

SEMINARIO FORMATIVO

Quale riconoscimento e trattamento dei simboli e delle pratiche religiose degli immigrati nel mondo del lavoro e nella società multiculturale?

Sabato 09 maggio 2009 ore 9.30

Trieste

Sala convegni

Centro servizi volontariato

Friuli-Venezia Giulia

Via S. Francesco d'Assisi, 2

DUE MODELLI DEL RICONOSCIMENTO

Alberto Artosi

Introduzione

Il termine “riconoscimento” evoca immediatamente la tesi, spesso contrapposta all’individualismo liberale, secondo cui l’appartenenza a una particolare tradizione (comunità, cultura) gioca un ruolo determinante nella formazione dell’identità. Questa tesi implica conseguenze sia morali che politiche. Sul piano morale, le conseguenze sono che abbiamo l’obbligo di rispettare e proteggere quegli elementi di una tradizione (pratiche, valori) che sono ritenuti costitutivi dell’identità dei suoi membri. Le

conseguenze sul piano politico sono che dobbiamo rimuovere ciò che minaccia l'identità di gruppi o individui "riconoscendo" (cioè promuovendo o almeno non ostacolando) quegli elementi della loro tradizione che sono ritenuti costitutivi di tale identità. Entrambi i piani presentano delle difficoltà. Dal punto di vista morale, c'è il problema che gli elementi costitutivi dell'identità che avremmo il dovere di rispettare e proteggere possono risultare inaccettabili dalla prospettiva etica della tradizione dominante (questo, ad esempio, è il caso ben noto delle mutilazioni genitali femminili). Dal punto di vista politico, le difficoltà sono, almeno in parte, analoghe: la rimozione di ciò che viene presentato come una minaccia per gli elementi di una tradizione che sono ritenuti costitutivi dell'identità (ad esempio, del divieto di praticare le mutilazioni genitali femminili) potrebbe risultare inaccettabile dalla prospettiva etica della tradizione dominante (ciò rientra nel primo caso) o comunque insostenibile sotto altri aspetti. Nessuna di queste difficoltà ammette una soluzione semplice e immediata. E tuttavia sembra chiaro che non possono essere eluse. Ciò significa che qualsiasi concezione del riconoscimento che aspiri a costituire la base per una *politica* del riconoscimento dovrà contenere dei criteri per confrontarsi con esse. In quanto segue, esaminerò due concezioni del riconoscimento e ne rileverò i rispettivi pregi e difetti. Dalla discussione emergerà che una di queste concezioni è superiore all'altra sotto il profilo indicato. Non dobbiamo però aspettarci che essa fornisca "la" soluzione corretta per ogni questione di riconoscimento. Al contrario, vi sono buone ragioni per ritenere che, qualunque sia la concezione del riconoscimento adottata, restino sempre ampi margini entro i quali le questioni sul tappeto possono essere affrontate solo mediante

prese di posizione che mettono in gioco sia i valori della tradizione dominante sia quelli delle altre tradizioni.

Prima concezione: il modello dell'autorealizzazione

La prima concezione che esaminerò tratta il riconoscimento come una questione di *autorealizzazione*. Sotto questo punto di vista, il riconoscimento è considerato una condizione necessaria per acquisire un'identità completa e autentica, così che negare il riconoscimento a qualcuno significa privarlo di un requisito essenziale per lo sviluppo umano. «La tesi», scrive uno dei suoi principali sostenitori, il filosofo neohegeliano Charles Taylor,

è che la nostra identità sia plasmata, in parte, dal riconoscimento o dal mancato riconoscimento o, spesso, da un *misconoscimento* da parte di altre persone, per cui un individuo o un gruppo può subire un danno reale, una reale distorsione, se le persone o la società che lo circondano gli rimandano, come uno specchio, un'immagine di sé che lo limita o sminuisce o umilia. Il non riconoscimento o misconoscimento può danneggiare, può essere una forma di oppressione che imprigiona una persona in un modo di vivere falso, distorto e impoverito¹.

[I]l misconoscimento non è soltanto una mancanza di qualcosa di dovuto, il rispetto; può anche essere una ferita dolorosa, che addossa alle sue vittime il peso di un odio di sé paralizzante. Un riconoscimento adeguato non è soltanto una cortesia che dobbiamo ai nostri simili: è un bisogno umano vitale².

In pratica, il misconoscimento lederebbe l'identità del soggetto falsando il rapporto che esso ha con se stesso e compromettendo la sua capacità di conseguire una "vita buona".

¹ C. Taylor, "La politica del riconoscimento", in C. Taylor, J. Habermas, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Milano, Feltrinelli, 1999, p. 9.

² Ivi, p. 10.

Il rimedio consiste, ovviamente, nel rimuovere tutto ciò che si oppone a una piena autorealizzazione.

Una concezione alternativa: il modello di status

La seconda concezione tratta il riconoscimento non come una questione riguardante cos'è bene per le nostre vite, ma come una questione di cos'è giusto dal punto di vista della *giustizia* sociale. Sotto questo punto di vista, il misconoscimento è concepito non come un ostacolo alla autorealizzazione, ma come una «subordinazione di status»³, cioè come qualcosa insito nella stratificazione culturalmente istituzionalizzata della società che emerge quando le istituzioni sociali regolano l'interazione sociale sulla base di norme che negano a particolari gruppi e individui la possibilità di parteciparvi su un piede di parità con gli altri membri della società. Essere misconosciuti in questo senso non significa subire una alterazione della propria soggettività, ma subire uno svilimento da parte dei modelli di valore culturale istituzionalizzati in un modo che preclude il conseguimento dello status di membri a pieno titolo della società. Il rimedio a questo tipo di ingiustizia sociale consiste nel rimuovere (“deistituzionalizzare”) i modelli di valore culturali che ostacolano la parità partecipativa sostituendoli con altri che la favoriscono.

Moralità ed etica

³ N. Fraser, “Giustizia sociale nell’era della politica dell’identità: redistribuzione, riconoscimento e partecipazione”, in N. Fraser, A. Honneth, *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, Roma, Meltemi, 2007.

Trattare il riconoscimento come una questione di cos'è bene per le nostre vite oppure di cos'è giusto nella prospettiva della giustizia sociale fa una grande differenza dal punto di vista della filosofia morale. Nel primo caso, infatti, lo trattiamo come una questione che riguarda la sfera dell'*etica*; nel secondo caso come una questione che attiene alla sfera della *moralità*. La differenza sta nel fatto che, secondo i filosofi che distinguono la moralità dall'*etica*, le norme della prima (norme di giustizia) sono universali, cioè indipendenti da qualunque sistema di valori particolare, mentre le norme della seconda dipendono da sistemi di valori (culturalmente) idiosincratici che non possono essere universalizzati. Questa differenza ha importanti conseguenze sul piano politico. Infatti, a seconda che le rivendicazioni per il riconoscimento siano considerate come questioni attinenti all'ambito della moralità (giustizia) oppure a quello dell'*etica* (bene), le politiche di riconoscimento andranno o in direzione di una rimozione delle differenze, oppure nella direzione inversa di una valorizzazione delle specificità. Per il momento non dirò altro sull'argomento. Ritornerò brevemente sulle conseguenze della differenza tra prospettiva morale della giustizia e prospettiva etica del bene nel prossimo paragrafo.

Giustizia o autorealizzazione?

Il modello dell'autorealizzazione presenta parecchi inconvenienti. Un primo inconveniente è dato dal fatto che nelle condizioni di pluralismo delle società contemporanee non vi è nessuna concezione generalmente condivisa di cos'è bene per le nostre vite. Di conseguenza, qualsiasi tentativo di giustificare le rivendicazioni di riconoscimento che si appelli all'autorealizzazione non sarà normativamente

(moralmente) vincolante per coloro che non condividono la concezione del bene sottesa a quelle rivendicazioni. Un secondo inconveniente è che, identificando le conseguenze del misconoscimento con una distorsione dell'identità, esso vincola le rivendicazioni di riconoscimento ad assunti psicologici sulla personalità (oltre che a giudizi di valore su cos'è bene per essa) col risultato che esse perdono la loro forza normativa nel caso tali assunti risultino falsi. Un terzo svantaggio è che, trattando il riconoscimento come una questione essenzialmente etica, separa nettamente la dimensione del riconoscimento da quella della giustizia distributiva, benché esse siano inestricabilmente connesse in quanto molte differenze di status sono radicate nella struttura economica della società. Un quarto, e ancor più serio, svantaggio del modello dell'autorealizzazione è che non fornisce un criterio normativo per distinguere le richieste di riconoscimento giustificate da quelle non giustificate dal momento che, in pratica, qualsiasi richiesta di riconoscimento può venire giustificata semplicemente asserendo che il misconoscimento provoca una distorsione della propria identità. Per esempio, un gruppo razzista potrebbe avanzare richieste di riconoscimento basate sui suoi pregiudizi razzisti giustificandole con il fatto che il mancato riconoscimento lederebbe l'identità dei suoi membri impedendone la piena autorealizzazione.

Il modello di status (sostiene Nancy Fraser) non presenta nessuno di questi svantaggi. In primo luogo, facendo appello non alla concezione etica dell'autorealizzazione, ma all'idea morale della giustizia, esso può giustificare le rivendicazioni per il riconoscimento come normativamente vincolanti per tutti in condizioni di pluralismo di valore. In secondo luogo, trattando il riconoscimento come una questione di status, evita di collegare le rivendicazioni di riconoscimento ad assunti psicologici in un modo che

rischia di indebolirne la forza normativa. In terzo luogo, concependo il riconoscimento come una questione di giustizia, consente di trattare distribuzione e riconoscimento in un'unica prospettiva con immediate conseguenze sul piano dei rispettivi tipi di rivendicazioni e dei corrispondenti rimedi. Infine, e questa è la cosa che più importante, il modello di status fornisce un criterio normativo per distinguere le rivendicazioni di riconoscimento giustificabili da quelle non giustificabili: il criterio secondo cui la giustizia richiede assetti sociali che permettano a tutti i membri della società di interagire alla pari. In base a tale criterio, chi avanza pretese di riconoscimento deve dimostrare *sia*

- 1) che i modelli di valore culturale istituzionalizzati precludono una partecipazione alla pari alla vita sociale; *sia*
- 2) che i cambiamenti richiesti promuovono la parità partecipativa senza creare o inasprire ingiustificatamente altre disparità.

La cosa importante (secondo Fraser) è che il criterio opera in maniera “neutrale”, cioè consente di distinguere le richieste di riconoscimento giustificabili da quelle non giustificabili senza ricorrere a giudizi sul valore su ciò di cui si rivendica il riconoscimento. Per esempio, nel caso delle rivendicazioni di riconoscimento di gay e lesbiche per il matrimonio omosessuale, queste risultano pienamente giustificate in quanto *a)* i modelli di valore eterosessisti istituzionalizzati nella società e codificati nel diritto di famiglia precludono chiaramente la parità partecipativa (ad esempio, mediante l'esclusione dai diritti di successione); e *b)* la legalizzazione del matrimonio tra le

coppie omosessuali non genera o acuisce altre disparità. In questo modo, il criterio della parità partecipativa fornisce una soluzione alla questione del riconoscimento del matrimonio omosessuale senza presupporre giudizi di valore su omosessualità, eterosessualità, ecc.

Il criterio in azione

Fin qui, tutto bene. Ma come funziona il criterio della parità partecipativa nelle questioni di riconoscimento che coinvolgono pratiche religiose? Anche in questi casi ciò che è cruciale è che coloro che avanzano richieste di riconoscimento devono dimostrare sia che le norme culturali di maggioranza precludono la parità partecipativa, sia che le pratiche di cui si richiede il riconoscimento non precludono esse stesse la parità partecipativa né all'interno né all'esterno del gruppo. Nel classico caso del turbante sikh, il criterio dà una risposta univoca: le leggi canadesi che prescrivevano il cappello alla polizia a cavallo precludevano ai sikh l'accesso a questo lavoro e rappresentavano dunque un «ingiusto *comunitarismo di maggioranza*»⁴. Inoltre, la pratica di cui veniva richiesto il riconoscimento non negava essa stessa la parità partecipativa né dentro né fuori dal gruppo. Di conseguenza, la richiesta di riconoscimento avanzata dai sikh appare del tutto giustificata. Nel caso altrettanto classico del velo islamico, la risposta sembra assai meno univoca. La richiesta di riconoscimento del velo soddisfa senz'altro il primo requisito: il divieto di indossare il velo nelle scuole è espressione anch'esso di un «ingiusto *comunitarismo di maggioranza*»⁵ che nega alle ragazze musulmane la possibilità di un'istruzione paritaria. Il problema è capire se tale richiesta soddisfi anche

⁴ Fraser, "Giustizia sociale nell'era della politica dell'identità", *cit.*, p. 57.

⁵ Ivi, p. 58.

il secondo: se cioè il velo non sia una pratica discriminatoria per cui il permesso di indossarlo nelle scuole andrebbe a inasprire lo status di subordinazione delle donne sia all'interno della comunità islamica sia nella società intera. La questione è piuttosto controversa (le considerazioni di Fraser su questo punto sono poco chiare e ancor meno convincenti⁶) e la lascio senz'altro a coloro che l'hanno già discussa.

Per quanto riguarda le prescrizioni alimentari religiose, anche in questo caso le richieste di riconoscimento avanzate, ad esempio, dai lavoratori musulmani sembrano del tutto giustificate in quanto rimuovono un ostacolo (la discriminazione alimentare) alla parità partecipativa senza precluderla ad altri all'interno e all'esterno della comunità musulmana. Il caso delle festività religiose, e in particolare del riposo settimanale, sembra invece alquanto diverso. In questo caso, infatti, la richiesta di riconoscimento, ad esempio, del venerdì pomeriggio da parte dei lavoratori musulmani promuoverebbe la parità partecipativa, creando però disparità con i lavoratori non musulmani. Vanno in questa direzione (se ben interpretato) le seguenti osservazioni di Antonello De Oto:

A tali problemi [cioè ai problemi di natura pratica], si aggiunge quello dato dal fatto che l'elevato numero di lavoratori che verrebbero a fruire di tale festività, provocherebbe uno squilibrio nell'organizzazione del lavoro a tutto danno dei lavoratori non musulmani.

Questi cambiamenti provocherebbero un'inevitabile alterazione dell'attuale equilibrio tra diritti e doveri del lavoratore a sfavore della confessione di maggioranza⁷.

Stando così le cose, il secondo requisito non è soddisfatto, e dunque la richiesta di riconoscimento non appare giustificata.

⁶ Ivi, pp. 58-9.

⁷ A. De Oto, *Precetti religiosi e mondo del lavoro. Le attività di culto tra norme generali e contrattazione collettiva*, Roma, Ediesse, 2007, pp. 117-8.

Conclusioni

Nel paragrafo precedente ho inteso semplicemente fornire alcuni esempi allo scopo di dare un'idea generale del funzionamento del criterio della parità partecipativa in applicazione a richieste di riconoscimento che coinvolgono pratiche religiose. Non ho la pretesa, non dico, di aver esaurito le questioni, ma neppure di aver toccato i punti salienti delle questioni. E tuttavia gli esempi dovrebbero dirci qualcosa. Innanzitutto, mostrano che la parità partecipativa non fornisce un criterio totalmente univoco di decisione. Né, in verità, ce lo aspettavamo. Secondo Fraser, si tratta piuttosto di un criterio che dev'essere applicato «dialogicamente», cioè attraverso un processo di deliberazione pubblica in cui

i partecipanti discutono se i modelli culturali istituzionalizzati esistenti neghino la parità partecipativa e se le alternative proposte la favoriscano senza generare o esacerbare ingiustificatamente altre disparità⁸,

vale a dire: un processo che ha luogo in un mondo i cui abitanti sono cittadini di una democrazia governata dai criteri della ragione pubblica. Ma dal momento che questo mondo è, almeno per il momento, inaccessibile, e rischia di rimanerle ancora per molto, mentre le importanti questioni di riconoscimento con cui abbiamo a che fare si pongono qui e ora (in *questo* nostro mondo), mi sembra che ci sia qualcos'altro da dire, che riguarda la neutralità rispetto ai valori. Lo dirò in breve: il meglio in cui possiamo sperare, nella situazione delle nostre imperfette democrazie, è in processi di negoziazione in cui i partecipanti interagiscano allo scopo di sperimentare fino a che punto ciascuno è disposto a sacrificare i propri valori al “riconoscimento” di quelli

⁸ Fraser, “Giustizia sociale nell'era della politica dell'identità”, *cit.*, p. 60.

dell'altro. Più di questo non possiamo fare. E quando simili negoziazioni non siano possibili (o siano fallite), dobbiamo prendere posizione rispetto ai valori – sia ai nostri che a quelli dell'altro – e assumerci le nostre responsabilità.

Prof. Alberto Artosi
Facoltà di Giurisprudenza - CIRSFID
Alma Mater Studiorum – Università di Bologna
via Galliera, 3
40121 Bologna
Tel. + 39 051 277212
e-mail: alberto.artosi@unibo.it