

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

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

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

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

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

Nel suo libro *Lotta per il riconoscimento* Axel Honneth ha posto una sfida a quel genere di interpretazioni delle lotte sociali che egli definisce utilitaristiche e riduzionistiche. Stando alla sua esposizione, gli individui lottano perché spesso hanno subito offese sociali, perché vengono disprezzati o denigrati. La concezione di lotte sociali di Honneth va a sfidare sia quelle letture che si iscrivono nel solco della tradizione di Hobbes e Machiavelli, sia ciò che egli chiama l'utilitarismo materialistico delle interpretazioni marxiste. Rifacendosi agli scritti giovanili di Hegel e alla psicologia sociale di Mead (e ironicamente anche agli scritti sulla storia di Marx), Honneth avanza l'idea che

* Una prima versione di questo saggio è stata presentata al *Goethe Institute* di Johannesburg in Sud Africa, in occasione di un seminario dal titolo: *The African and European Origins of the Renaissance and their Contribution to Human Development* (29-31 ottobre 1999). Il saggio è poi stato incluso negli atti del seminario. Colgo l'occasione per ringraziare qui il dott. Matthias Rick per il prezioso aiuto fornitomi all'Istituto. Una successiva versione in lingua inglese, sostanzialmente simile a quella qui tradotta in italiano, è stata pubblicata nella rivista *Philosophy & Social Criticism* con il titolo “The Struggle for Recognition in the Philosophy of Axel Honneth, Applied to the Current South African Situation and its Call for an ‘African Renaissance’” (vol. 29, n. 5, 2003, pp. 537-561). Ringrazio infine la *J. William Fulbright fellowship* per aver sostenuto il mio lavoro e le mie ricerche in Africa per tutto il tempo necessario alla scrittura di questo saggio.

[Traduzione dall'inglese di Antonio Carnevale].

il riconoscimento intersoggettivo giochi un ruolo determinante quale forza trainante alle spalle dei movimenti sociali.

In questo scritto sosterrò che la motivazione morale alla lotta per il riconoscimento proposta da Honneth (insieme alla concomitante lotta per la giustizia economica), descrive in maniera molto più appropriata il tipo di lotte contro l'apartheid avvenute in Sud Africa, rispetto a ciò che invece sono riuscite a fare interpretazioni marxistiche o puramente economicistiche. Combinando la lettura honnethiana con alcune considerazioni provenienti dal pensiero di Sartre e Fanon – che avevano compreso l'importanza riconoscitiva nelle lotte contro il razzismo e il colonialismo – utilizzerò questo quadro teorico per comprendere la situazione delle lotte in Africa, cercando di prestare attenzione all'appello per una *African Renaissance* che emerge dal fondo di quelle lotte, con lo scopo, inoltre, di capire quanto di questa rinascita vada nella sola direzione di attività economiche più forti che traggono vantaggi da un potere politico a livello regionale, oppure invece nella direzione di una lotta africana per il riconoscimento.

Al tempo stesso, vorrei anche formulare alcuni inviti alla prudenza rispetto al ruolo che il riconoscimento dovrebbe avere. Se c'è qualcosa per cui l'apartheid si è contraddistinto, è proprio l'abilità di assegnare tipi particolari di riconoscimento, connettendoli al discorso della diversità (*distinctiveness*) razziale e culturale. Con il ricorso al riconoscimento della diversità culturale venivano invece elusi altri importanti riconoscimenti: paradossalmente, mentre l'apartheid si affermava, qualcuno in Sud Africa si congratulava con se stesso per la propria bravura nel portare a termine e nel prestare ad altri un tipo particolare di riconoscimento. L'eventualità concreta che possano riverificarsi pericoli simili ci spinge a dire che è nostro dovere vigilare per cercare perspicacemente di capire sia di quale riconoscimento abbiamo bisogno, sia quali conseguenze comporterà la diffusione di quel tipo di riconoscimento. È a questi temi che questo scritto si rivolge.

1. *Modi diversi di enfatizzare il riconoscimento: Taylor e Honneth*

È ben nota l'insistenza di Charles Taylor sul fatto che individui e gruppi meritino riconoscimento per la loro diversità, specialmente per la loro diversità culturale. Sebbene la sua tesi sia stata difesa da molti, il suo punto di vista non ha potuto evitare critiche che gli sono state mosse da due versanti principali. Per un verso ci sono stati critici che hanno sottolineato la maggiore importanza di riconoscere, soprattutto a livello politico, l'uguaglianza al cospetto del riconoscere la diversità; per altro verso, c'è chi ha evidenziato come il bisogno di ottenere guadagni utilitaristici sia una categoria molto più concreta del bisogno psicologico di ottenere riconoscimento, molto più fumoso.

Concentriamoci anzitutto sulla tensione mostrata dai primi tra diversità e uguaglianza. Come Lawrence Blum ha fatto notare, Taylor distingue il proprio interesse per la diversità da una forma democratica di riconoscimento, che è «Diretta agli altri in relazione alla medesimezza (*sameness*) con loro stessi – per esempio, come cittadini uguali di fronte a una politica condivisa, oppure come uguaglianza di esseri umani». Questo riconoscimento della medesimezza non è il tipo di riconoscimento a cui Taylor pensa per la sua *Politica del riconoscimento*, dove, come Blum nota, a essere messo in moto è proprio il genere di riconoscimento egualitario che ispira Honneth nel suo libro *Lotta per il riconoscimento*¹.

Allora perché durante le lotte i gruppi dovrebbero interessarsi a una forma di riconoscimento piuttosto che all'altra? Secondo Linda Nicholson, la maggiore importanza che una comunità sceglie di dare a una forma di riconoscimento, e non ad

1. L. BLUM, "Recognition, Value, and Equality: a Critique of Charles Taylor's and Nancy Fraser's Accounts of Multiculturalism", in *Constellations*, vol. 1, n. 5, 1998, pp. 51-67, qui soprattutto p. 52; A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, il Saggiatore, Milano 2002.

un'altra, risiede nell'esperienza storica della propria negazione di riconoscimento. Prendendo spunto dalla storia degli Stati Uniti, Nicholson fa notare come molti gruppi abbiano deliberatamente evitato qualsiasi discorso sul riconoscimento della differenza. Storicamente, in USA il riconoscimento della differenza è infatti sempre stato associato a processi di discriminazione: chi deteneva potere sociale si considerava senza *etnicità*, mentre tutti gli altri erano connotati etnicamente differenti. Per questo motivo, molti gruppi etnici americani nella prima metà del XX secolo hanno voluto che le loro differenze passassero inosservate, mettendole in secondo piano, soprattutto nel mondo del lavoro salariato²; mentre è stato solo sul finire degli anni '60 e dei primi anni '70 che femministe e afro-americani hanno deciso che era giunta l'ora che le loro differenze venissero riconosciute. Questo cambiamento di orizzonte rispetto al valore storico del riconoscimento, secondo Nicholson, può essere colto se lo si riallaccia a una diversa auto-comprensione, maturata nell'arco del tempo, del significato dell'oppressione subita. Nella prima parte del secolo scorso l'oppressione era vista in termini economici, mentre è solo più tardi che l'idea di oppressione ha potuto annoverare anche dimensioni culturali e psicologiche, elementi ulteriori che lasciavano intuire che l'oppressione non fosse semplicemente politica ma sociale, e «che si estendeva in aree come i rapporti sessuali, le norme di comportamento e gli stili variabili dell'interazione personale e dell'autopresentazione». Erano questi i tempi in cui nascevano slogan come «*Black is beautiful*». Se però, come sostiene Nicholson, quei tempi ci devono insegnare qualcosa, questa lezione non dobbiamo rintracciarla solamente nell'insistenza su una autopresentazione del tipo: «guardami e riconosci la mia diversità», ma piuttosto dovremmo insistere sul tipo differente: «guarda ai tuoi modi di valutare

2. L. NICHOLSON, "To Be or Not to Be: Charles Taylor and the Politics of Recognition", in *Constellations*, vol. 1, n. 3, 1996, pp. 1-16, qui pp. 3-4.

e di descrivere come attività in se stesse problematiche»³. In altre parole, nella tensione al riconoscimento di quegli anni di cambiamenti, il centro dell'attenzione era costituito da coloro che stavano facendosi riconoscere per il motivo che venivano denigrati e oppressi, e non perché si vedevano come diversi. Nicholson, a questo proposito, chiarisce come il perno attorno al quale ruota l'argomentazione tayloriana sul riconoscimento delle differenze «sia troppo spostato sull'altro che deve essere riconosciuto, e troppo poco sulla pratica del riconoscimento in se stessa»⁴. Secondo il parere dell'autrice, Taylor avrebbe cioè dato troppo retta a coloro che vedono il riconoscimento come un «riconosci il mio valore» e non avrebbe invece ascoltato e compreso le ragioni di coloro che dicono «con la mia presenza ti renderai conto dei limiti di ciò che finora credevi fosse giusto e avesse valore»⁵. In questa maniera, per esempio, una persona di colore potrebbe dire a una persona bianca, o anche una donna a un uomo: «Osserva quanto presumi di conoscere chi io sia. Tu mi hai definito senza conoscermi realmente, e la definizione che hai creato dice molto più di te, dei tuoi desideri, delle tue presunzioni, che non di me». Perciò, secondo Nicholson, la questione più interessante e più impegnativa da analizzare implica il modo in cui noi formuliamo giudizi di valore⁶.

Rob Nixon, nel suo studio sui differenti approcci tenuti dai movimenti antirazzisti americani e sudafricani, ha notato come il concetto di multiculturalismo non abbia avuto la stessa presa e popolarità in Sud Africa come negli USA. Discrepanza dovuta, secondo Nixon, a motivi storici: quello dell'apartheid era sicuramente un periodo storico in cui la differenza aveva un certo peso, fino a essere così acuita che le discriminazioni erano basate giusto sulle differenze. Non c'è da stupirsi, dunque, se teorici postcoloniali che declamano «luoghi mutabili e ibridi in

3. Ivi, p. 6.

4. Ivi, p. 7.

5. Ivi, p. 10.

6. Ivi, p. 15.

cui collocare l'identità» e coloro che hanno partecipato concretamente alle lotte in Sud Africa, non potranno che continuare a sfiorarsi «come navi nella notte». Una mancanza di comprensione e comunicazione che ha due ragioni. La prima è che il discorso intellettuale sull'identità può sembrare inopportuno, quando ci si trova nel bel mezzo di una lotta contro una tirannia. La seconda è che, singolarmente, quello sull'identità in Sud Africa suonava troppo simile a un nuovo discorso segregazionista. Come Nixon spiega:

Sin dagli ultimi anni '50, la differenza (come qualcosa di opposto all'unità) è stata percepita, per ragioni storiche, come un termine del regime. Questo perché la qualità della supremazia razziale che marchiava il Sud Africa era stata costruita come una forma di differenziazione sensibile ai bisogni speciali e alle particolarità culturali di "persone" diverse. Dunque si capisce con ciò come mai un'eccessiva attenzione alla differenza venga percepita come un fatto di "apartheid", un modo per rivestire il razzismo di stato con una glassa di democrazia. Gli americani fanno enorme fatica a capire il duro impegno che ci mettono alcune organizzazioni chiave – l'ANC, il Fronte Democratico Unito, il Movimento Democratico di Massa, il Congress of South African Trade Unions, e il Partito Comunista Sudafricano – nel continuare a far riferimento al termine *antirazzista*, piuttosto che riferirsi ad altri termini come multirazziale o multietnico, che sono le scelte più ovvie da un punto di vista americano. [...] Il modo diverso di approcciare la questione è sintomatico di un bisogno profondamente avvertito in Sud Africa di controbattere all'incessante accentuazione e fabbricazione di "nazioni" rese differenti per lo scopo del *divide et impera* del regime.⁷

Per queste ragioni il prefisso *multi-* è come un bacio con la morte. Il governo dell'apartheid ha giocato con l'idea che i diversi gruppi etnici africani fossero differenti gli uni dagli altri,

7. R. NIXON, *Homelands, Harlem, and Hollywood: South African Culture and the World Beyond*, Routledge, New York 1994, p. 206.

tanto differenti che non potevano vivere avendo uno stile di vita condiviso. Al momento opportuno, però, l'apartheid ha saputo anche non tener conto delle differenze, come avvenne quando fu deciso che *tutti i bianchi*, a prescindere dalle loro differenze di lingua e di cultura, potevano vivere insieme gli uni con gli altri, così che la Nazione Bianca fosse una, mentre continuavano a esserci varie nazioni Bantu⁸. Con alle spalle un quadro storico simile si spiega perché l'insistenza del discorso tayloriano delle politiche del riconoscimento non sia mai stata recepita dal Sud Africa.

Tuttavia, oltre tutti quelli che possono essere i difetti di Taylor, non significa che il riconoscimento della differenza non debba essere perseguito, ma solo che si dovrà trovare un approccio diverso, penso qui a quello usato da Honneth – che qui suggerisco adattarsi meglio alla situazione sudafricana. Honneth basa la solidità del riconoscimento prima nelle relazioni familiari e poi nell'uguaglianza di pari diritti legalmente sanciti (*legal rights*). Solo dopo che l'uguaglianza si è stabilmente realizzata, si può fare il passo successivo di riconoscere l'unicità di individui e gruppi. Dato che questo terzo passaggio è costruito sul secondo, possiamo essere sicuri che tratti distintivi, come la razza e il genere, non saranno stigmatizzati e si disporranno all'apprezzamento delle qualità dei singoli.

2. Honneth e l'esigenza di tre generi di riconoscimento

Honneth chiarisce che «l'integrità della persona è implicitamente legata a [...] modelli di approvazione o di riconoscimento», e dunque spregio e umiliazione feriscono «perché colpiscono le persone nella comprensione positiva di sé acquisita per via

8. Ivi, p. 207. Il governo dell'apartheid usò inoltre anche gli Zulu, molto disposti ad affermare la loro propria unicità culturale, per distinguergli dagli altri gruppi che parlavano Bantu, e rinforzare così l'idea della differenza.

intersoggettiva»⁹. Egli ritrova nell'opera del giovane Hegel l'idea originale di una teoria della centralità del riconoscimento nelle lotte sociali, un'idea che Hegel abbandonerà in seguito, già a cominciare, in maniera evidente, dalla *Fenomenologia dello spirito*. Oltre Hegel, Honneth fa riferimento alla psicologia sociale di George Herbert Mead. Secondo l'interpretazione meadiana di Honneth, noi arriviamo a conoscere chi siamo solamente vedendoci riflessi nelle espressioni e nelle reazioni degli altri. Questo processo ha inizio a partire dalle prime fasi dell'infanzia, con il realizzare da parte del bambino che la madre è un agente separato che interagisce con lui. Qui si comincia a capire che le cose che facciamo influenzano il modo di reagire degli altri nei nostri confronti. Guardando alle reazioni degli altri, si apprende qual è il nostro valore sociale. Più tardi, tramite il gioco, il bambino impara quali sono i modelli di interazione degli altri, trovando in questi modelli lo spazio per il proprio ruolo. Con l'educazione interiorizziamo norme che ci insegnano cosa possiamo aspettarci dagli altri e cosa siamo obbligati a fare nei loro confronti.

Per Mead, l'autorealizzazione dunque dipende dagli altri: riconoscere l'unicità delle proprie qualità significa sapere che il loro valore dipende dal riconoscimento che altri ci offrono. Questo riconoscimento va oltre la sfera degli affetti, introducendoci in uno stadio del nostro sviluppo in cui si cerca una conferma per il modo di vivere che ci siamo scelti. A essere realizzato qui è il contributo positivo che un individuo può apportare alla società; ma questo contributo dipende dalla concezione condivisa di vita buona che è presente in quel momento nella società, concezione che determina il valore di ciò che facciamo¹⁰.

Ma cosa succede se abbiamo desideri o scopi personali che non trovano spazio nella nostra società? Può darsi il caso che le comunità a cui apparteniamo siano troppo conformistiche e che non accettino le nostre scelte di vita. Possiamo essere donne che cercano maggiori successi personali nel mondo degli affari.

9. A. HONNETH, op. cit, p. 158.

10. Ivi, pp. 110-113.

Possiamo essere neri che pretendono libertà negate da sistemi di apartheid più o meno dichiarati, libertà tali da consentirci di vivere dove e come preferiamo. Possiamo essere gay o lesbiche che vogliono vivere in una società che riconosca il nostro modo di vivere come una scelta valida. Possiamo essere artisti che si sentono denigrati da una società che si preoccupa solo dei soldi, mentre noi ci considera superflui. Ad ogni modo, secondo Mead, non possiamo però ignorare la società, e non possiamo continuare facendo finta che non esista. Perché le richieste di un “Io” si possano concretizzare, abbiamo bisogno di confrontarci con una comunità in cui arriviamo a soddisfare i nostri desideri. Se ciò non fosse possibile nel presente delle società attuali, allora gli individui dovranno immaginarne una futura. Dobbiamo dunque assicurare agli individui l’approvazione di una «comunità controfattuale, che li accredita di maggiori diritti rispetto al rapporto di riconoscimento stabilito»¹¹. Ciò significa che, se ci troviamo sotto un regime di apartheid, dobbiamo iniziare a immaginare una comunità in cui l’apartheid non ci sia più, e allargare i confini della comunità presente affinché quella futura si realizzi. Se viviamo in un mondo patriarcale o eterosessista, dobbiamo immaginare una comunità futura nella quale donne, gay e lesbiche avranno uguali libertà e rispetto. E in una società capitalistica che riduce tutti i valori al denaro, abbiamo bisogno di immaginare, e lottare per, una comunità futura che riconosca l’esistenza di alcuni valori, dando a questi più importanza del mero guadagno monetario. Queste lotte costituiscono un movimento storico che Mead definiva una marcia della «civiltà» verso una maggiore liberazione dell’individualità. Dalle «società primitive» in poi, gli individui hanno avuto sempre bisogno di liberazione sociale; per questo le persone hanno lottato e lottano: per espandere il raggio della loro intersoggettività, garantirsi diritti e autonomia personale¹².

11. Ivi, p. 103.

12. Ivi, p. 104. Mead era dell’idea che le «società primitive» offrivano meno scopi agli individui perché i ruoli sociali, al proprio inter-

Un altro riferimento nella lotta per il riconoscimento di Honneth è la concezione filosofica di Dewey, secondo cui le nostre risposte emotive sono connesse agli ostacoli che troviamo sulla strada delle nostre intenzioni. Quando a limitare il nostro agire sono ostacoli imprevisti, ci possono essere disagi tecnici – una macchina che non parte, ingorghi stradali, o malattie improvvise. Quando però i disagi sono dovuti alla violazione di norme sulle quali, almeno fino a quel momento, avevamo un’aspettativa di validità, ci troviamo di fronte a conflitti morali. Ad esempio, quando a lavoratori che lavorano per tutto un mese, nella buona fede che alla fine saranno pagati, viene detto che invece devono aspettare non si sa quanto per ricevere il loro salario, siamo di fronte a un conflitto morale. Dewey sostiene che le reazioni emotive di tipo morale sono risposte pratiche. Se a violare la norma morale siamo noi stessi, il sentimento che ne consegue è la *colpa*; se la norma è violata dall’altro, vi è *indignazione* morale, per il fatto che a essere violate sono quelle norme che permettono a qualcuno di contare in base a ciò che emotivamente desidera essere. Come Dewey dice, «gli essere umani sono incapaci di reagire alle ingiurie sociali in una maniera che sia emotivamente neutrale», e successivamente aggiungerà che solo guadagnando la possibilità di una condotta attiva le persone possono far svanire la tensione emotiva causata dall’umiliazione¹³.

Di qui Honneth, con una lettura che a me pare più foucaultiana, ma che lui definisce *durkheimiana*, afferma che «la lotta è moralmente motivata in un modo ampio, non solamente da questioni di ingiustizia, ma da tutte le forme di disprezzo»¹⁴. Ci sono dunque motivi morali per la rivolta e per la resistenza, motivazioni che si basano sull’implicita e non dichiarata consape-

no, erano definiti in maniera più rigida e gerarchica.

13. Ivi, pp. 163-165.

14. A. HONNETH, “Critical Theory in Germany Today: an Interview with Axel Honneth”, in *Radical Philosophy*, vol. 65, autunno, 1993, pp. 33-41, qui p. 37.

volezza di ciò che un individuo o un gruppo sente di meritare¹⁵. Quando a essere negato è il riconoscimento che ci si aspettava di avere, il risultato sono denigrazione e offesa, forme di sofferenza che non sono mai uguali, ma che si differenziano in base al livello di relazione, acquisita intersoggettivamente, che uno ha con se stesso. Honneth, basandosi su Hegel e Plessner, distingue tre differenti generi di riconoscimento: l'amore, i diritti e la solidarietà. Vediamoli brevemente.

Amore. È un legame emotivo che dipende dagli affetti. Anche se Honneth usa l'esempio delle relazione madre-figlio, tutte le esperienze di amore e amicizia rientrano in questo genere di riconoscimento: i due partner in questa relazione dipendono l'uno dal bisogno dell'altro. Il bambino impara attraverso un conflitto a staccarsi man mano dai propri genitori, così «sperimenta la propria dipendenza dalla dedizione amorevole di una persona, che esiste indipendentemente da lui, come un essere con proprie pretese»¹⁶. Attraverso la relazione consolidata dell'amore, l'individuo acquista fiducia in se stesso, mentre all'opposto, se il soggetto è sottoposto a violenze fisiche o psicologiche, come lo stupro, la fiducia viene messa a repentaglio. Ogni tentativo di ottenere il controllo del corpo della persona è pesantemente umiliante, a tal punto che si può giungere a far perdere del tutto a un individuo la sicurezza di poter coordinare in maniera autonoma il proprio corpo¹⁷.

Diritti. Con i diritti ci lasciamo alle spalle le relazioni affettive e adottiamo una posizione di rispetto cognitivo nei confronti di un gruppo più allargato di quello dei nostri amici o dei nostri familiari. Un individuo può avere diritti solo se è riconosciuto socialmente come un membro di una comunità, anche se il ri-

15. Cfr. J. ANDERSON, *Translator's Introduction*, nella versione inglese del libro di Honneth: *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, Polity Press, Cambridge 1995, pp. x-xxii, specialmente p. xix.

16. A. HONNETH, op. cit, p. 125.

17. Ivi, p. 159.

conoscimento giuridico dei diritti di quell'individuo non può essere sovrapposto e confuso con il suo ruolo sociale, come succedeva nelle società patriarcali. Infatti, secondo quanto sosteneva Hegel, il sistema giuridico deve essere universalizzabile e non ammettere eccezioni e privilegi, perciò i diritti, in quanto appartenenti a tutti, devono essere separati sia dalle cariche etiche delle autorità locali, sia dai ruoli sociali. In questo senso, i diritti non possono essere pensati come forme affettive; essi sono forme cognitive. Rispetto a questa formulazione hegeliana, Honneth pare più interessato a comprendere i nessi sociali che rendono intersoggettivo il rapporto tra i diritti e il comportamento pratico dei soggetti¹⁸. Sebbene oggi dobbiamo ringraziare pensatori come Kant o Hegel se abbiamo raggiunto un'idea universale dei diritti umani, tuttavia la piena realizzazione di questi ideali era questione quanto mai lontana ai loro tempi e, per poterne cominciare a prefigurare la possibilità, ci sono volute, come dice Lucius Outlaw¹⁹, intense e continue battaglie – nelle stesse opere di Hegel, affianco all'articolazione dei diritti, possiamo trovare luoghi in cui viene chiaramente affermata la disuguaglianza tra razze. È, dunque, il bisogno storico di lottare che testimonia la continua espansione in senso pratico dei diritti, sia per quel che riguarda le procedure di attribuzione, sia per quel che concerne le pratiche del loro sostegno. Quando qualcuno subisce un'esclusione, oppure quando è strutturalmente escluso da certi diritti, la propria integrità sociale è posta in gioco fino a sentire che è stato denigrato il rispetto di se stessi²⁰. Grazie alle lotte delle donne, delle persone di colore, dei disabili, di gay e lesbiche, delle minoranze religiose, si è estesa e diffusa la pratica del sostegno ai diritti umani, che così

18. Ivi, pp. 131-132.

19. L. OUTLAW, recensione del libro di C. Taylor, *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, in *Constellations*, vol. 1, n. 3, 1996, pp. 124-129, qui p. 128.

20. A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento*, op. cit., pp. 145-146, e p. 160.

sono diventati *praticamente* più universali. Il rispetto per le persone significa rispetto per i loro diritti, vale a dire che la dignità umana non può che essere la riconoscibile capacità di avanzare rivendicazioni (socialmente accettate).

Secondo gli esperti di *legal studies*, i diritti come oggi li conosciamo sono una nozione che si è evoluta nel corso degli ultimi secoli, passando dai diritti civili (le libertà) declamati nel XVIII secolo, ai diritti politici (le forme di partecipazione) declamati nel XIX secolo, fino ai diritti sociali (alla base del *welfare*), declamati nel XX secolo. I diritti precedentemente legati a situazioni di *status* si sono universalizzati con l'esaurirsi delle argomentazioni morali che storicamente si opponevano al loro riconoscimento. In questo senso, ogni nuova categoria di diritti rappresenta il risultato di pressioni di gruppi svantaggiati²¹ e di movimenti sociali, i quali superando tramite le proteste la vergogna sociale della loro umiliazione²², orientano il discorso dei diritti verso un allargamento significativo – ovviamente non tutte le proposte di nuovi diritti che si vanno ad articolare in un determinato periodo storico vengono automaticamente acquisite in quella stessa epoca: il movimento americano degli anni '50 e '60 per i diritti civili riguardava solamente il riconoscimento di libertà civili a favore dei neri americani.

Solidarietà. È il terzo genere di riconoscimento e fornisce le basi della stima sociale per le nostre qualità individuali e di gruppo. Nei rapporti di solidarietà il particolare riguardo che si avverte nei confronti dell'altro non è solo il frutto di una mera tolleranza passiva, ma è una relazione sociale che si instaura tra soggetti che condividono una certa attribuzione di valore. A essere stimati socialmente sono particolari tratti morali di un individuo o di un gruppo e questo vuol dire che dietro quella stima vi è un valore condiviso che con la stima viene attribuito. Le condotte morali che in passato erano considerate onorevoli derivavano il loro valore sociale direttamente da un ordine cul-

21. Ivi, pp. 140-143.

22. Ivi, p. 147.

turale presupposto. Questo ci fa capire come lo *status* di molti gruppi spesso si sia trovato a dover fare i conti con attribuzioni di stima frutto di gerarchie sociali²³. Leonard Harris, a questo proposito, è dell'idea che ai neri americani sia stata sistematicamente negata la possibilità di sentirsi stimati socialmente a causa delle concezioni razziste presenti tra la maggioranza delle persone nella società americana. Per quanto Martin Luther King sia stata una personalità stimata e onorata da molti, il suo valore umano è spesso stato considerato dalla maggioranza bianca americana un'eccezione, e non la regola²⁴. Come Harris spiega: «Mai nessuno schiavo, eunuco, servo della gleba o contadino ha ricevuto qualche forma di onore perché era uno schiavo, un eunuco, un servo della gleba o un contadino. Quando membri di tali gruppi hanno raggiunto una certa considerazione, questa è stata conferita loro inevitabilmente in funzione di un loro comportamento singolo o di una qualche particolare qualità, che ne facevano degli esempi di *superiorità* rispetto alla condizione di inferiorità del gruppo a cui appartenevano»²⁵.

Secondo Honneth, l'onore, considerato una virtù tra le classi aristocratiche, si è trasformato nel corso del tempo, evolvendosi in due direzioni morali significative: da una parte, è stato universalizzato nell'idea moderna di *dignità*; dall'altra, ha subito un processo di privatizzazione da cui è emersa l'attuale idea di *integrità*. Le società del passato erano abituate a pensare che i loro valori collimassero con un sistema oggettivamente dato; oggi che invece ci siamo resi conto che i valori non sono l'espressione di sistemi oggettivi di riferimento (come lo era l'onore), dobbiamo cercare di cambiare il modo con cui attribuiamo stima a qualcuno. In particolare, Honneth si riferisce al

23. Ivi, pp. 148 e 156.

24. L. HARRIS, *Honor: Empowerment and Emasculation*, in L. MAY, R.A. STRINKWERDA (a cura di), *Rethinking Masculinity*, Rowman & Littlefield, New York 1992, pp. 191-208; 2^a ediz. (1996), pp. 275-288.

25. L. HARRIS, *Honor, Eunuchs, and the Postcolonial Subject*, in E. EZE (a cura di), *Postcolonial African Philosophy*, Blackwell, Oxford 1997, pp. 252-259, qui p. 258.

movimento noto con il nome di *politiche della differenza*: queste costituiscono sì un tentativo di superare i modelli di stima sociale denigranti, ma da sole non bastano a garantire la stima a chi non ne ha. Piuttosto, queste politiche creano le condizioni tramite cui la stima potrà essere guadagnata²⁶. In questo senso, rimuovere le discriminazioni nei riguardi del genere femminile non vuol dire garantire a qualsiasi donna che d'ora in poi verrà considerata per le sue competenze, ma solo garantirle la libertà di non essere pre-giudicata solo perché donna.

Nelle società contemporanee le relazioni di stima sono in conflitto permanente. Quando un gruppo sociale non è apprezzato per il suo modo di vivere o per le sue convinzioni, questo mancato riconoscimento ne incrina il senso di solidarietà verso l'esterno, facendo sorgere, all'opposto, una solidarietà interna al gruppo che funge da forza per riaffermare con la lotta il valore positivo delle qualità negate socialmente. In quest'ottica conflittuale, la solidarietà del gruppo può a volte trasformarsi in violenza simbolica. È per queste ragioni che sempre più spesso il termine *solidarietà* è oggi associato non più a un sentimento generico, ma a gruppi che lottano contro qualche oppressione politica; è per questa via che sempre più soggetti hanno potuto stimarsi reciprocamente per qualità sociali che un tempo erano considerate di nessuna importanza per la società²⁷.

3. *Il riconoscimento nella lotta contro il razzismo*

È stato Sartre, secondo Honneth, a sostenere per primo il ruolo del riconoscimento nelle lotte sociali. Da una iniziale formulazione ancora approssimativa – in cui lo sguardo dell'altro è colto come oggettivante e tutte le relazioni ridotte a reificazioni reciproche – la teoria dell'intersoggettività di Sartre giunge

26. J. ANDERSON, op. cit., p. xviii.

27. A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento*, op. cit., pp. 155-156, p. 161.

nell'opera *L'antisemitismo: riflessioni sulla questione ebraica* a considerare l'antisemitismo come un misconoscimento sociale. Qui, le norme sociali di condotta adottate dagli ebrei vengono interpretate come la reazione di un gruppo che, in questo modo, tenta di conservare una qualche forma di proprio rispetto collettivo nelle difficili condizioni di un riconoscimento negato. Una simile configurazione dialettica del misconoscimento razziale si rinviene anche negli scritti sartriani sul colonialismo, nei quali le relazioni di reciproco riconoscimento sono tanto distorte che i colonizzati sono «costretti in uno schema comportamentale simil-nevrotico». Nella famosa introduzione di Sartre al libro di Fanon²⁸, il filosofo francese sostiene che, mentre il colonizzatore riesce a elaborare in forme di cinismo (oppure con l'aggressione crescente) il disprezzo che prova per se stesso, in quanto umilia sistematicamente gli oppressi nativi, invece chi è colonizzato, subendo un'umiliazione collettiva sistematica, riesce a sopportare le offese quotidiane scindendo se stesso in due comportamenti opposti: da una parte ricorrendo a una trasgressione rituale, dall'altra a un adattamento abituale. Ci troviamo qui di fronte a modelli asimmetrici di comunicazione che si instaurano nella dialettica colonizzatore/colonizzato: colonizzatori europei da una parte e nativi africani dall'altra, entrambi però relazionati da un tipo di rapporto che esige contemporaneamente il rifiuto e il mantenimento della relazione di reciproco riconoscimento. Il colonizzatore per poter realizzare una qualsiasi forma di interazione sociale deve riconoscere il nativo per poterne negare la dignità umana, mentre il colonizzato è costretto a reclamare una condizione umana che di fatto poi gli è negata. Come Honneth osserva, Sartre, per caratterizzare il tipo di relazione sociale prodotta da questa reciproca smentita di pretese di riconoscimento, introduce il concetto di "nevrosi", del quale chiarirà più tardi, nel suo studio su Flaubert, i fondamenti. La nevrosi

28. J.-P. SARTRE, *Introduzione a Frantz Fanon* in F. FANON, *I Dannati della Terra*, trad. C. Cingetti, Einaudi, Torino 1962, pp. 5-24, soprattutto p. 15 e ss.

sartriana «Non è un disturbo individuale, psichicamente condizionato, del comportamento, ma una distorsione patologica dei rapporti d'interazione, derivante dal fatto che relazioni di riconoscimento sotterraneamente attive vengono nello stesso tempo reciprocamente rinnegate»²⁹. Tuttavia, per Honneth, sono proprio gli scritti sul colonialismo che dimostrano quanto «poco chiaro» fosse a Sartre in che cosa consista realmente lo *status* dell'essere degni di riconoscimento. Da una parte, egli pensava il misconoscimento operato dal colonialismo in termini di negazione dei diritti umani; dall'altra, affermava che l'universalismo di questi diritti «non era che un'ideologia bugiarda, la squisita giustificazione del saccheggio»³⁰.

Per capire in che modo la lotta per il riconoscimento vada in direzione di una lotta contro il razzismo, un ulteriore elemento di riflessione ci viene offerto dal pensiero di Frantz Fanon – a cui Honneth fa dei brevi cenni. Nel libro *Pelle nera, maschere bianche* e soprattutto nella sezione intitolata *Il Negro e il riconoscimento*, prendendo spunto dal lavoro psicanalitico di Alfred Adler sul temperamento nervoso e dalla *Fenomenologia dello spirito* di Hegel, Fanon mostra quanto l'auto-riconoscimento degli abitanti di colore dell'isola di Martinica, nelle Antille, sia totalmente condizionato e dipendente dai modi in cui gli altri abitanti li valutano, tanto che essi spendono una notevole quantità del loro tempo e delle loro forze nel tentativo di paragonarsi ai bianchi, confrontandosi l'un l'altro in rapporto a metri di giudizio appartenenti alla cultura dei bianchi, tutto per mendicare un riconoscimento. Sebbene, va ricordato, le isole dei Caraibi durante il periodo della colonizzazione fossero popolate da schiavi deportati dall'Africa e che la pratica dei matrimoni misti fosse abbastanza diffusa nell'isola (tanto che oggi i discendenti di quegli schiavi sono neri con buoni gradi di mescolanza con i bianchi), tuttavia la presenza di matrimoni misti non ci deve far concludere che la piaga del razzismo fosse meno sentita. Anzi,

29. A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento*, op. cit., p. 185.

30. *Ibidem*.

subdole forme di comparazione razziale operavano all'ordine del giorno come regole di comportamento, come lo stesso Fanon acutamente non mancò di sottolineare – lui che era nero, figlio di una famiglia piccolo-borghese con origini bianche:

I negri sono confronto, prima verità. Sono confronto, vale a dire che in ogni momento si preoccuperanno di autovalorizzazione e idealizzazione dell'Io. Ogni volta che si trovano a contatto con un altro fanno questione di valore, di merito. Gli antillani non hanno valore proprio, sono sempre tributari dell'apparizione dell'Altro. La questione è sempre: è meno intelligente di me, più nero di me, meno a posto di me. Ogni posizione propria, ogni proprio ancoraggio intrattiene rapporti di demolizione dell'Altro. È sulle rovine che mi circondano che costruisco la mia virilità.³¹

Pur enfatizzando l'importanza del riconoscimento, Fanon in questo passo esprime indirettamente il suo dissenso nei confronti del reciproco e distorto modo di valutarsi. In alcuni passaggi la sua esposizione ricorda l'idea dell'intersoggettività delle prime opere di Sartre: i soggetti cercano di capovolgere l'altro in un oggetto da dominare o scartare. Così, se l'Altro presenta un'interpretazione di se stesso che diminuisce la nostra autostima, possiamo tranquillamente rispondergli ignorandolo, in modo che ci si possa narcisisticamente circondare solo di quelle persone che tendono ad ammirarci. Secondo Fanon, a fronte del grande ruolo giocato dal riconoscimento, gli individui sono fondamentalmente narcisisti.

Sono Narciso e voglio leggere negli occhi dell'altro un'immagine di me che mi soddisfi. Così nella Martinica in un dato circolo (ambiente) c'è il «Pelé», la corte del «Pelé», gli indifferenti (in attesa) e gli umiliati. Costoro sono massacrati senza pietà. Si indovina la temperatura che regna in questa giungla. I martinicani sono avidi di sicurezza, vogliono che la loro finzione

31. F. FANON, *Pelle nera, maschere bianche*, Tropea Editore, Milano 1996, p. 184.

sia confermata, vogliono essere riconosciuti nel loro desiderio di divinità. Vogliono «apparire». Ognuno di loro costituisce un atomo isolato, arido, tagliente. [...] Ogni gesto dell'uomo della Antille passa attraverso l'Altro [...] perché è l'Altro ad affermarlo nel suo bisogno di valorizzazione.³²

Nonostante questi atteggiamenti narcisistici, continua Fanon, sarebbe comunque sbagliato affermare che le persone di colore che esibiscono queste caratteristiche siano nevrotiche; non è un problema psicologico della persona, quanto piuttosto una risposta data a una situazione storica: «Il negro cerca di protestare contro l'inferiorità che risente storicamente. Poiché il negro in ogni tempo è stato un inferiore, egli prova a reagire con un complesso di superiorità»³³. Perciò, quando ai neri sarà spiegato quanto l'eccessiva dipendenza al riconoscimento dell'Altro condiziona loro e il conseguente loro presunto complesso di superiorità, e inoltre si dirà loro che «è l'ambiente, la società che sono responsabili della sua mistificazione»³⁴, questi individui, a prescindere dal colore della loro pelle (che non è depositaria di valori specifici), diventeranno consapevoli della causa della loro situazione e forse avranno un motivo per sfidare la società che li opprime e cambiarla. Fanon concorda con quanto Hegel affermava nella *Fenomenologia dello spirito*, che «L'uomo non è umano se non nella misura in cui vuole imporsi a un altro uomo allo scopo di farsi riconoscere da lui»³⁵. Secondo Hegel, il signore e lo schiavo devono entrambi lottare per poi riconoscersi reciprocamente, ma è solo quando lo schiavo incontra la resistenza di qualcun altro, che egli fa esperienza dei propri desideri, ciò che Fanon chiama «prima tappa che conduce alla dignità dello spirito»³⁶. Dunque è rischiando la propria vita, impegnandosi in battaglie, che una persona può dimostrar-

32. Ivi, p. 185.

33. *Ibidem*.

34. Ivi, p. 188.

35. *Ibidem*.

36. Ivi, p. 189.

re all'altro che il proprio valore è qualcosa in più di un semplice sopravvivere. Di qui, però, deriva anche il profondo disappunto di Fanon per l'indipendenza della Martinica, a suo avviso concessa dai francesi senza che i martinicani avessero lottato per averla. L'assenza di lotta nei confronti della Francia voleva dire che i martinicani non avevano ancora raggiunto un livello certo di coscienza di se stessi. Diverse e da ammirare erano, dal suo punto di vista, le lotte degli afro-americani. Meglio dunque combattere per il proprio riconoscimento. Non agire sulla base di una reattività che implica sempre risentimento (situazione martinicana), ma sulla base di un'attività; perché non c'è altra scelta, si deve lottare³⁷, come egli ci spiega nelle sue conclusioni:

Se il Bianco mi contesta la mia umanità dimostrerò, facendo pesare sulla sua vita tutto il mio peso d'uomo, che non sono quel «Y-a-bon banania» che egli seguita a immaginare. Mi scopro un giorno nel mondo e mi riconosco un solo diritto: quello di esigere dall'Altro un comportamento umano.³⁸

Quindi noi creiamo noi stessi attraverso le nostre lotte. Se però avesse ragione Fanon, e le lotte aumentassero meccanicamente in base alle umiliazioni subite, allora il Sud Africa si troverebbe davvero in una situazione favorevole e molto vicina all'avvento di una *African Renaissance*, visto che ha già alle spalle anni di lotte; lotte che, per di più, hanno condotto al risultato che colonizzatore e colonizzato si sono riconosciuti. Ma il punto è che il riconoscimento non è qualcosa di statico; e non si ottiene una volta per sempre. Come ha fatto notare Honneth, le lotte possono scattare quando è violata l'economia morale implicita nel consenso delle persone, che sentono così che è stato negato loro riconoscimento e valore sociale³⁹. In questo Honneth non condivide integralmente l'idea hegeliana di lotta: a

37. Ivi, pp. 190-193.

38. Ivi, p. 201.

39. A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento*, op. cit., pp. 154, 192-194.

suo parere, rischiare la propria morte non è la maniera migliore per risolvere la disputa tra soggetti che sono in conflitto; piuttosto, è l'esperienza sociale che realizziamo quando ci rendiamo conto che il partner con il quale interagiamo è vulnerabile alle ingiurie morali, che porta alla consapevolezza delle relazioni di riconoscimento⁴⁰.

4. *Contro egoismo, utilitarismo e riduzionismo*

Le prime comunità della storia e i primi stati come le *polis* non nascevano attorno a delle semplici attività economiche, ma erano basati su nozioni condivise di virtù; quando poi arrivò in Europa il Rinascimento, con i nuovi metodi commerciali, l'attività economica non è più riuscita a stare dentro la struttura della morale tradizionale. Questo spiega il perché Machiavelli immaginava ci fosse una condizione permanente di concorrenza ostile tra i soggetti, e che questi fossero protesi in avanti verso il perseguimento del proprio utile. Sulla stessa strada, Hobbes aveva poi immaginato gli individui egoistici e automi, sospinti in una guerra di tutti contro tutti. È stato con il giovane Hegel che si è avuta una prima resistenza a questa tendenza della filosofia sociale a ridurre tutta l'attività politica al potere dei soli interessi. Contrario all'idea che le azioni *naturali* fossero isolate e solitarie, Hegel abbandonò la visione hobbesiana per una aristotelica, in cui gli uomini venivano visti come *animali politici*: mentre per Hobbes la vita pubblica era il risultato di restrizioni operate sulle sfere della libertà, per Hegel la vita pubblica poteva invece diventare occasione per il compimento di una libertà più estesa, basata su usi e costumi, visto che infatti gli uomini si muovono all'interno di una struttura fatta di rapporti etici⁴¹. Già nella concorrenza sociale, prima di arrivare a un mutuo riconoscimento, i soggetti pattuiscono che per con-

40. Ivi, pp. 59-61.

41. Ivi, pp. 15-25.

correre legittimamente occorre ridefinire le proprie sfere di libertà. In questo senso, secondo Honneth, Hegel configura una descrizione alternativa del cosiddetto *stato di natura*, il quale da una condizione finalizzata all'acquisizione unilaterale di beni passa a essere una lotta per farsi riconoscere⁴². In questo genere di lotte, i costumi etici vigenti e le pratiche di riconoscimento esistenti possono essere riacomodati e modificati, i processi già istituiti di riconoscimento possono subire un'interruzione, mentre le norme etiche che compongono le nozioni precostituite della società, e che definiscono l'economia di ciò che è moralmente lecito attendersi, possono essere mutati nel tempo, a volte lentamente, altre volte più velocemente⁴³.

Altro connotato problematico da evitare è il riduzionismo economico. Questa lettura del riconoscimento è alla base dell'interpretazione che Marx ha fatto della dialettica hegeliana della signoria. Piuttosto che guardare alla *Realphilosophie* hegeliana e concentrarsi sulla relazione di schiavitù, Marx ha ridotto tutte le aspettative di riconoscimento a una realizzazione del soggetto tramite il lavoro. Il suo concetto di lavoro è talmente carico di connotazioni normative, da poter descrivere lo stesso atto del consumare come un processo di riconoscimento intersoggettivo, attraverso cui viene mediato anche il valore proprio del soggetto. Con i rapporti di produzione del capitalismo, secondo Marx, si produce un ordine sociale che distrugge le relazioni intersoggettive mediate dal lavoro, e per questo egli individua nella riacquisizione di un lavoro autodeterminato la possibilità di ristabilire le condizioni per una affermazione reciproca dei bisogni dei soggetti. Ma è proprio qui che sorge il problema: l'intera gamma delle relazioni di riconoscimento è ridotta alla modalità di soddisfazione dei bisogni materiali. Marx ha fatto proprio un modello utilitaristico di conflitto sociale, nel quale le classi combattono per interessi economici. Come fa notare Honneth, così facendo si trascura il fatto che le lotte

42. Ivi, p. 55.

43. Ivi, p. 29.

te economiche avvengono dentro un quadro di pretese morali deluse⁴⁴. Solo negli scritti sulla storia Marx riprenderà il tema della lotta di classe in un quadro assiologico che Honneth definisce “espressionistico”:

Se, cioè sono gli stili di vita culturalmente tramandati a caratterizzare il modo di esperire le condizioni e le privazioni sociali, le finalità perseguite dai diversi gruppi nei contrasti politici non sono più decise da pure considerazioni di interessi. [...] [In queste] lotte sociali si fronteggiano gruppi o classi che cercano di difendere o di affermare le rappresentazioni di valori che assicurano la loro identità.⁴⁵

Dunque, anche la lezione marxiana della filosofia della storia si inserisce nella più generale dimenticanza che fa la sociologia accademica, quando si scorda di collegare le cause dei movimenti sociali con l’esperienza negativa di un misconoscimento morale. L’attenzione sociologica è infatti spesso rivolta all’“interesse” dei movimenti sociali, ma è del tutto slegata dalla «rete quotidiana dei sentimenti morali». Si dovrebbero invece studiare le transizioni che portano le esperienze individuali del disprezzo ad aprirsi a una comprensione allargata e collettiva, fatta da individui in quanto membri di gruppi che lottano non per interesse diretto, ma per ottenere rispetto. Ciò significa che la lotta è sia personale che impersonale. La riuscita di un movimento sociale dipende dalla disponibilità di una semantica condivisa circa l’espressione del sentimento di misconoscimento che il gruppo patisce. Per questo le lotte collettive hanno il vantaggio di poter strappare l’individuo alle situazioni che lo bloccano per il ripetersi di umiliazioni passivamente subite, e allo stesso tempo riescono a dargli nuove modalità di espressione del valore morale e sociale. Ciò rende possibile l’anticipazione di una futura comunità in grado di riconoscerlo⁴⁶.

44. Ivi, pp. 171-178.

45. Ivi, p. 177.

46. Ivi, pp. 189-194.

Tuttavia, dovrebbe essere possibile mettere a confronto le lotte che si muovono per interessi con lotte per il riconoscimento. Mentre le lotte per l'interesse tendono a controllare e a tenere sott'occhio le opportunità materiali tramite cui il modo di vivere si riproduce, le lotte per il riconoscimento iniziano lì dove un sentimento di denigrazione e maltrattamento si impone. Sono dunque prima di tutto lotte per l'integrità personale. Il punto è che nessuno dei due modelli di conflitto dovrebbe sostituire l'altro. Se, da una parte, non è mai troppa la prudenza verso forme di riduzionismo economico, dall'altra non possiamo dimenticare che l'economia gioca un ruolo rilevante nelle lotte sociali. Anche la stima sociale è indirettamente collegata ai modelli vigenti di distribuzione del reddito. Gruppi di individui che sono sottopagati o sottoimpiegati sentono che le loro qualità di lavoratori non sono state apprezzate dalla maggioranza della comunità. Se poi, come spesso accade, a questa consapevolezza di ingiustizia economica essi aggiungono la delusione dovuta al fatto che è stato di fatto sottovalutato anche il contributo che loro potevano dare al resto della società, finisce così che è minata pure la loro stima sociale. Occorre perciò allargare il fuoco dell'indagine oltre il limite della formazione collettiva degli interessi, comprendendo come nella funzione utilitaristica degli interessi economici vi sia un implicito rimando a forme di consenso normativo da cui dipende il comportamento reattivo delle diverse subculture⁴⁷.

5. *Riconoscimento ed economia*

Martin Matustik, nel suo lavoro sul ruolo che il riconoscimento della differenza ha nelle sfide all'egemonia del nuovo "ordine mondiale", ha fatto notare come alcuni tipi di critiche «spostando l'attenzione sull'esigenza di forme di riconoscimento culturale, operano uno scavalcamiento dei temi economici

47. Honneth qui fa riferimento agli studi dell'inglese E.P. Thompson e alle sue ricerche sulle classi subalterne inglesi all'inizio dell'industrializzazione capitalistica. Cfr. E.P. THOMPSON, *The Making of the English Working Class*, Gollancz, London 1963.

della redistribuzione, che potrebbe comportare un ritiro della teoria critica verso un orizzonte di non-critica»⁴⁸. Entrambi gli approcci dovrebbero, invece, essere presi sul serio. Del resto, collegamenti tra di loro non mancano. Quando Fanon affermava che essere trattati come esseri umani è una pretesa di qualcosa che ci è dovuto, parte di quel trattamento dovrebbe consistere anche nel pagamento di salari equi, in giuste offerte a chi sia stato escluso, in modo che anche questi abbia l'opportunità di poter condurre i propri affari, di ricevere un'istruzione. Se queste concrete manifestazioni di riconoscimento attenderanno a venire, allora non avremo torto quando, con scetticismo, penseremo che le nostre pretese di riconoscimento non siano state pienamente soddisfatte. Secondo Blum, in certe circostanze, il riconoscimento che i gruppi sono impegnati a richiedere non riguarda la loro unicità culturale, ma piuttosto le loro esperienze condivise; è il caso degli afro-americani. Come l'autore ci spiega, è prima di tutto importante riconoscere la loro vicenda storica: «parte di ciò che dovrà essere riconosciuto sta nell'esperienza storica di subordinazione fatta dal gruppo, nella sua resistenza e nel suo adattamento a essa». Non tutte le forme di riconoscimento corrispondono a richieste di affermazione delle proprie diversità culturali. Come ancora Blum ci spiega, ci sono alcuni gruppi che «avendo avuta negata una piena uguaglianza umana, richiedono che gli venga riconcessa. [...] In tutti questi casi, ciò che è richiesto è che quella caratteristica che li distingue – razza, genere orientamento sessuale – non sia considerata come un segno di inferiorità o di inadeguatezza»⁴⁹.

Qui Nancy Fraser ha criticato Charles Taylor: a suo parere, il filosofo canadese ha contribuito ad allontanare l'attenzione politica e filosofica dalle forme di ingiustizia legate all'economia, spostandola invece verso tipi di ingiustizie più culturali. Le maggiori preoccupazioni di Fraser riguardano l'eventuale

48. M.J. BECK MATUSTIK, *Specters of Liberation: Great Refusals in the New World Order*, SUNY Press, Albany 1998, p. 122.

49. L. BLUM, "Recognition, Value, and Equality", op. cit., p. 61.

conseguenza che, una volta imboccata la direzione culturale del riconoscimento, poi si finisca col convincersi che le ingiustizie economiche non siano più un problema reale e che, come Taylor pare credere, ponendo soluzioni alle ingiustizie culturali si possa dare anche risposta ai problemi dell'ingiustizia economica. Secondo Fraser, Honneth stesso sbaglia quando «sostiene che il riconoscimento è il concetto fondamentale dell'ingiustizia e può inglobare anche la redistribuzione»⁵⁰. Così il riconoscimento sarebbe investito di una responsabilità risolutiva e terapeutica troppo grande, eccessiva, mentre al contrario la redistribuzione delle risorse non può essere ridotta a una sfaccettatura delle relazioni di riconoscimento⁵¹. È importante dire, comunque, che il disaccordo tra Honneth e Fraser non è così enorme. Per quanto Fraser consideri la redistribuzione e il riconoscimento due distinti ambiti dell'analisi, ammette comunque che «in pratica, i due sono intrecciati tra loro»⁵². La situazione dell'intreccio è sintomatica soprattutto di quelle collettività *ambivalenti*, come lo sono la razza e il genere, all'interno delle quali agiscono come causa di degradazione e umiliazione sia la cattiva distribuzione socioeconomica sia il misconoscimento culturale. Secondo Fraser, questi due tipi di sofferenze sono «primarie e cooriginarie», mentre per Honneth è il mancato riconoscimento la sofferenza fondamentale⁵³. Quando due eventi sono in costante congiunzione, diventa estremamente difficile discernere se a essere primario è l'uno o l'altro; ribadisco l'importanza di non trascurare nessuno dei due approcci. L'idea di Fraser può essere complementare a quella di Honneth al punto da vedere possibili soluzioni al razzismo che inglobino questioni di giusti-

50. N. FRASER, *Justice Interruptus: Critical Reflections on the 'Post-socialist' Condition*, Routledge, New York 1997, p. 34, n. 13 [*La giustizia incompiuta. Sentieri del post socialismo*, trad. it. di I. Strazzeri, Pensa Multimedia, Lecce 2011, in corso di stampa].

51. Come Fraser stessa ammette, il libro di Honneth è «il tentativo più meditato e complesso di una tale riduzione»; *Ibidem*.

52. *Ivi*, p. 15.

53. *Ivi*, p. 19.

zia redistributiva con quelle riconoscitive. Con Blum potremmo dire che: «Il fatto che i neri meritino di essere trattati alla pari, ha una implicazione con diverse sfere, quella economica, quella politica, quella sociale, fino a quella rappresentazionale e culturale»⁵⁴. È dunque possibile che ci sia una terza categoria, ignorata dalla diade delle ingiustizie di Fraser, che corrisponde alla sfera politica o civile⁵⁵; o che, detta con James Ingram, un riconoscimento senza un cambiamento economico sarà sempre vissuto come un riconoscimento vuoto⁵⁶.

Alle volte capita che un gruppo sia oggetto di misconoscimento e che per questo richieda un rimedio culturale o simbolico per lenirne la sofferenza; un rimedio che, fungendo da *indicatore (marker)* simbolico, finisce col prendere così il posto dell'auspicato ed effettivo riconoscimento pubblico. Ma come Ingram pensa, quando gli individui sono alla ricerca di qualcosa che abbia più peso di un semplice carattere simbolico, tali indicatori finiscono per essere percepiti come meri *segni (tokens)* del riconoscimento. Dunque, i gruppi possono sia volere che la propria autostima venga restaurata (un bene questo che è difficile da definire e che forse un tipo di descrizione come quella di Honneth riesce meglio a cogliere), sia desiderare anche dei cambiamenti a livello strumentale o procedurale. Il riconoscimento simbolico non basta. Come Nixon ci spiega, molti sudafricani bianchi pensavano che «una volta che si fosse cambiata la mentalità del vecchio personale dell'amministrazione pubblica, poco altro avrebbe realmente necessitato di cambiamento, figurarsi dunque se c'era bisogno di cambiare le istituzioni del

54. L. BLUM, "Recognition, Value, and Equality", op. cit., p. 64. Sull'importanza della "rappresentazione" anche Fraser ha posto di recente la sua attenzione. Rimando qui al suo contributo all'interno di questo volume.

55. Ivi, p. 65.

56. J. INGRAM, "Comment on Lawrence Blum", in *Constellations*, vol. 1, n. 5, 1998, pp. 69-73.

potere»⁵⁷.

Concedere diritti politici in Sud Africa, senza provare a correggere le pratiche discriminatorie che in maniera radicata si perpetuano nel quadro economico, significherebbe solamente dirigersi verso un apartheid economico. Ancora con le parole di Nixon:

Per la sua storia il Sud Africa si è distinto come una società senza pari per iniquità non tanto a causa delle sue discriminazioni, della brutalità dello stato, per le ingiustizie o per le diseguaglianze nelle opportunità, quanto per aver conservato gelosamente il razzismo all'interno della legge. È stato dunque fin troppo facile nei primi anni '90 fraintendere l'attenuazione del razzismo legalizzato con la fine dell'apartheid. Se a prevalere sarà questa percezione, allora una volta cambiate le leggi il Sud Africa sparirà dalle pagine dei giornali per raggiungere il rango di una società mediamente ingiusta, come ce ne sono tante. Invece, senza una reale compensazione e senza rapide trasformazioni istituzionali, che richiedono supporto e investimenti internazionali, i privilegi e la poca trasparenza rimarranno pressoché inalterati, legati ancora alla segregazione razziale. Se noi permettiamo che ciò avvenga, in futuro il valore dell'indipendenza dall'apartheid, che dal passato continua a governare la società, riuscirà a resistere sempre meno.⁵⁸

6. *African Renaissance: riconoscimento culturale o miglioramento economico?*

Molte sono le ipotesi teoriche avanzate per comprendere la reale consistenza e natura dell'*African Renaissance*. Si tratta di una manifestazione politica? Oppure, come Ian Liebenberg teme, è qualcosa a metà tra uno strumento di mobilitazione e

57. R. NIXON, *Homelands, Harlem, and Hollywood*, op. cit., qui p. 209.

58. Ivi, p. 211.

una colossale menzogna⁵⁹? Nel dibattito che è montato su molti quotidiani e riviste sudafricani si è discusso se per *African Renaissance* si dovesse intendere un riconoscimento simbolico, o se invece si dovesse pensare a più concreti risvolti economici. C'è stato chi, come Robert Kirby, ha sostenuto che la scelta del termine *African Renaissance* fa pensare a un'Africa che avrebbe bisogno o che sta vivendo una fioritura nel campo delle arti, mentre secondo lui il vero bisogno è quello di una ricostruzione in senso pratico⁶⁰. Secondo Ebrahim Harvey, invece, è una questione che tange solo gli intellettuali, alle prese con temi così vaghi come quello dell'identità⁶¹. Al contrario, Xolela Mangcu è dell'idea che il discorso identitario africano dovrebbe diventare sempre più un'esigenza per intellettuali neri che si vogliono seriamente impegnare nella sfida di immaginare un futuro corso per la rinascita africana, oltrepassando l'orizzonte delle questioni ordinarie che spesso blocca gli intellettuali africani su spicciolate beghe⁶². Sembra che lo stesso Thabo Mbeki, che ha reso popolare questo termine, abbia cercato di sposare entrambi gli aspetti, rapporti di riconoscimento più pratiche economiche. Un giornalista, Howard Barrell, in un articolo ha sottolineato come già nel discorso alla United Nations University di Tokyo nell'aprile del 1999, il Presidente Mbeki avesse avanzato le seguenti pretese per la rinascita africana:

Con lo sforzo di creare delle società africane, si sta cercando di tirar fuori l'orgoglio che c'era prima che queste fossero depredate dalle potenze coloniali, dal 1600 in avanti; cercare di far

59. I. LIEBENBERG, "The African Renaissance: Myth, Vital Lie, or Mobilizing Tool?", in *African Security Review*, vol. 3, n. 7, 1998, pp. 42-50.

60. R. KIRBY, "Renaissance Isn't the Right Word", in *Mail and Guardian*, 15 maggio 1998.

61. E. HARVEY, "Dispel the Myth of a Black African Identity", in *Mail and Guardian*, 3 settembre 1999.

62. X. MANGCU, "The Potential for Thabo's 'renaissance'", in *Mail and Guardian*, 2 luglio 1999.

fare progressi alle persone africane in modo che apprezzino e riconoscano le loro qualità e i loro ingegni: [Mbeki] sta cercando di promuovere la diffusione tra gli stati africani di sistemi di governo fondamentalmente democratico-liberali, per “la costituzione di una economia moderna multi-settoriale”, aperta e capace di attrarre investimenti; infine sta cercando di migliorare per gli africani il sistema dell’istruzione, quello assistenziale e gli altri servizi di previdenza sociale. [...] Mbeki sembra voler dire, in modo abbastanza condivisibile, che la rinascita culturale dipenderà in maniera forte dalla creazione di sicurezza e prosperità.⁶³

E come un altro giornalista, Ferial Haffajee, per la stessa occasione aveva notato:

Mbeki ambisce a fare del Sud Africa un centro economico e intellettuale come lo è stato Timbuktu. Dal XIV al XVI secolo, le città dell’Africa occidentale erano come delle Wall Street, uno snodo vitale nelle rotte commerciali che attraversavano l’Africa. Inoltre, esse costituivano un centro per l’insegnamento islamico a livello mondiale.⁶⁴

Mbeki pare collegarsi a un riconoscimento su scala mondiale basato sulla grandezza del passato africano, illustrata dalla città medioevale di Timbuktu, suggerendo l’argomentazione che se il mondo è adesso pronto a riconoscere il grande passato africano, imparerà con il tempo ad apprezzare che l’Africa può avere anche un grande futuro. Gli scettici però non mancano. Anthony Egan fa notare che, secondo un’opinione diffusa, tutto questo parlare di rinascita è solo un modo per distogliere l’attenzione della gente dal fatto che i cambiamenti proposti in realtà non stanno avvenendo, e non per una mancanza di cooperazione da parte degli attori globali, ma per via della man-

63. H. BARRELL, “Keep Thabo’s Big Idea Small”, in *Mail and Guardian*, 21 agosto 1998.

64. F. HAFFAJEE, “Renaissance Incorporated”, in *Mail and Guardian*, 2 ottobre 1998.

canza di trasparenza nella politica di Mbeki e di altri politici sudafricani:

Nella migliore delle ipotesi, questo concetto sembra essere un impegno per ridare vita all’Africa come continente – economicamente, politicamente, culturalmente – una cosa che porta verso un maggiore posizionamento nel centro del villaggio globale. Inevitabilmente, però, questo significa, da una parte, costruire una maggiore autostima tra tutti gli africani (neri e bianchi), dall’altra restituire valore a nozioni come libertà, comunità, democrazia. Solo così lo si può elogiare e supportare. Ma alcuni potrebbero argomentare che un tale progetto potrebbe semplicemente essere di “facciata”: un discorso confortabile e confortante con cui mascherare i *crack* socio-economici; un modo per appoggiare e rinforzare gli interessi di una “borghesia patriottica”, una nuova classe dirigente la cui unica differenza con quella precedente è che questa è fatta da neri.⁶⁵

La paura per le nuove *élite africane* sembra diffusa. Un altro commentatore, concentrandosi sulle speranze economiche infrante di molti sudafricani, ha scritto:

L’accordo negoziato che è culminato nelle elezioni del 1994, lascia molte delle questioni della nostra lotta irrisolte. L’economia capitalistica, responsabile dello sfruttamento in massa degli africani, non è stata toccata. Il matrimonio tra la democrazia antirazzista e il sistema capitalistico, che mette i profitti prima delle persone, doveva necessariamente non affrontare i problemi fondamentali per la nostra trasformazione, semplicemente perché l’apartheid si fondava nel capitalismo, e non ne era separato stando per conto proprio come se si fosse trattato solo di un sistema di repressione razziale. Apartheid e capitalismo hanno lavorato in stretta relazione. Tutti i cambiamenti nelle leggi non hanno perciò potuto fare piazza pulita dell’eredità razziale ed etnica che è radicata nel nostro paese, ed è questo anche il motivo per cui oggi è ancora così prevalente.⁶⁶

65. A. EGAN, “Fear and Philosophizing in South Africa”, in *Mail and Guardian*, 12 marzo 1999.

66. E. HARVEY, op. cit.

Secondo Peter Vale e Siphso Maseko, l'*African Renaissance* è un ideale non ancora definito e a questo primo stadio non può che essere «più una promessa che una politica». Rispetto al suo movimento di opinione, i due autori hanno individuato due tendenze interpretative dominanti. La prima segue un tipo di interpretazione della situazione africana che essi definiscono *globalista*, la seconda *africanista*. Ciò che a noi interessa qui, è notare che a dividere queste due correnti interpretative sia proprio il tipo di taglio che si sceglie di dare al 'riconoscimento': mentre la prima interpretazione si concentra sull'economia, trascurando i temi del riconoscimento, la seconda guarda alla giustizia economica e a questioni di riconoscimento come sfere interconnesse⁶⁷.

La visione globalista intende la rinascita africana guardandola in stretta connessione con l'espansione del mercato continentale a livello globale. In questa prospettiva, il preciso ruolo del Sud Africa consiste ne: «il [suo] capitale [...] è destinato a recitare un ruolo importante nello sviluppo del mercato, nelle collaborazioni strategiche e su temi correlati. In cambio della possibilità di agire in qualità di attore dei processi della globalizzazione, il continente offrirà al Sud Africa un'opzione di scelta preferenziale sulle sue risorse di petrolio, materie prime e miniere»⁶⁸. Si capisce quindi perché il resto del continente non veda di buon occhio il ruolo egemone che si sta costruendo il Sud Africa⁶⁹. Contro chi, proponendo la globalizzazione economica, immagina che il mercato con le sue libertà scarnificherà i governi autoritari, c'è chi pensa che l'influenza del mercato accrescerà solo il divario tra ricchi e poveri. Infatti, l'altra interpretazione, africanista, è definibile come poststrutturale, in quanto il suo impegno è diretto a «smontare una serie di com-

67. P. VALE, S. MASEKO, "South Africa and the African Renaissance", in *International Affairs*, vol. 2, n. 74, 1998, pp. 271-287.

68. *Ivi*, p. 279.

69. *Ibidem*. Questo è stato notato anche da Moletsi Mbeki, il fratello del Presidente.

plesse costruzioni sociali che si sono create attorno all'identità africana». Se si devono promuovere la cultura, la letteratura e il folklore dell'Africa, queste risorse devono essere indirizzate verso una politica attuabile di aiuti al continente. L'approccio consumistico del modello globalista, secondo gli africanisti, non può reggere: prima di tutto, il mercato non riesce a riconoscere il valore dell'umanità e della diversità culturale; in secondo luogo, a confermare la prima tesi vi è il fatto che le economie neo-liberali stanno costruendo un sistema internazionale che in qualche modo favorisce forme globali di apartheid, che dunque danno poche speranze di rinascita alla maggioranza degli africani, che verrebbero lasciati ai margini. C'è poi da essere cauti su un tipo di visione che vorrebbe il Sud Africa fungere da *guida* della rinascita africana, visto che l'energia residua rimasta al paese (potere economico e militare) va nella direzione opposta rispetto a uno sviluppo del continente africano fondato su principi di equità⁷⁰.

Le critiche di Vale e Maseko al consumismo globalista richiamano il criticismo di Nancy Fraser rispetto al modello di *welfare* dello stato liberale, che lei giudica sulla stessa linea del *mainstreaming* multiculturalista. Lo stato liberale si impegna in una riallocazione dei beni verso i gruppi più svantaggiati, ma in realtà è un'operazione di facciata, visto che dirotta beni che già esistono verso gruppi che già esistono – ad esempio, tramite iniziative politiche tipo *affirmative action* o altri programmi simili – inoltre, questi stessi programmi finiscono per esacerbare le forme di misconoscimento, andando a creare uno *stigma* del gruppo colpito, il quale di conseguenza viene malvisto dagli altri, percepito come favorito perché riceve favori speciali, generando perciò una reazione negativa di risentimento⁷¹. Un approccio socialista, suggerisce Fraser, andrebbe ad agire trasformando (piuttosto che adattandosi a) lo *status quo*; metterebbe in questione le condizioni socio-economiche che creano *prima*

70. Ivi, pp. 281-283.

71. N. FRASER, *Justice Interruptus*, op. cit., pp. 25-27.

facie una cattiva distribuzione: «I rimedi trasformativi riducono la disuguaglianza sociale senza, perciò, creare classi stigmatizzate di persone vulnerabili, percepite come beneficiarie della generosità sociale. Questi rimedi tendono a promuovere reciprocità e solidarietà nelle relazioni di riconoscimento»⁷².

Dunque, cosa pensano oggi realmente le élite politiche sudafricane dell'*African Renaissance*? Alcuni hanno osservato come sia stato lo stesso Mbeki ad ammonire contro una semplicistica adesione alla globalizzazione⁷³. Il governo sudafricano ha rivendicato così il diritto africano ad andare avanti per la propria strada di rinnovamento economico, senza inchinarsi ai poteri costituiti che governano il mondo, i quali vorrebbero invece l'Africa del tutto conforme ai loro modelli⁷⁴. Con Vale e Maseko, possiamo dunque dire che l'interpretazione di fondo che emerge dallo scenario dell'*African Renaissance* è che, nonostante la sua ancora scarsa definibilità, questa concezione abbia comunque tutte le possibilità per potersi realizzare; la sua

72. Ivi, p. 26.

73. «Anche questa settimana, Mbeki ha voluto colpire sia chi può essere corrotto che chi corrompe – quelli di “oltremare con le valigie piene di soldi”. E in un continente sottomesso da programmi strutturali di adeguamento, Mbeki ha voluto anche dare un colpo all'economia globale con la visione di un'Africa che deve trovare le sue proprie soluzioni. “Noi [l'Africa] dobbiamo essere in prima linea a contrastare la nozione di “mercato” come bene moderno, come se il mercato fosse un fenomeno sovranaturale che detta la legge, per cui ogni aspetto degli uomini deve inchinarsi allo spirito dell'impotenza”»; in F. HAFFAJEE, op. cit.

74. Queste decisioni prese dal governo sudafricano apparentemente si avvicinano a ciò che Vale e Maseko chiamano approccio africanista, anche se i due autori si mostrano preoccupati dall'ambivalenza della politica di Mbeki e dei suoi successori, i quali se da una parte assicurano la volontà di combattere l'afro-pessimismo, dall'altra hanno mostrato di essere compromessi con la globalizzazione e con le economie neo-liberali, com'è chiaro se si guarda a come Mbeki ha condotto la creazione del GEAR (*Growth, Employment and Redistribution*). Cfr. P. VALE, S. MASEKO, “South Africa and the African Renaissance”, op. cit., p. 285.

attuale poca chiarezza potrà e dovrà essere riempita dal significato che la gente africana considererà più opportuno attribuirle. Piuttosto che essere una direttiva dall'alto, il movimento per una rinascita africana è un progetto da condividere, che potrà portare benefici per tutti se la gente si deciderà ad agire, senza aspettare ancora. Proprio per questo, infine, ho sostenuto quanto possa essere utile l'analisi di Honneth sull'importanza del riconoscimento, l'enfasi sull'uguaglianza dei diritti come ferma fondazione per apprezzare il valore delle differenze, tutti approcci che possono aiutare a delineare un corso per la rinascita africana. Una *African Renaissance* che vuole essere capace di portare dei benefici all'intero continente africano dovrà incamminarsi su una strada fatta di eguaglianza di diritti, sfidando le discriminazioni sia a livello locale che globale. Fino a quando l'ordine economico attuale consisterà in una maschera per continuare l'apartheid a livello globale, la lotta per il riconoscimento, e contro la discriminazione, dovrà continuare. L'*African Renaissance* non può permettersi di definire se stessa come un supporto a queste problematiche globali; al contrario, essa deve diventare parte della soluzione.