa di libertà politiche

lascito della guerra fredda, ma questioni più profonde di identità e dignità umana.

Gli antropologi criticano l'idea di diritti culturali, sostenendo che aprono a un genere di legislazione che tende a *essenzializzare* le culture, rendendole all'apparenza costrutti troppo fissi e poco permeabili. L'essenzialismo maschererebbe il fatto che le culture sono sempre costruzioni in divenire. Di conseguenza, l'antropologia critica ha interpretato la nozione di diritti culturali come l'imposizione imperialistica di una concezione organica di cultura sopra gruppi che al contrario hanno culture e identità fluide. Ciò che non verrebbe preso in considerazione è la plasticità del costrutto culturale, mentre l'istituzione di "diritti culturali", secondo questi antropologi, sarebbe da condannare perché prettamente occidentale, individualistica e imperialistica. Essi sostengono, per fare un esempio, che le società aborigene sono state sconfitte militarmente per mano delle potenze coloniali e che il discorso dei diritti culturali, in realtà, non è che uno strumento di assimilazione culturale, inutile quindi per risolvere conflitti importanti come l'accesso alle risorse naturali fondamentali per il sostentamento, questioni che invece riguardano accezioni diverse di diritti, come il diritto alla terra. Al posto di riconoscere la vitalità resiliente delle pratiche culturali aborigene, il "culturale" dei diritti culturali riduce la società aborigena a una sorta di sito turistico o di museo antropologico.

Per dare l'idea del tipo di nesso tra 'cultura' e 'diritti' creatosi in ambito antropologico, vorrei qui richiamare un recente contributo di Heather Montgomery nel quale egli discute e analizza il caso della prostituzione infantile in Thailandia<sup>8</sup>. Egli sostiene che l'"infanzia" è una categoria occidentale e che in Thailandia, invece, i bambini vengono già impiegati in

---

8. H. MONTGOMERY, *Imposing Rights? A Case Study of Child Prostitution in Thailand*, in J.K. COWAN, M.B. DEMBOUR, R.A. WILSON (a cura di), *Culture and Rights: Anthropological Perspectives*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, pp. 80-101.

ruoli economici e lavori che da noi spettano agli adulti. Perciò questi soggetti non possono essere semplicemente classificati come *bambini*, secondo la Convenzione sui Diritti per l'Infanzia (1989). Nella Thailandia rurale la povertà costringe le famiglie a dipendere dai proventi generati dalla prostituzione infantile. Poiché i genitori mandano i loro figli a prostituirsi per fornire aiuto alla famiglia, i diritti umani occidentali con il loro intervento vorrebbero infilare una zeppa tra genitori e figli, distruggendo così intere economie famigliari e facendo sprofondare l'unità domestica in un maggiore grado di povertà. Stando a ciò che sostiene Montgomery, noi certo dobbiamo disapprovare il turismo sessuale, ma le nostre categorie culturali (livello di età, grado di responsabilità e considerazioni sulle pratiche sessuali) non dovrebbero essere imposte ad altre culture. Questa forma di relativismo culturale impedisce di prendere decisioni politiche di intervento "dall'esterno", anche perché questo genere di intervento porterebbe alla distruzione di micro-economie dalle quali molti individui dipendono; in questo senso si sceglie implicitamente di criticare le assunzioni culturalistiche occidentali piuttosto che impegnarsi in una critica delle pratiche, credenze, istituzioni locali. Considero questa un'indagine antropologica che si muove sulla base di politiche accademiche spinte da *disinteresse epistemologico*: un interesse che con la sua apparente neutralità non fa che lasciare il mondo così com'è<sup>9</sup>.

Al contrario, sostengo l'opportunità di un reciproco puntellarsi e fondarsi dei diritti umani, di far forza su qualcosa di comune che, pur riconoscendo la forza dell'argomento del relativismo culturale, faccia valere anche la tesi dell'esistenza di un'ontologia minimalista: siamo tutte creature indifese, esposte e dunque *vulnerabili*. Il criticismo antropologico di questo genere di argomentazione starebbe nel fatto che la "vulnerabilità" è in effetti culturalmente variabile, non tanto però da poter essere impiegata, per esempio, per insinuare che i bambini delle

---

9. B.S. TURNER, *Vulnerability and Human Rights*, Pennsylvania State University Press, University Park 2006, soprattutto pp. 52 e ss.

società occidentali siano vulnerabili diversamente da come lo sono i bambini delle zone rurali della Thailandia. La vulnerabilità, perciò, può essere definita in maniera elementare o minimalista. Per tornare alla questione culturale della vulnerabilità dei bambini, se da una parte si può sostenere che essi in Thailandia non siano considerati “bambini” – pretesa davanti alla quale nutro dei dubbi – dall’altra si dovrebbe certamente accettare che esistono gruppi di individui di giovane età che sono vulnerabili e che per questo richiedono forme di protezione e di rispetto.

La tesi della vulnerabilità intende dimostrare che noi siamo creature che possiedono forme di riguardo nei confronti degli altri esseri umani, perché con essi noi condividiamo una comune apertura ontologica. La vulnerabilità presume la possibilità di una reciproca comprensione solidale. Questo tipo di risposta emotiva, tuttavia, è possibile solo perché essa è preceduta da un atto di riconoscimento. La teoria dei diritti umani, a questo proposito, potrebbe ricevere notevoli benefici, se solo provasse a incorporare un’etica del riconoscimento come quella proposta da G.W.F. Hegel, secondo la quale una relazione etica può esistere solo lì dove è preceduta da un atto prioritario di mutuo riconoscimento<sup>10</sup>. Questo si basa sul principio intersoggettivo secondo cui ogni mutuo riconoscimento deve presupporre la libertà degli individui di entrare dentro relazioni etiche. Se un individuo cerca anche parzialmente di imporre un riconoscimento a un altro individuo o di ordinarlielo, allora al posto della libertà avremo solo dominazione. Di conseguenza, gli individui non possono essere adeguatamente riconosciuti come soggetti sociali, sottoposti in maniera condivisa e paritaria a obblighi morali e giuridici, se non sono riconosciuti prima come esseri umani.

---

10. R.R. WILLIAMS, *Hegel's Ethics of Recognition*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1997.

### 3. *Nuove dialettiche e teoria critica del riconoscimento*

L'attenzione, il rispetto per le altre persone e per le loro culture non possono radicarsi senza riconoscerne prima il valore del loro essere umani. Questo è un presupposto e una pretesa imprescindibilmente parte di una teorizzazione dell'etica del riconoscimento, come ci ha insegnato la relazione hegeliana del servo-signore. Richiamandola brevemente, secondo Hegel il signore non può ricevere riconoscimento dal servo, poiché il servo non è nella posizione di poter offrire liberamente riconoscimento al signore; a sua volta, il signore però non può neanche riconoscere il servo, perché ai suoi occhi il servo appare come un mero possesso. Al contrario l'amore è il sentimento ideale del riconoscimento: due individui, reciprocamente attratti e liberi di scegliersi, offrono l'uno a l'altro una perfetta configurazione di riconoscimento. Questo rapporto dialettico del riconoscimento hegeliano non è valido solo individualisticamente, poiché lo stesso tipo di ragionamento può essere applicato al riconoscimento tra diverse comunità. La tesi hegeliana è dunque sociologicamente qualificante nel senso che essa costituisce una presa d'atto del fatto che il potere e le forme di disuguaglianza agiscono come elementi costrittivi nei confronti dell'etica riconoscitiva. Un riconoscimento mutuo e libero è una condizione che si deve esigere, se si vogliono riconoscere gli individui quali agenti morali. È vero che i diritti, così come storicamente li abbiamo conosciuti, presuppongono anche essi l'essere libero, autonomo e auto-consapevole dell'agente morale, ma questo poi non serve se i diritti sono calati in circostanze di vita piene di situazioni di disuguaglianza. La relazione suggerisce che né il signore né tantomeno il servo possono giungere da loro stessi a riconoscersi reciprocamente e intersoggettivamente, ma che per farlo occorre una qualche forma di accordo sulla tipologia di uguaglianza sociale necessaria al loro riconoscersi, senza la quale non può esserci una comunità etica e senza la quale un qualsiasi sistema di diritti e di obbligazioni non può funzionare da solo. Nancy Fraser ha sostenuto una tesi simile,

allorché in passato ha criticato la separazione che si è venuta a creare tra le teorie sociali dell'egualitarismo e gli impegni filosofici all'etica del riconoscimento, difendendo la tesi secondo cui la redistribuzione delle risorse è invece una condizione del riconoscimento<sup>11</sup>. Molti studiosi hanno fatto appello all'etica del riconoscimento come punto di riferimento per il godimento di diritti in società multiculturali<sup>12</sup>. Senza il riconoscimento di diritti per le minoranze, nessun modello democratico e liberale di società può funzionare, ma per far sì che il riconoscimento si attualizzi servono alcune correzioni materiali e legali che vadano a pareggiare ed equilibrare le relazioni tra gruppi dominanti e minoranze. Ciò risulta essere inoltre fondamentale anche per le popolazioni indigene, che così andrebbero a ridefinire le strategie attraverso cui ottenere riconoscimento sociale e inclusione nelle moderne società – e non penso qui solamente ai casi del Nord America e dell'Australia; la complessità del riconoscimento offerto alle culture indigene è una questione che tocca ad esempio anche il Giappone dove, data l'enfasi posta sull'omogeneità nazionale, gruppi come gli Ainu o i burakumin, assieme a cinesi, coreani, ai figli degli immigrati nikkeijin e agli abitanti di Okinawa, incontrano difficoltà nel vedersi assicurati alcuni diritti.

Ci devono essere canali aperti di comunicazione tra i gruppi dominanti presenti nella società che ospita (il signore) e i gruppi minoritari subordinati (il servo), perché possa emergere un riconoscimento reciproco. Riconoscere i diritti delle minoranze deve costituire il primo passo verso il consolidamento di una struttura allargata di diritti. Questa nozione critica può essere modellata sulla teoria comunicativa con cui Jürgen Habermas

---

11. N. FRASER, *Giustizia sociale nell'era della politica dell'identità: redistribuzione, riconoscimento e partecipazione*, in N. FRASER, A. HONNETH, *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politica*, Meltemi, Roma 2007, pp. 15-133.

12. C. TAYLOR, *La politica del riconoscimento*, in J. HABERMAS, C. TAYLOR, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Milano, Feltrinelli 1999, pp. 9-62.

ha teorizzato la democrazia e l'ordine normativo<sup>13</sup>. Al posto di una situazione linguistica ideale deve aver luogo un riconoscimento dialogico interagito che segua una serie di regole procedurali: la comunicazione non deve essere sistematicamente o gravemente distorta da un'ideologia; i parlanti devono avere opportunità sufficientemente paritarie di partecipazione; non ci deve essere alcuna chiusura arbitraria alle possibilità di comunicazione; infine, non vi deve essere un predominio sistematico della comunicazione sopra i parlanti.

I diritti culturali offrono un'opportunità di dialogo senza limiti tra i gruppi dominanti e le minoranze – ma anche aggiungerei tra gli antropologi e i loro “soggetti”. Quest'idea è largamente acquisita nella letteratura sui diritti umani<sup>14</sup>, ma qui vorrei provare a inserirla in un quadro teorico più complesso attraverso una teoria *critica* del riconoscimento. Nell'etica del riconoscimento, il riconoscimento dell'altro non è tutto, non è cioè condizione sufficiente. Ci devono essere mutue opportunità di riflessione e dialogo, e un mutuo riconoscimento deve anche essere in grado di far proprio e accettare un reciproco criticismo delle parti che si relazionano. Sebbene il riconoscimento implichi il riconoscimento dell'altro, esso non necessariamente richiede il dover accettare i riferimenti valoriali dell'altro e il suo stile di vita *in toto*. Il mutuo riconoscimento può aver luogo senza raggiungere un consenso complessivo, purché ci siano fiducia e buona volontà. Si potrebbe immaginare un dialogo ecumenico tra comunità cristiane e musulmane che sia basato sul mutuo riconoscimento come lo intendo qui, dove non manchino fiducia e rispetto. Tale riconoscimento non implica affatto che si debbano accettare le rispettive teologie; si trat-

---

13. J. HABERMAS, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Guerini e Associati, Milano 1996. Si veda inoltre: M. DEFLEM, *Habermas, Modernity, and Law*, Sage, London 1996.

14. M. DEVEAUX, *Cultural Pluralism and Dilemmas of Justice*, Cornell University Press, Ithaca 2000.

ta, al contrario, di avviare un dialogo profondamente critico: i musulmani, per esempio, potrebbero sostenere che il trinitarismo cristiano sia incompatibile con una teologia monoteistica, mentre i cristiani a loro volta potrebbero replicare che alla teologia musulmana manca il senso di una effettiva e praticabile autonomia personale. Secondo le regole procedurali della razionalità comunicativa habermasiana, questi dibattiti ideologici potrebbero non vedere una soluzione, almeno nel breve termine, ma per il riconoscimento non per forza dobbiamo giungere a una riconciliazione tra i differenti punti di vista. Piuttosto il dibattito va immaginato come una procedura lunga e prolissa, caustica. Riconoscere significa che noi rispettiamo l'argomentazione dell'altro e, dove ciò è possibile, ne accettiamo la forza intellettuale. Non significa che noi dobbiamo essere d'accordo. E ancora: ci potrebbe essere anche il caso che alcuni cristiani – per esempio i sostenitori di una tesi unitarista – possano trovarsi d'accordo con i musulmani quando sostengono che il trinitarismo non è *strictu sensu* compatibile con il monoteismo; come invece può darsi il caso che alcuni musulmani, come quelli appartenenti alla scuola teologica comunemente nota come Mu'tazila, potrebbero concordare con alcuni cristiani sul fatto che il libero volere dell'uomo è un'ipotesi teorica poco sostenibile in un credo impegnato in un monoteismo severo.

Quest'esempio suggerisce come la teoria critica del riconoscimento riesca nell'intento di fornire uno strumento di espressione ai dibattiti e alle contraddizioni interne delle culture – sia quelle a cui apparteniamo, sia culture altre – ma al tempo stesso non manca di conservare un certo scetticismo nei confronti di quelle tipologie di argomentazioni e convinzioni che si basano su assunti fideistici, a prescindere che appartengano a questo o a quel versante delle parti in dialogo. Il riconoscimento, oltre il dialogo, consente un criticismo reciproco: essere scettici rispetto sia ai propri argomenti, sia alla posizione dell'altro, avere dunque la possibilità di poter fallire nel raggiungimento di un accordo, ma non per questo fermarsi, ma anzi proseguire nel dibattito per arrivare a prendere una decisione. In questo

senso, la teoria critica del riconoscimento diventa dialogo critico *interculturale* e le parti in relazione non solo argomentano su se stesse, ma essenzialmente esercitano il potere di giudizio critico le une nei confronti delle altre. È nel ruolo che il giudizio critico gioca all'interno dell'impianto dialettico che una teoria del riconoscimento riesce a distinguersi sia dal relativismo descrittivo antropologico, sia dal disinteresse epistemologico. Queste ultime, infatti, non ammettono nessun tipo di giudizio, o al massimo si pongono nella posizione del prendere atto e ammettere che gruppi di maggioranza e gruppi minoritari vivono in differenti culture e secondo differenti assunzioni.

Vi sono ancora due ulteriori aspetti della teoria critica del riconoscimento che meritano di essere menzionati. Il ruolo del giudizio critico nella dialettica del riconoscimento richiama l'argomento pragmatista (Rorty) secondo cui è impossibile poter pervenire a un dato ultimo dell'intelletto che ci rappresenti complessivamente il senso delle cose, e che dunque dovremmo tenere sempre presente l'impossibilità di avere accesso a un *vocabolario finale*<sup>15</sup>. Un processo di mutuo riconoscimento e di reciproco dibattito critico tra culture probabilmente riuscirebbe meglio a rendersi pragmatico, a radicarsi nella costruzione relazionale delle identità culturali, se si accettasse l'assunto che non esistono conclusioni e non ci sono arbitri finali – e che ogni giudizio emesso non è che un tentativo aperto a possibili revisioni. Questo non vuol dire che i disaccordi tra i gruppi devono per forza essere permanenti. Qui entra in gioco il secondo aspetto importante da ricordare del riconoscimento. È chiaro che la mancanza di un vocabolario finale e l'impossibilità di mantenere un disaccordo permanente costituiscono una prova di forza contro l'appartenenza sociale a singoli gruppi, ma se pensiamo che l'alternativa a ciò è costituita da una società composta da soggetti chiusi ed emarginati dall'interesse collettivo, tra i quali, per usare un'espressione di Leibniz, non

---

15. R. RORTY, *La filosofia dopo la filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1989.

c'è nessun *commercio di luce*, allora saremo forse più persuasi a pensare che esista un minimalismo ontologico. Nelle società culturalmente diversificate la fiducia è difficile da raggiungere, perché vi sono importanti differenze relative agli interessi, ai fini sociali fondamentali, oltre che ai valori e alle credenze sociali. Senza un riconoscimento critico e interculturale, i gruppi sociali impiegheranno strategie di chiusura sociale per assicurarsi, contro gli esterni visti come oppositori, vantaggi rispetto alle risorse. Più aumentano le condizioni sfavorevoli, più è forte l'incentivo per i gruppi deboli a non interagire con i gruppi dominanti. Più è profondo il disagio, più è bassa la probabilità che i gruppi marginali possano rispondere positivamente alla motivazione normativa (cioè non-strumentale) a confrontarsi alle norme sociali esistenti, rimanendo dentro comunità isolate, frammentate, impaurite e molto probabilmente ostili, che vivono in uno spazio sociale di separazione ed emarginazione. Tutto ciò è visibile a Londra come a Sidney. Se la comunità bangladese di Londra, che non ha contatti con il resto della città, ci fa pensare a una comunità quasi ermeticamente chiusa rispetto a ogni altra influenza culturale esterna, le recenti rivolte razziali sulle spiagge di Sidney ci suggeriscono come perfino in società in cui crediamo che il multiculturalismo sia un fatto acquisito, come in Australia, non ci si è resi immuni fino in fondo dal conflitto etnico.

Il riconoscimento non può aver luogo tra gruppi che vivono una condizione di disparità in termini di potere. A questo proposito, vorrei qui far riferimento ad alcuni studi empirici condotti da Kevin Bales sulla schiavitù del debito in India<sup>16</sup>. Egli sostiene che vada fatta una distinzione tra ciò che credono i proprietari degli schiavi e ciò che credono i loro schiavi. I proprietari di schiavi non necessariamente vedono le loro attività sotto una luce negativa. La perdita di diritti a cui lo schiavo è sottoposto è interpretata dal proprietario come una conseguen-

---

16. K. BALES, *I nuovi schiavi. La merce umana nell'economia globale*, Feltrinelli, Milano 2000.

za del fatto che in quanto proprietario è chiamato a pagare un prezzo per il sostentamento dello stesso schiavo. La proprietà di schiavi è spesso paternalistica e patriarcale: gli schiavi sono considerati “figli” dai loro proprietari ed è questa una delle principali ragioni per cui periodicamente devono essere puniti e castigati, proprio come si fa con i bambini. Il proprietario di schiavi arriva a presumere di avere il diritto, o perché fornitogli da Dio o perché giustificato dall'appartenenza a una presunta civiltà superiore, di disporre dello schiavo come se si trattasse di una proprietà privata. Ci troviamo qui nel tipo di relazione illustrato dalla dialettica della signoria di Hegel. Una caratteristica essenziale di questa relazione consiste nel fatto che il proprietario di schiavi è implicitamente impegnato nel dimostrare che la schiavitù non costituisca una condizione umana illegale e che certamente di per sé non è un male. La schiavitù è giustificata con riferimento a norme paternalistiche o ai bisogni economici dell'intera società. Nonostante che in India gli sforzi per giustificare socialmente forme di schiavitù non manchino, ascoltando i resoconti di ex-schiavi, Bales concluderà in un successivo lavoro che nessuno di essi nutre dubbi sulla ingiustizia della condizione di schiavitù<sup>17</sup>. Se ne può dedurre quindi che, vista anche la lunga storia di ribellioni di schiavi nelle Indie Occidentali Britanniche, il controllo degli schiavi dipendesse in definitiva dall'uso della forza e dalla minaccia della violenza<sup>18</sup>.

Inoltre, come ulteriore illustrazione della schiavitù moderna, Bales ha rivolto la sua attenzione alla schiavitù sessuale nella Thailandia moderna. Egli sostiene che in generale le ragazze siano costrette a prostituirsi tramite la brutalità di un protettore che impiega un misto di violenza e persuasione per controllarle. Alla ragazza spesso viene detto che i genitori rimarranno in una condizione di penuria economica se lei non dovesse obbedire

---

17. K. BALES, “Slavery and the Human Rights to Evil”, in *Journal of Human Rights*, vol. 3. n. 1, pp. 55-65.

18. N. FERGUSON, *Empire How Britain Made the Modern World*, Allen Lane, London 2003.

e viene persuasa del fatto che la prostituzione sia un normale lavoro. Occasionalmente, il protettore sviluppa una relazione con la ragazza per ribadirne la sua dipendenza. Le viene inoltre detto che sono i valori *thai* a richiedere alle ragazze di essere sottomesse e obbedienti. Bales, partendo da queste considerazioni, giunge ad argomentare che i valori buddisti thailandesi incoraggino la passività per il fatto che mostrano la sofferenza come parte del debito carmico (non sono interamente convinto che questa affermazione sia completamente giusta: esiste anche una tradizione buddista di giustizia sociale, quale ad esempio quella che risale alle opere del primo monarca buddista, il re Asoka<sup>19</sup>).

Seguendo l'analisi di Bales (e l'argomentazione di Montgomery prima illustrata), il rischio è quello di offrire un argomento ideologico che finisce per trattare la schiavitù sessuale come qualcosa di inevitabile e come una pratica non pregiudizievole. All'opposto, la cultura dei diritti umani, attraverso la globalizzazione, ha esteso la nozione di sofferenza fino a includere tutte le forme di schiavitù, ponendo così una sfida significativa alla normalizzazione della prostituzione infantile come pratica locale accettabile. Nel caso della prostituzione in Thailandia devono essere date opportunità fornite alle comunità *thai* per contrastare l'industria del turismo sessuale occidentale, che crea condizioni favorevoli a che questi abusi su donne e bambini vengano perpetuati. Devono essere trovati strumenti che producano un'ispezione critica dell'economia politica legata al turismo sessuale, piuttosto che (o in aggiunta a) descrizioni antropologiche dell'etnografia del sesso. La ricerca sociologica descrittiva può perciò essere diretta verso pratiche politiche normative, incluse riforme sociali della prostituzione<sup>20</sup>. Al tempo stesso, i sociologi

---

19. T. LING, *The Buddha*, Charles Scribner's Sons, New York 1973.

20. A. CABEZAS, *Tourism, Sex Work, and Women's Rights in the Dominican Republic*, in A. BRYSK (a cura di), *Globalization and Human Rights*, University of California Press, Los Angeles 2002, pp. 44-58.

dovrebbero impegnarsi in dibattiti interni, in Thailandia come altrove, sui motivi delle condizioni di sfruttamento dei bambini nella pornografia. Il riconoscimento critico dovrebbe emergere attraverso questo dialogo critico, nel quale non deve mancare, perché assai importante, una *clausola rescissoria*: i membri dei gruppi minoritari non dovrebbero essere costretti ad accettare le abitudini locali delle loro comunità, nonché dovrebbero essere forniti loro meccanismi attuabili per rinunciare (per esempio attraverso il rifiuto dei matrimoni forzati o dell'infibulazione o della prostituzione infantile) e poter diventare membri di una società diversa disposta a ospitarli<sup>21</sup>.

In queste circostanze è chiaro che la posizione antropologica del disinteresse epistemologico non è adeguata. Nel caso della prostituzione in Thailandia, la sola etnografia descrittiva è insufficiente, perché non riesce a riconoscere le dure critiche interne (per esempio quelle delle femministe thailandesi e musulmane) mosse contro le pratiche locali e indigene che rendono il riconoscimento difficile o impossibile. Un'argomentazione simile si applica anche all'Islam. La teoria del riconoscimento critico prende sul serio le argomentazioni delle donne musulmane – come ad esempio quelle dell'ONG *Sisters in Islam* – le quali con le loro critiche hanno sfidato le interpretazioni islamiche conservatrici in materia di matrimonio e divorzio in un contesto di crescente poligamia come avviene in Malesia e anche altrove<sup>22</sup>. Le femministe musulmane, come ad esempio Leila Ahmed<sup>23</sup>, hanno sostenuto che molte delle pratiche consuetudinarie dell'Islam non hanno l'autorità coranica necessaria e

---

21. C. KUKATHAS, "Are There Any Cultural Rights", in *Political Theory*, vol. 20, n. 1, 1992, pp. 105-139.

22. Z. ANWAR, *What Islam, Whose Islam? Sisters in Islam and the Struggle for Women's Rights*, in R.W. HEFNER (a cura di), *The Politics of Multiculturalism*, University of Hawai'i Press, Honolulu 2001, pp. 227-253. Per un ulteriore approfondimento, rimando inoltre al contributo di Zainah Anwar in questo volume.

23. L. AHMED, *Women and Gender in Islam*, Yale University Press, New Haven 1992.

quindi non sono vincolanti in maniera ortodossa per le donne. Prendendo spunto da questi casi, quel che viene fuori è una teoria del riconoscimento critico impegnata a offrire un canale di comunicazione al dibattito critico interno all'Islam, ma anche al criticismo islamico nei confronti di certe abitudini occidentali.

Le identità nelle società culturalmente differenziate sono costrutti di relazioni basate necessariamente su trattative e contese, sospinte dalle pressioni cosmopolitiche delle migrazioni, dell'esigenza di multiculturalità e della globalizzazione. Le pratiche sessuali in Thailandia, lo *status* della donna, come anche la legittimità del *foulard*, la natura del matrimonio e il tipo di relazione tra i sessi sono pertanto temi di dibattito e di confronto dialettico anche all'interno dell'Islam<sup>24</sup>. Questa porosità tra culture è ciò che è in gioco nella teoria critica del riconoscimento, che può funzionare soltanto quando la società è disposta ad accettare la "virtù cosmopolitica" come corollario necessario del dialogo culturale; è così che il mero riconoscimento si guadagna la capacità normativa di evitare sia l'essenzialismo universalistico sia il relativismo antropologico. Questo rimane valido anche nel caso di una discussione che riguardi la sopravvivenza delle culture minoritarie all'interno delle società contemporanee. Quando una comunità minoritaria è sottoposta all'assedio di una cultura egemonica, la protezione fornita dai diritti culturali è certo fondamentale per assicurare la *continuità* della comunità stessa, ma non è sufficiente. Il punto è che non dovrebbe essere fatta confusione tra la continuità familiare (paternalistica e discriminatrice) e la continuità culturale. Diversamente dai musulmani maschi, le donne musulmane non possono sposare uomini appartenenti a gruppi diversi dal loro, soprattutto in circostanze diasporiche – ma la stessa cosa vale anche per alcune comunità ebraiche e in genere per organizzazioni sociali centrate su forme di fondamentalismo che esigono la regolamentazione dello *status* della donna nell'interesse del sostegno a

---

24. S. HAERI, *Law of Desire: Temporary Marriage in Iran*, I.B. Tauris, London 1989.

(o addirittura dell'invenzione di) una tradizione. Assume quindi maggior rilievo e peso la funzione della clausola rescissoria, di una norma cioè che preveda che, se un membro individuale della comunità A decidesse che le pratiche culturali della comunità B gli appaiono essere più congeniali ai propri bisogni, quell'individuo dovrebbe poter migrare nella comunità B<sup>25</sup>.

#### 4. *Virtù cosmopolitica, riconoscimento e differenze*

Una delle critiche più comuni all'indirizzo dei diritti umani è che essi non forniscono forme di obblighi. In questo senso, penso che l'idea di una *virtù cosmopolitica* vada nella direzione giusta per fornire norme di responsabilità nei riguardi delle altre culture: attraverso nozioni quali il riconoscimento, la cura e il rispetto delle culture degli altri, potremmo elaborare uno strumentario in grado di controbilanciare con obblighi corrispondenti i diritti umani. Potremmo chiamare tutte quelle forme di obbligazione che rientrano sotto l'appellativo di virtù cosmopolitica "doveri umani".

Perché una virtù possa avere una forma di obbligo universale, soprattutto agli occhi di coloro a cui quell'obbligo è imposto, sarebbe bene che all'individuazione di tale virtù ci si accostasse con una certa dose di *ironia metodologica*: in altri termini, il rispetto degli altri è un'abilità che coinvolge il saper porre una certa distanza tra sé e la propria cultura, una presa d'atto della propria identità culturale ironica e disinteressata. Porre una distanza non significa però sentirsi estromesso o disinserirsi dal proprio contesto. L'ironia diventa atteggiamento possibile solo nella misura in cui si possiede già un coinvolgimento emotivo verso l'ambiente da cui proveniamo e da cui prendiamo le distanze. In questo senso, il patriottismo non solo può essere

---

25. Cfr. B.S. TURNER, "Cittadinanza, multiculturalismo e pluralismo giuridico: diritti culturali e teoria del riconoscimento critico", in *post-filosofie*, I, n. 1, 2005, pp. 77-94.

compatibile con la metodologia ironica, ma potrebbe addirittura costituirne una precondizione. Al contrario, il senso ironico non si sposa con l'intensità dell'impegno nazionalistico, che è cosa diversa dall'amore patriottico verso un paese – quel sentimento politico ad esempio formulato nella teoria repubblicana – che invece è sì compatibile con la capacità di distanza ironica verso la propria cultura e con il rispetto nei confronti degli altri<sup>26</sup>. Il patriottismo potrebbe dunque fungere da correttivo all'ironia, che senza il patriottismo rischia di diventare un sentimento troppo disamorato e perciò neutrale, *thin*, che rende difficile l'identificazione affettiva e il coinvolgimento.

La presa di distanza ironica e insieme coinvolta è alla base di un cosmopolitismo che cerca di discutere con posizioni diverse, come ad esempio l'idea cosmopolitica di Martha Nussbaum. Contraria al patriottismo, Nussbaum ha rifiutato ogni possibile tentativo di distinguere il patriottismo dal nazionalismo, condannando coloro che da sinistra hanno sostenuto che il nazionalismo potrebbe essere accostabile a forme di universalismo. Molto più interessata a sostenere una proposta di cosmopolitismo impegnata a innalzare gli standard internazionali di qualità della vita – andando ad affrontare questioni fondamentali come ad esempio il problema della fame, la povertà e le crisi ecologiche – Nussbaum ha sostenuto che, per far fronte a queste sfide qualitative a livello mondiale, dovremmo assumerci responsabilità e condividere valori a livelli molto più alti di quello del patriottismo<sup>27</sup>. Occorre, secondo la filosofa, una svolta seria, che ad alcuni potrebbe anche sembrare drammatica, vale a dire intraprendere il passaggio da una cittadinanza nazionale a una cittadinanza mondiale, una svolta che è 'politica' non solo in senso stretto, ma che si configura anche come metodo di educazione civile, atto a promuovere la comprensione tra le altre

---

26. N. BOBBIO, M. VIROLI, *Dialogo intorno alla repubblica*, Laterza, Roma-Bari 2001.

27. M. NUSSBAUM, *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, il Mulino, Bologna 2001.

culture e accettare universalmente un obbligo morale verso il resto del mondo.

Le tesi sostenute da Nussbaum non spiegano com'è che si arrivi a creare dei cittadini del mondo. Una cittadinanza mondiale richiederebbe una qualche forma mondiale di governo che imponga obblighi e distribuisca diritti. Mentre come cittadino di uno stato posso votare ed eleggere un governo formalmente democratico, al momento come *cittadino globale* non mi è ancora consentito di godere di alcun diritto politico. Difficile far coincidere il linguaggio dei diritti umani con la cornice problematica della cittadinanza. Ciò che però a Nussbaum pare essere una opposizione insolubile – tra patriottismo e cosmopolitismo – in realtà dipende molto da cosa noi intendiamo con ‘patriottismo’. L'idea di un cosmopolitismo planetario ha svantaggi evidenti: è troppo astratta e piatta e non è in grado di creare un consenso condiviso, mentre il patriottismo riesce a motivare alla base, promuovendo un genere di impegno più profondo e vitale. Dall'altra parte, però, l'argomentazione di Nussbaum contiene due aspetti di notevole rilievo che hanno qualche affinità con l'idea di virtù cosmopolitica che qui sostengo. Primo: è ormai fin troppo evidente che la credibilità del patriottismo americano, soprattutto dopo l'11 settembre, è stata messa assai alla prova, tanto da non poter essere considerato più un sentimento civico valido come modello di comprensione delle altre culture, figurarsi per il loro rispetto<sup>28</sup>. Secondo: molte formulazioni del relativismo culturale ci dicono che la cultura nelle società contemporanee è sempre più composta da un insieme sparso di tribù che resistono all'integrazione lottando, senza avere quasi nulla in comune l'una con l'altra. Questo ci spinge a dire che abbiamo bisogno di argomenti che *diano più consistenza* alla solidarietà tra esperienze umane e sociali diversificate. Uso l'espressione “dare più consistenza” in maniera deliberata: possiamo rendere la visione cosmopolitica più convincente

---

28. V. BADER, “For Love of Country”, in *Political Theory*, vol. 27, n. 3, 1999, pp. 379-397.

sostenendo che a fornire un argomento valido e condivisibile di solidale condivisione sia proprio la vulnerabilità della nostra corporeità esperita quotidianamente. Nell'uso quotidiano che facciamo del nostro corpo, acquisiamo un orizzonte pratico di riferimento delle nostre azioni, fino ad assumere un *habitus* relazionale di gusti e preferenze che risultano 'nostri' nella misura in cui sono beni sia materiali che simbolici<sup>29</sup>. L'esperienza quotidiana della nostra vulnerabilità costituisce la base del processo di costruzione della nostra individualità: ogni individualità è un processo incarnato, situato, di personificazione del proprio sé, un sé che non trova espressione se non all'interno di questo stesso processo. La personalità di ogni individuo è il riflesso della miriade di peculiarità che ne incarnano la sua corporeità. La sofferenza (la perdita di una qualche forma di dignità) e la pena (la perdita di una qualche forma di *confort* e di sicurezza) sono manifestazioni che si intrecciano e si implicano; è per questo che la vulnerabilità è tanto una condizione della nostra corporeità quanto del nostro spirito. L'esperienza quotidiana della nostra vulnerabilità ci fornisce una comprensione sociologica che funge da spunto per la descrizione di ciò che ci accomuna in quanto essere umani. Di qui si potrebbe partire per renderci conto dell'esistenza di un'etica cosmopolitica, e soprattutto per rivedere quella che a oggi è considerata una delle reazioni tipiche prodotte dall'aumento della globalizzazione e dell'ibridismo culturale, vale a dire le cosiddette *politiche dell'identità*. Queste sono un insieme di politiche che si sono poste l'obiettivo di sviluppare una visione etica delle relazioni sociali centrata sul rispetto per le differenze e sul multiculturalismo. Smentendo però le previsioni dei fautori, l'accettazione delle differenze culturali non ha fornito solide fondamenta per un ulteriore avanzamento di propositi cosmopolitici. Al contrario, la frammentazione culturale e la perdita di solidarietà, in anni recenti ha dato avvio a un aumento di proposte di revisione dell'universalismo. Alcuni hanno criticato il multiculturalismo così come concepito

---

29. P. BOURDIEU, *Meditazioni pascaliane*, Feltrinelli, Milano 1998.

politicamente dalle sinistre occidentali, ritenendolo una sorta di tradimento dei valori positivistici e ugualitari dell'illuminismo: secondo questi critici, l'insistenza sulle politiche identitarie avrebbe finito per trasformare il tema dell'identità in una *politica del particolare* – favorendo dunque (e non regolando) la tipologia di conflitto tipica delle società diversificate attuali, cioè il conflitto culturale. Inoltre, a questo va aggiunto il dibattito che si è sviluppato in seno al cosmopolitismo, che ha sollevato la questione politica dell'esigenza di pensare a una cittadinanza de-territorializzata. Gli scettici del cosmopolitismo sostengono che non può esserci democrazia genuina senza un legame sentito nei confronti di un dato territorio; il sentimento di appartenenza che lega gli individui a quel territorio, al loro paese, è un prerequisito necessario perché possa sorgere l'orgoglio per una qualsiasi comunità democratica. L'individuo impara le virtù politiche all'interno di un contesto spaziale definito e per questo il rispetto per la democrazia non può essere così facilmente, e senza conseguenze, separato dal coinvolgimento che una persona sente nei confronti di un determinato luogo politico. Ma può un individuo legato a una comunità politica, o magari religiosa, essere davvero convinto di sentire rispetto e riconoscimento anche per le altre culture e religioni del mondo?

Essere cosmopoliti non significa essere individui che non hanno un riferimento a un luogo politico, a una patria. Cosmopolita è anzitutto quell'individuo che si preoccupa di porre una certa distanza riflessiva tra sé e la propria patria. Qui occorre la virtù cosmopolitica, che ci raccomanda un atteggiamento di ironia metodologica attraverso il quale prendere posizione rispetto a tutte le politiche del particolare. Se dovessimo andare alla ricerca di un buon motivo per aderire alla proposta di Nussbaum di un'educazione civica globale, potremmo trovarlo nell'invito a trattare la propria cultura come fosse un oggetto di studio, per poter comprendere meglio le culture degli altri. In questo senso, il movimento di auto-riflessione non è più un movimento unidirezionale, ma si sdoppia: da una parte rispetto al proprio contesto culturale di appartenenza, dall'altra rispetto

a una semplice accettazione degli orizzonti valoriali che costituiscono le culture degli altri. Ironia e riflessività producono uno scetticismo umanistico verso le grandi narrazioni della storia, come il nazionalismo o la modernizzazione. L'ironia cosmopolitica ha dunque molto del pragmatismo di John Dewey e Richard Rorty; la tolleranza dell'altro comincia accettando l'assunto che non esiste una descrizione privilegiata della realtà, che non si dà posizione certa e autorità ultima che possa sottrarci alla storicità dei nostri modelli culturali. Prendendo spunto dall'assunto pragmatista, la virtù cosmopolitica interiorizza il dubbio sulla validità di vocabolari finali. Non possiamo però neanche accettare l'equazione "messa in discussione dell'autorità culturali" = "parallela visione di relativismo culturale". Come abbiamo visto, il cosmopolitismo genera autoriflessione ironica e dunque non c'è bisogno di far nostra una tesi dell'alterità 'forte', che ci possa far temere accuse da parte dei relativisti. Il senso dell'identità cosmopolitica si definisce poco in termini di lotta con le culture degli altri ed è per questa sua qualità che la virtù cosmopolitica può essere presa come un modesto antidoto all'inevitabilità dello *scontro delle civiltà*.

Scetticismo e distanza ironica dalle proprie tradizioni costituiscono la base per un obbligo di cura e di attenzione per le altre culture. I cosmopoliti sono cittadini del mondo che avvertono un particolare grado di responsabilità nei confronti delle culture indigene, perché ne intuiscono la condizione precaria, il grado di vulnerabilità connessa alla natura precaria delle istituzioni in cui tali culture cercano di sopravvivere. Gli esseri umani creano istituzioni per ridurre la loro vulnerabilità e ottenere così sicurezza, ma i modelli istituzionali creati sono costruzioni alquanto imperfette, sempre inadeguate. Imparare a vivere in una società significa imparare a capire come queste istituzioni funzionano e soprattutto come falliscono nel loro funzionamento. La virtù cosmopolitica si responsabilizza verso le culture del mondo – e si fa guidare da un senso di obbligo nei loro confronti – perché riconosce la vulnerabilità delle persone e la precarietà istituzionale apertasi con la globalizzazione della cultura.

Quindi non può che prendere posizione contro il relativismo e a favore di un richiamo alla consapevolezza che esistono tratti che accomunano tutte le culture.

Non si deve erroneamente pensare che il cosmopolitismo contemporaneo sia la riproposizione dell'idea classica dei *kosmopolitês* oppure di un universalismo religioso. L'ironia cosmopolitica non è compatibile con la nostalgia. La via di uscita dall'ibridismo culturale non può essere rappresentato da un grossolano ritorno alle origini. Mentre il cosmopolitismo degli stoici cercava di venire a patti con la diversità culturale dell'epoca, il cosmopolitismo contemporaneo è soprattutto un effetto della globalizzazione e della modernità. Il cosmopolitismo classico era un inevitabile prodotto dell'imperialismo romano, mentre la globalizzazione contemporanea non può essere tanto facilmente dominata o orchestrata da un unico potere politico. Non è solo la cultura di massa americana a costituire il contenuto veicolato nei processi della globalizzazione commerciale contemporanea. Culture globali ci sono anche altrove. Pensiamo, per fare solo alcuni esempi, ad aspetti importanti della civiltà giapponese o cinese, come i videogame, la cucina, la medicina alternativa e alcuni prodotti commerciali di largo consumo. In quest'ottica di scambio culturale mondiale, anche la definizione dell' 'orientalismo' a cui siamo stati abituati si appresta a più soddisfacenti e allargate interpretazioni. Il moderno cosmopolitismo è il riflesso non di una decisione comandata da un potere centrale, ma di cambiamenti sociali diffusi che si vanno ad associare a processi di globalizzazione. Sono cambiamenti che perciò trasformano dall'interno le comunità politiche e che implicano trasformazioni anche a livello mondiale: parziale erosione della sovranità nazionale, crescita di cittadinanze doppie e multiple, il definirsi di mercati mondiali del lavoro, espansione di forme di semi-cittadinanza legate a fenomeni migratori di ricerca di migliori opportunità di vita, strategie di *mainstreaming* costrette a dare sempre più risalto a culture diasporiche.

Vi è inoltre da aggiungere che la virtù cosmopolitica non è certo pensata come surrogato del farci sentire psicologicamen-

te più a nostro agio con la differenza e la diversità culturale. Il cosmopolitismo rimanda significativamente alla figura tradizionale dell'individuo che è senza fissa dimora, figura presente nelle teologie delle fedi abramitiche. Come conseguenza della loro trasgressione, Adamo ed Eva furono cacciati dal paradiso terrestre e costretti a sudare e lavorare in un luogo che non era il loro, una dimora aliena rispetto ciò che gli era stato riservato all'inizio. Non avere una dimora precisa è un aspetto centrale anche nei concetti ebraici di esilio ed esclusione, e in genere è un'immagine condivisa delle religioni del mondo che tramite essa vogliono indicare la vulnerabilità degli essere umani. Mentre il corpo rappresenta la metafora della dimora umana, l'essere senza dimora esprime la fondamentale alienazione dello spirito umano. A questo proposito, le avventure di Ulisse ci forniscono un'immagine suggestiva e nitida delle tensioni che possono venirsi a produrre tra la sicurezza di una dimora fissa e la sfida morale del viaggio, del conoscere e imbattersi nella diversità.

Così come descritta, la virtù cosmopolitica potrebbe benissimo essere disapprovata, perché magari troppo *naïve*, o magari perché a livello normativo non tiene conto della configurazione reale delle comunità politiche attuali. Rorty ha attaccato quel compiacimento liberale tipico di gente benestante che connota e anima i cosmopoliti, un atteggiamento che secondo Rorty avrebbe finito per voltar le spalle alle tradizioni democratiche americane di Dewey e Whitman. Il cosmopolitismo sarebbe dunque elitario, un'idea politica che possono permettersi in pochi, buona solo per chi ha la possibilità materiale di essere generoso con le culture degli altri – tenendole così anche a debita distanza – mentre ai cittadini dei ceti più poveri, che non possono permetterselo, tocca la lotta sociale e il confronto con gruppi di appartenenza. Questo genere di critica è particolarmente pungente; per provare ad abbozzare una risposta è opportuno rimettersi al ragionamento di un maestro, Montaigne. Di fronte all'orrore della guerra civile e delle conflitti religiosi, Montaigne invitava i suoi concittadini a esercitare l'arte del contenimento e

ad adottare ciò che lui definiva *virtù femminili* per evitare l'autodistruzione. La sua disquisizione sulla virtù e la sua riflessione sul cannibalismo devono essere apparse allora ingenua ed elitaria. La mia proposta di virtù cosmopolitica vuole essere elitaria allo stesso modo, nel senso che essa si indirizza in particolar modo a quei poteri che sono responsabili della mancata risoluzione di conflitti civili, guerre, genocidi, come sono avvenuti e ancora avvengono in Cecenia, Bosnia, Cambogia, Kosovo e Ruanda – quegli stessi poteri che esercitano anche obblighi e *leadership* morale. E oltre la valenza normativa, l'argomentazione che sostengo ha nel profondo anche una speranza che definirei 'sociologica': dato che le comunità diventano sempre più culturalmente diversificate, geograficamente disperse e psicologicamente flessibili, potrebbe accadere che le élite globali si decidano a condividere la tesi della diversità globale più seriamente e con maggiore determinazione di come fino a oggi sia stato fatto.

In questo mio contributo ho esposto in termini di vulnerabilità umana una possibile argomentazione da opporre al relativismo culturale. Alcune teorizzazioni sociali degli ultimi anni hanno mostrato che ci sono percorsi intellettuali che ci consentono di sviluppare proposizioni universali sui diritti umani che tengono anche conto dell'importanza del contesto. Charles Taylor ha sostenuto come sia possibile raggiungere un consenso globale su alcuni valori fondamentali, a patto che la giustificazione, l'applicazione e il recepimento di questi valori vengano contestualizzati – ciò che è stato definito anche "glocalizzazione"<sup>30</sup>. Una esemplificazione di questi processi ci viene dalla Cambogia e da come questa sia arrivata all'adozione della cultura dei diritti<sup>31</sup>. Mentre per i buddisti cambogiani era difficile comprendere

---

30. G. ROBERTSON, *Crimes against Humanity. The Struggle for Global Justice*, The New Press, New York 2002.

31. J. LEDGERWOOD, K. UN, "Global Concepts and Local Meaning: Human Rights and Buddhism in Cambodia", in *Journal of Human Rights*, vol. 2, n. 4, 2003, pp. 531-549.

cosa fossero i diritti individuali, i valori provenienti dalla loro tradizione di scuola buddistica theravada si sono rivelati una sponda favorevole su cui operare una fattiva conciliazione con la cultura dei diritti umani. Valori buddisti come la compassione, la tolleranza e la non-violenza, hanno fornito una struttura feconda all'interno della quale si sono potuti mettere in moto programmi per la promozione dei diritti umani in una Cambogia logorata dalla guerra. I leader religiosi intendevano la crisi della guerra civile come una conseguenza dell'interruzione di moralità e credettero perciò opportuno favorire un rispetto per i diritti umani che potesse portare alla restaurazione dei precetti buddisti di base all'interno della comunità.

### 5. Conclusioni

Sebbene i diritti umani siano stati soggetti a grandi critiche filosofiche e giuridiche, essi rappresentano un'importante evoluzione rispetto alle forme di protezione politica sancite dagli stati-nazione, sulle quali la cittadinanza era originariamente costruita. Avere diritti umani costituisce un superamento di alcune limitazioni della nozione classica di cittadinanza: non essendo legati allo stato-nazione, i diritti umani non presuppongono una forma di contribuzione; sono le persone *in quanto* esseri umani a possedere e godere di diritti; infine, avere diritti umani pone una vasta gamma di questioni collegabili all'identità in termini di cultura, linguaggio e patrimonio. Se, da una parte, si deve ammettere una certa valenza del ragionamento che vuole i diritti umani poco applicabili perché non ci sarebbe un pari sistema dei doveri umani, dall'altra, con questo mio contributo, ho voluto mostrare che, attraverso virtù cosmopolitiche che facciano proprie nozioni come riconoscimento e vulnerabilità, è possibile sviluppare una teoria degli obblighi umani verso le altre culture, coltivando nel contempo il dubbio ironico nei confronti delle affiliazioni forti a un qualsiasi gruppo umano. Un'etica della cura è compatibile con i diritti umani ed è logi-

camente necessaria per lo sviluppo dei diritti culturali. Curare, salvare e metter al sicuro le altre comunità e culture sono strategie politiche che si poggiano sul riconoscere la precarietà delle costruzioni culturali, soprattutto quando attraversate da processi di globalizzazione. Una distanza ironica dalla propria cultura rimane una condizione per il riconoscimento delle mutua vulnerabilità umana.