

Comunità indigene e gruppi migranti Dissenso, Trasformazione, Reinvenzione

Anna Loretoni*

INDIGENOUS COMMUNITIES AND MIGRANTS. DISAGREEMENT, TRANSFORMATION, REINVENTION

ABSTRACT: This article analyzes the reflection of the social sciences on the subject of migration, focusing the different forms of coexistence between natives and migrants. After examining the various configurations of public space, the author proposes a reflection on the concept of people as a jusgenerative dimension, open and discutabile, marked by the interaction between majority cultures and minority cultural identities. In light of the potentiality of deliberative democracy and the distinction between moral and political consensus, the article examines some specific cases related to the presence of Islam in Europe. The *affaire du foulard* and the arranged marriage are thus read from the perspective of gender studies, which propose a critical and ambivalent interpretation of it.

KEYWORDS: Migrations; public space; people; deliberative democracy; gender

ABSTRACT: Il saggio analizza la riflessione delle scienze sociali in tema di migrazioni focalizzandosi sulle diverse forme di convivenza tra nativi e migranti. Dopo aver preso in esame le varie configurazioni dello spazio pubblico, l'autrice propone una riflessione sul concetto di popolo come dimensione giusgenerativa, aperta e controvertibile, segnata dall'interazione tra culture maggioritarie e identità culturali minoritarie. Alla luce delle potenzialità della democrazia deliberativa e della distinzione tra accordo morale e politico, il saggio esamina alcuni casi specifici relativi alla presenza dell'Islam in Europa. *L'affaire du foulard* e il matrimonio combinato vengono così letti nella prospettiva degli studi di genere, che ne propongono una interpretazione critica e ambivalente

PAROLE CHIAVE: Migrazioni; spazio pubblico; popolo; democrazia deliberativa; genere

SOMMARIO: 1. Premessa – 2. Fenomenologie dello spazio pubblico – 3. L'Islam in Europa – 4. Processi deliberativi.

* Professoressa ordinaria di Filosofia politica e Preside della Classe Accademica di Scienze sociali presso la Scuola Superiore Sant'Anna di Pisa. Mail: anna.loretoni@santannapisa.it. Contributo sottoposto a referaggio anonimo.

1. Premessa

Le scienze sociali hanno da tempo avviato una riflessione sulle migrazioni che non si concentra solo sull'attraversamento dei confini e sulle modalità dell'accoglienza¹. Ambiti altrettanto problematici, e perciò oggetto di opportuna attenzione teorica, analizzano le diverse forme di convivenza che possono venire ad instaurarsi tra nativi/e e migranti negli spazi pubblici delle nostre democrazie, configurati a loro volta sulla base di una specifica cultura politica e giuridica storicamente determinata. In relazione a quest'ultima dimensione dell'analisi, va operata una prima utile distinzione. Se alcune riflessioni hanno da una parte privilegiato il piano della tutela delle identità culturali maggioritarie, nel senso delle identità nazionali, altre, riconducibili all'approccio comunitarista e multiculturalista, hanno argomentato in favore della protezione delle culture minoritarie presenti all'interno delle comunità democratiche. Secondo quest'ultima prospettiva, la protezione del patrimonio culturale, ma anche gli stili di vita e l'organizzazione sociale delle comunità sono oggetto di salvaguardia, che va perseguita tanto attraverso il riconoscimento di diritti collettivi, quanto tramite la tutela dei diritti individuali. Accettando l'esistenza di un diritto al riconoscimento per le minoranze, nella forma di un "diritto alla cultura", ciò che si richiede allo Stato non è unicamente di garantire i diritti fondamentali definiti sulla base della concezione pubblica di giustizia che informa le istituzioni democratiche, ma anche di agire per salvare le culture a rischio di estinzione a causa delle sfide poste dai processi di globalizzazione che possono limitare la diversità degli stili di vita². Nel tentativo di conciliare riconoscimento delle diversità e liberalismo politico, Will Kymlicka ha proposto lo strumento normativo dei diritti differenziati per gruppi particolari della popolazione, da affiancare ai diritti individuali, al fine di realizzare un'uguaglianza di opportunità sostanziale e preservare la diversità culturale³. Per i/le migranti, però, la questione è più complessa. Essendo «donne e uomini sradicati»⁴, essi tendono a sfuggire alle logiche della cittadinanza liberale e comunitarista, perché la loro integrazione è resa più difficile dall'estraneità rispetto alla cultura dominante e alle culture eventuali minoritarie tutelate. Non a caso, dunque, nella riflessione di Will Kymlicka⁵, tra i gruppi minoritari da tutelare, oltre alle minoranze nazionali e alle popolazioni indigene, si aggiungono anche i gruppi di immigrati/e. Mi sembra importante sottolineare che, in questo modo, si compie un timido tentativo di includere nella proposta multiculturalista una maggiore consapevolezza della iper-diversità delle società contemporanee. Questa linea di riflessione apre una nuova prospettiva sul rapporto tra cultura dominante, culture minoritarie autoctone e culture migranti, riconoscendo che i gruppi migranti non stanno in silenzio e in disparte ad attendere di essere assimilati dalla cultura dominante, ma sin dalla loro richiesta di accedere a una

¹ Per una ricostruzione complessiva di questo dibattito si veda: E. GREBLO, *Etica dell'immigrazione. Una introduzione*, Milano-Udine, 2015.

² A. MARGALIT, M. HALBERTAL, *Liberalism and the Right to Culture*, in *Social Research*, 1994, 61, 3, 491-510; C. TAYLOR, *Multiculturalismo. La politica del riconoscimento*, in J. HABERMAS, C. TAYLOR, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Milano, 1992, 9-62.

³ W. KYMLICKA, *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*, Oxford-New York, 2001.

⁴ M. WALZER, *Sfere di giustizia*, Roma-Bari, 2008.

⁵ W. KYMLICKA, *Multicultural Odysseys. Navigating the New International Politics of Diversity*, Oxford-New York, 2007.

comunità liberale, entrano nello spazio pubblico e rivendicano «visibilmente e orgogliosamente» il riconoscimento della propria diversità.

2. Fenomenologie dello spazio pubblico

La presenza dei migranti e delle migranti nei nostri contesti democratici ci porta a comprendere meglio come l'attività democratica non si limiti ai soli processi formali della politica, ma si rifletta anche in atti di dissenso culturale, di trasformazione e reinvenzione degli *standard* delle diverse comunità, sia di quelle di appartenenza che di quelle di accoglienza. Le nostre democrazie, del resto, non rappresentano solo una forma di governo, un insieme di procedure, ma si nutrono di uno spazio pubblico in cui le diverse individualità, e i gruppi, si incontrano e ridefiniscono le proprie identità di individui attivi, non di spettatori o spettatrici passivi, e neppure di meri elettori o elettrici. Una delle visioni più interessanti dello spazio pubblico inteso come *laboratorio*, avanzata da Alessandro Pizzorno⁶, mostra come nel corso delle discussioni pubbliche, gli attori entrano in gioco con una certa percezione della propria identità e del proprio posizionamento, ma ne escono modificati, perché i processi stessi, lo svilupparsi del dialogo, mutano i posizionamenti originari. Alcune studiose hanno sottolineato questa trasformazione nel ripercorrere *l'affaire du foulard* in Francia. In questo caso, giovani donne che lottavano per affermare un'identità tradizionale, da "soggetti docili" si sono trasformate, anche grazie alle opportunità offerte loro dalla dimensione democratica, in "sé pubblici", capaci di rivendicare qualcosa rispetto ad uno Stato che, seguendo un'impostazione di tipo assimilazionistico verso le diversità, le vorrebbe cittadine senza velo⁷. In questo processo di conflitto tra una cultura minoritaria e una maggioritaria, non è dato sapere in anticipo se ciò significherà rimettere in discussione le stesse tradizioni islamiche a favore delle quali queste donne lottano, apportando modificazioni all'interno della loro cultura in termini di diritti di genere. Questo esito non è possibile prevederlo; esso dipende, tra l'altro, dalla possibilità di trovare riconoscimento per istanze che spesso tendono a mescolare i linguaggi, provando a tenere insieme diritti umani, *in primis* libertà e uguaglianza, e simboli culturali, quali il velo, a cui attribuire nuovi e diversi significati⁸. È lungo questo versante, però, che si strutturano i diversi modelli di spazio pubblico, in primo luogo la capacità di inclusione delle diversità. Di fronte a questi fenomeni di dissenso e di reinvenzione dei significati, possiamo innanzitutto impegnarci a rafforzare la promessa di inclusione inscritta nella dimensione valoriale della democrazia liberale, nel suo costante richiamo ai principi di dignità, libertà e uguaglianza degli individui. Ma soprattutto possiamo evitare di contrapporre a questa forma di *agency*, o ad altre simili pratiche di rivendicazione di particolari appartenenze culturali, il muro di un'ingombrante concezione del *demos*, un universalismo escludente che fungerebbe da ostacolo non al confine, ma all'interno della comunità politica. Il focus della riflessione dovrebbe allora spostarsi dal conflitto tra i valori alla riflessione sulla natura plurale, frastagliata e fluida del concetto di "popolo", in base alla quale ogni dualismo tra cittadini/e e migranti, tra nazionali e

⁶ A. PIZZORNO, *I soggetti del pluralismo. Classi, Partiti, Sindacati*, Bologna, 1980.

⁷ S. BENAÏB, *The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens*, Cambridge, 2004; I. DOMINIANNI, *Corpo e laicità: il caso della legge sul velo*, in G. PRETEROSI (a cura di), *Le ragioni dei laici*, Roma-Bari, 2006.

⁸ Su questo punto rimando a A. BELLI, A. LORETONI, *Gender, Identity and Belonging: New Citizenships beyond Orientalism*, in *Journal of Balkan and Eastern Studies*, 1, 483-98.

stranieri/e, risulta essere inadeguato. Secondo Frank Michelmann, lungo un processo *giusgenerativo* che trova nello spazio pubblico delle iterazioni democratiche il suo centro, il popolo democratico definisce originariamente se stesso e poi si ridefinisce espandendosi e includendo nuovi soggetti, come mostra gran parte dell'esperienza storica degli Stati occidentali⁹. Il fatto che gli/le stranieri/e divengano residenti e poi cittadini e cittadine evidenzia il carattere poroso di ogni determinazione del "noi, il popolo", quale entità dinamica e non statica, contribuendo così a rafforzare la configurazione del *demos* come insieme di individui che interagiscono democraticamente pur appartenendo a diversi *ethnoi*. I due fronti del "chi c'è già" e del "chi arriva", vengono continuamente rinegoziate, a sancire il carattere aperto dell'appartenenza democratica, in base alla quale i popoli si sviluppano nel corso della storia e si modificano, anche in forma conflittuale, lungo divisioni interne che fanno riferimento alla classe, all'etnia, alla religione, al genere. Se innalziamo un muro verso i nuovi *ethnoi*, dobbiamo essere consapevoli che stiamo di fatto impedendo a coloro che arrivano di mettere in atto un esercizio riflessivo capace di stabilire ponti tra la propria originaria appartenenza e i principi, i valori e le regole della nuova comunità. Se i gruppi marginalizzati hanno sempre provato a ridisegnare i confini dell'inclusione tramite lotte che miravano a rinnovare il codice morale della nazione – valori, principi, visioni del mondo –, pensare il popolo in termini omogenei, come entità connotata da un sentire comune, ci fa sconfinare inevitabilmente verso quella che la letteratura sul populismo definisce la versione essenzialistica del "noi"¹⁰. Il populismo, infatti, nel tentativo di risolvere le difficoltà inerenti alla raffigurazione del popolo, resuscita in modo immaginario la sua unità e omogeneità, sottolineando al tempo stesso la distanza da quanto ad esso si oppone: le *élites*, i quadri dirigenti, gli stranieri. Questi elementi vengono pertanto a rappresentare una sorta di esteriorità essenziale rispetto al popolo, che si avvale peraltro anche dell'esaltazione della sua superiorità morale rispetto alle molte declinazioni degli altri, che sono corrotti, parassiti, delinquenti, nemici che insidiano la nostra identità occidentale. Formulando una concezione sostanzialistica del sociale, il populismo propone una visione omogenea del popolo, senza alcun pluralismo, divisioni valoriali o differenze culturali. Una siffatta declinazione del concetto di popolo produce conseguenze non solo per gli inclusi, ma anche per gli esclusi. Stabilendo questo tipo di confine tra il gruppo dominante e gli altri gruppi, i valori, i principi e gli interessi di questi ultimi possono essere legittimamente ignorati. Tale divisione dentro-fuori traccia in modo netto i confini del *demos*, che non è più quello democratico dei membri della comunità politica, ma quello di coloro che, poiché superiori moralmente, costituiscono la parte sana della cittadinanza, e che pertanto possono rivendicare il "monopolio morale" della rappresentanza della nazione¹¹. Se invece interpretiamo il concetto di popolo come connotato da confini controvertibili, trasformabili e reinventabili, ne risulta una dialettica interna alla narrazione dei suoi elementi, che è infine insopprimibile. Dal momento che non può darsi un'unica e indiscutibile narrativa del sentire comune, sia l'identità nazionale che le altre identità collettive risultano essere il frutto di elementi dissonanti, basati su aspirazioni universalistiche e posizioni particolaristiche che producono esiti sempre rivedibili e mai conclusivi. Se l'ipotesi di uno

⁹ F. MICHELMANN, *Law's Republic*, in *The Yale Law Journal*, 1988, 97, 8, 1493-537.

¹⁰ Nell'ampia letteratura sul populismo rimando a: J.-W. MULLER, *Che cos'è il populismo?*, Milano, 2017; N. URBINATI, *Io, il Popolo. Come il populismo trasforma la democrazia*, Bologna, 2020.

¹¹ Ho affrontato più diffusamente questo tema nel saggio *Regressioni democratiche*, in A. MASALA, L. VIVIANI, (a cura di), *L'età dei populismi. Un'analisi politica e sociale*, Roma, 2020, 83-96.

spirito nazionale unitario inibisce ai gruppi subalterni la possibilità di interagire e modificare il contesto e il contenuto della definizione di popolo entro cui assume forma la loro stessa subordinazione, la definizione aperta e fluida di popolo è in grado quantomeno di aprire un varco nelle insidiose ambivalenze dell'appartenenza. Del resto, se adottiamo uno sguardo di tipo decostruttivo, e indaghiamo all'interno delle identità nazionali, scopriamo che l'altro non è altrove, ma accanto a noi. Infatti, capovolgendo il cilindro delle nostre democrazie, fuoriescono gruppi e individui che condividono valori e principi che si strutturano in auto-rappresentazioni simboliche che non collimano esattamente con quelle delle democrazie liberali. Se questo è un indiscutibile dato di fatto, non tutti però concordano nel sostenere che migranti e stranieri non solo non mettono a repentaglio, ma anzi possono arricchire la cultura delle comunità politiche, senza minaccia per il liberalismo, che al contrario può essere riletto, approfondito e modificato riflessivamente.

3. L'Islam in Europa

La presenza dell'Islam in Europa, l'apparire sulla scena pubblica del/della musulmano/a, l'emergere di pratiche e simboli religiosi nelle diverse sfere della vita sociale, viene a rappresentare un utile momento critico nella prospettiva che vuol accreditare una visione sostanzialistica del *demos*, e che si fa forte di un processo di neutralizzazione delle diverse *agency* religiose. Nuovi attori sociali, dapprima invisibili e poi tangibili grazie all'ingresso in siffatto scenario, entrano inevitabilmente in attrito con la dimensione pubblica europea e costringono a rivedere il piano condiviso della secolarizzazione. Il racconto della Modernità ha tra i propri pilastri, o forse si dovrebbe dire tra le proprie illusioni, anche l'ipotesi di una privatizzazione della religione, nonché la scomparsa, o quantomeno l'invisibilità, dell'attore religioso. Come ben sappiamo, questo racconto è stato declinato nei vari contesti nazionali combinando diversamente secolarismo e laicità, con il risultato talvolta di includere le esperienze religiose come una delle voci dello spazio pubblico, come nel caso di Germania e Italia, talaltra relegando le esperienze religiose a dimensione privata, negando loro la possibilità di varcare la soglia del pubblico, come nel caso francese¹². Riflettendo sul caso europeo, Nilüfer Göle sottolinea come sia proprio l'Islam a mettere in discussione le fondamenta di una configurazione privatistica della religione, ponendo una domanda dagli indubbi tratti provocatori: può la presenza dell'Islam in Europa offrire la possibilità di ripensare lo spazio pubblico? Il quesito ha una sua legittimità solo nella prospettiva che interpreta il pubblico come dimensione aperta, di azione e sperimentazione, come ambito processuale capace di segnalare le linee e i confini che tramite l'agire democratico vengono continuamente tracciati e ritracciati. Se è anche la dialettica tra visibilità e invisibilità a decretare il carattere mutevole della democrazia, l'Islam diviene un atto di sfida per lo spazio pubblico europeo e in particolare per quello francese, la cui cornice è data dal repubblicanesimo e dal secolarismo. Mettendo in mostra elementi visuali della loro diversità religiosa, gli attori islamici si distinguono, pregando pubblicamente nelle piazze o indossando un *foulard*, e rompono l'ordine secolare, producendo discussione e disaccordo, e avanzando la pretesa, espressa sia in forma esplicita che implicita, di rideterminare la sfera pubblica europea in senso pluralista, o forse, come sarebbe più corretto dire, iper-pluralista. Che questa lettura dello spazio

¹² Su questo tema rimando a B. HENRY, A. LORETONI, A. PIRNI (a cura di), *Laicità e principio di non discriminazione*, Soveria Mannelli, 2009.

Focus on

pubblico sia debitrice verso quelle interpretazioni della democrazia come luogo del conflitto e del dissenso, piuttosto che come ambito delle virtù democratiche di un'interazione che mira alla conciliazione, è, credo, evidente¹³. Vale però la pena sottolineare nuovamente che le diverse configurazioni del pubblico vengono ad assumere un ruolo decisivo, perché è attraverso questa dimensione che nuovi attori e nuove rivendicazioni possono mettere in questione l'orizzonte dato. Mettendo in scena i simboli e le pratiche della loro diversità culturale, questi attori infrangono il consolidato ordine secolare. In tal modo, quello pubblico non è più lo spazio comune che delimita un ambito consensuale, sul modello habermasiano di una sfera pubblica regolata dallo Stato, ma diviene campo di azione e sperimentazione, un processo dagli esiti non prevedibili. Ripensata in questi termini, la visibilità religiosa diventa una forma di *agency* pubblica. Come scrive Göle «[...] pratiche come indossare *hijab* nelle scuole, la preghiera pubblica o il commercio di cibo *halal* non soltanto esprimono pubblicamente la presenza dei musulmani in Europa, ma partecipano anche alla (ri)produzione di un immaginario collettivo religioso in cui gli attori islamici possono riconoscersi»¹⁴. In questo scenario, l'*agency* pubblica non ha il carattere razionale della modalità discorsiva; lavora piuttosto attraverso le immagini, ed è più aperta alla possibilità di trascendere confini nazionali e barriere linguistiche. Manifestandosi in modo sporadico e intermittente, queste pratiche sono meglio in grado di scardinare le cornici sociali e istituzionali dal basso. In questa prospettiva, la visibilità diventa una forma di *agency* pubblica che riveste un ruolo attivo nell'emergere del conflitto e del dissenso, e il coraggio di apparire, di abbandonare la sfera privata per esporsi nello spazio pubblico, assume le fattezze di una prova di cittadinanza. Nella scia di una riflessione che ha origine in Hannah Arendt, le dinamiche che incrociano pubblicità e visibilità sono quindi determinanti essenziali della fenomenologia dello spazio politico, in quanto capaci di andare oltre l'ambito privato del «dialogo tra me e me» su cui si può costruire il libero arbitrio ma non la libertà politica, che ha un necessario carattere mondano¹⁵. Su questo aspetto del binomio pubblico-visibile torna anche Judith Butler, sottolineando come quando all'interno dei dispositivi biopolitici che governano e gerarchizzano la società irrompono pubblicamente corpi che non vogliono più essere relegati nello spazio privato, si attua un significativo passaggio da una dimensione pre-politica a una politica. Gli atti verbali, i gesti e le *performance*, entrano così nella sfera del politico ed esprimono opposizione e resistenza, uscendo dalla invisibilità in cui la società rende queste vite non degne di attenzione. Per chi vive esistenze non degne di lutto, vite che non saranno piante perché relegate fuori da ciò che la società rende visibile e degno di attenzione, è possibile trascendere la propria condizione di soggettivazione, è possibile cioè mettere in pratica una microfisica della resistenza che è in grado di trasformare la democrazia, tramite il divenire mondani e visibili¹⁶. La conquista della visibilità, in quanto trasgressione spaziale che conduce dall'invisibilità della periferia alla visibilità del centro si configura così come un atto politico di dissenso. Lo stesso significato dei simboli, per loro natura aperti alla pluralità semantica, cambia quando questi vengono associati all'apparire pubblico; e questo avviene tanto per lo *hijab* indossato dalle giovani musulmane, quanto per la costruzione di moschee e minareti. Come si

¹³N. GÖLE, *La dirompente visibilità dell'Islam nello spazio pubblico europeo. Problemi politici, questioni teoriche*, in *Politica & Società*, 2012, 1, 65-88; *Ead.*, *Islam Resetting the European Agenda?*, in *Public Culture*, 2006, 18, 1, 11-18.

¹⁴N. GÖLE, *La dirompente visibilità dell'Islam nello spazio pubblico europeo*, *op. cit.*, 73.

¹⁵H. ARENDT, *Vita activa*, Milano, 2017.

¹⁶J. BUTLER, *A chi spetta una vita buona?*, Roma, 2013; *Ead.*, *L'alleanza dei corpi*, Milano, 2017.

è visto, la dinamica spaziale svolge qui un ruolo significativo: finché i simboli sono confinati là dove non sono visibili non disturbano; ma se invadono i luoghi della produzione delle *élites*, allora sono in grado di determinare disordine, favorendo un processo di ricomprensione della stessa cultura liberale volto a decostruire le sue pretese assolutistiche e a mettere in risalto le sue radici contingenti, sia storiche che culturali.

4. Processi deliberativi

Ho già sottolineato come la democrazia deliberativa cerchi di coniugare il piano della discussione pubblica delle istituzioni liberal-democratiche e quello dei canali non ufficiali della società civile, i quali meglio delle prime riescono a includere i soggetti esclusi. In questi contesti più informali è, difatti, più agevole per gli individui più vulnerabili prendere la parola; quantunque forme di esclusione, pensiamo al caso delle donne che appartengono ai gruppi minoritari, si ripropongano anche in questi ambiti. Sottolineando il portato inclusivo offerto dalla deliberazione, anche gli studi di genere hanno sostenuto che questo modello di democrazia, associato alla dimensione rappresentativa, possa offrire interessanti risposte proprio alle sfide poste dalle tematiche multiculturali. I dibattiti che si producono all'interno degli spazi informali possono favorire un riconoscimento reciproco delle parti in causa, che, egualmente coinvolte, rendono più agevole reperire un accomodamento. Coinvolgere le comunità culturali nel dibattito pubblico implica innanzitutto un rispetto formale dei loro membri che viene prima del rispetto dei valori condivisi, a vantaggio di uno spazio pubblico pluralista, che superi la concezione monista del bene e riconosca valore e dignità ad altre culture. Un tale processo rende possibile lo sviluppo di un comune senso di appartenenza, di tipo politico e non morale, fondato su una reciprocità a più livelli: tra individui, tra gruppi, e tra la comunità politica e i primi. Se una cittadinanza intesa come mera titolarità di un *set* di diritti acquisibili ci lascia insoddisfatti, come del resto dimostra la conflittualità crescente in diversi paesi europei, occorre sottolineare che al processo di inclusione formale deve accompagnarsi un senso di appartenenza che non faccia sentire gli individui misconosciuti, e che renda possibile lo sviluppo di una condizione di «*cultural self-esteem*»¹⁷. In definitiva, dunque, se il carattere iper-pluralista delle società contemporanee non è più governabile all'interno dei tradizionali dispositivi liberali, la democrazia deliberativa può offrire una risposta più soddisfacente, essendo in grado di mettere in atto una forma di partecipazione “di contatto” che può favorire il riconoscimento della reciproca dignità degli attori coinvolti, primo irrinunciabile passo per il dialogo tra “stranieri morali”. Dicono ciò, non voglio certamente negare che i processi deliberativi siano privi di significative ambivalenze, e così infatti essi sono apparsi alla letteratura più avvertita. Come sottolinea Iris Marion Young, ad esempio, la stessa capacità di dialogare può costituire un criterio di selezione elitario dei gruppi minoritari e può lasciare aperta la questione dei presupposti dialogici, delle regole e dei criteri alla base della discussione, che, non essendo affatto neutrali, pongono i soggetti su un piano asimmetrico e non paritario¹⁸. Proprio a questo proposito, risultano interessanti quelle forme di discussione pubblica che non mirano al conseguimento di un accordo, bensì alla formulazione dei rispettivi punti di vista che,

¹⁷B. PAREKH, *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, Cambridge (MA)-London, 2000.

¹⁸I.M. YOUNG, *Le politiche della differenza*, Milano, 1996; si veda anche: A. FLORIDIA, *La democrazia deliberativa. Teorie, processi e sistemi*, Roma, 2013.

rivisitati riflessivamente, possono venire apprezzati anche se non condivisi. Si tratta di un primo livello di interazione, dove non si verrebbe a determinare un accordo sui contenuti, ma in cui io non solo credo, ma riconosco agli altri di credere, senza sentirmi vincolato a quella credenza. Non mirando al *moral consensus*, la democrazia deliberativa può condurre ad un accordo ragionato di tipo politico, ad un compromesso. Non dobbiamo raggiungere un'intesa sulle norme morali, ma provare ad accordarci politicamente. A questo proposito il criterio relativo al principio di rivedibilità delle decisioni risulta particolarmente appropriato, perché includendo la possibilità di rinegoziare gli accordi presi, può facilitare il compromesso, agevolato dalla certezza di una verifica futura, e dalla valutazione in merito all'efficacia di quanto stabilito. Rimanendo aderente a questa linea concettuale, Richard Bellamy ha proposto il tema della negoziazione e del compromesso politico come parte di pratiche di accomodamento che includono forme di consultazione delle comunità, i cui esiti potranno successivamente diventare oggetto di norme procedurali o costituzionali¹⁹. Va ad ogni modo sottolineato che l'assunto di base di queste riflessioni è senza dubbio un certo modo di intendere l'identità culturale, non come costruito statico e imm modificabile, ma come una forma di appartenenza che, per quanto sia consolidata nella tradizione, può essere messa in discussione, contestata e rivisitata. Se pensare un movimento continuo che vede gli individui spostarsi da una cultura all'altra non può che apparire semplicistico e banalizzante, neppure la visione che li vorrebbe attori capaci soltanto di testimoniare secondo un moto perpetuo i valori e le pratiche della comunità di appartenenza è a mio parere convincente. Un certo grado di nomadismo selettivo che ci conduce da una cultura all'altra è infine inevitabile, e porta con sé un processo di creazione e ricreazione dei significati, una dinamica capace di rendere la cultura alterabile, contendibile nei suoi valori, secondo la metafora che privilegia la mobilità dell'acustica rispetto alla staticità del mosaico²⁰. Gli interrogativi sollevati dalla riflessione di genere in merito alle identità ascritte, al versante eterodiretto e performativo in base al quale l'identità non è solo quello che io scelgo di essere, ma anche ciò che gli altri decidono che io sia, ha posizionato l'attenzione della teoria femminista sulle scelte che le donne compiono all'interno delle culture tradizionali. Sia il matrimonio combinato, da distinguersi da quello forzato, sia l'atto di velarsi, rappresentano due buoni esempi per la nostra riflessione. Qualsiasi scelta si realizza all'interno di un contesto fatto di opportunità, ma anche di limiti e condizionamenti, e accettare una forma di assoggettamento in un determinato ambito di vita, può di fatto implicare la creazione di uno spazio all'interno del quale è possibile guadagnare autonomia e *agency*. Il terreno dell'analisi diventa qui, senza dubbio, più insidioso, e il confine tra una maggiore attenzione al contesto e ai significati particolari delle scelte da una parte, e un esito di fatto compromissorio, se non di vera e propria giustificazione di stampo relativistico dall'altra, è assai sottile. Questo approccio, però, presenta, a mio parere, indubbi vantaggi. Esso permette di catturare forme di *agency* là dove sembra di poter rintracciare, ad un primo sguardo dall'alto, solo oppressione e assenza di autonomia. Se si assume una declinazione del concetto di autonomia come «*minimal degree of self-reflexivity*», alcune scelte che pure si allontanano dal significato canonico di autonomia, e che si spingono verso modelli di femminilità più vicini alle culture minoritarie in cui queste donne sono state socializzate, stanno ad indicare un processo di risignificazione dei contenuti

¹⁹ R. BELLAMY, *Liberalism and Pluralism. Towards a Politics of Compromise*, London-New York, 1999.

²⁰ S. BENHABIB, *The Law of Peoples, Distributive Justice, and Migrations*, in *Fordham Law Review*, 2004, 72, 5, 1761-87.

valoriali. In questo senso si può parlare di un'autonomia di tipo procedurale, che connette la scelta a un livello di consapevolezza interiore, e che si rivela compatibile con l'esperienza di donne appartenenti a culture tradizionali²¹. Detto in altri termini, queste riflessioni mirano problematicamente a mettere in evidenza che le donne possono esercitare la libertà anche in contesti di oppressione, sia attraverso la negoziazione, sia praticando quel «*compromesso con il patriarcato*» che caratterizza del resto la maggior parte degli scenari culturali. Non è sempre la falsa coscienza che indirizza le donne verso una determinata pratica lesiva dell'uguaglianza tra i generi; alla base di questa scelta può esservi la consapevolezza che si possano contestare i *framework* culturali ridisegnandoli dall'interno²². Analizzare i comportamenti delle minoranze interne, o delle minoranze nelle minoranze, può essere utile per pensare le culture come costrutti mobili, caratterizzati da conflitti e contestazioni, piuttosto che da un'identità monolitica e statica, senza storia. Senza questo sguardo è difficile comprendere come la vulnerabilità in alcuni ambiti si possa coniugare con l'acquisizione di capacità e potere in altre dimensioni della vita. Come scrive Monique Deveaux, accettare un matrimonio combinato può consentire ad una donna di entrare nel mercato del lavoro o di intraprendere un percorso di studi; due scelte che le permetteranno di acquisire maggiore autonomia²³. Che simili pratiche possano produrre soggettività capaci nel tempo di mettere in discussione le gerarchie tradizionali e le relazioni consolidate tra i generi all'interno delle culture tradizionali è un fatto che la teoria non può dare per scontato, ma tantomeno precludere. Anche attraverso la scelta di pratiche discriminatorie le donne possono avviare percorsi di auto-riflessività che conducono a radicali cambiamenti dell'auto-percezione e della subordinazione inscritta nella tradizione. L'esperienza di un torto subito, di un diritto negato, può del resto diventare produttiva dal punto di vista cognitivo e condurre a nuove visioni di giustizia sociale, capaci di decostruire le vecchie formulazioni. Qui il sentimento dell'ingiustizia non si configura come un dato informe o ininfluenza, sostanzialmente improduttivo; al contrario, l'esperienza dell'ingiustizia può esibire uno specifico contenuto cognitivo nella misura in cui fa vedere i principi di giustizia in un altro modo, proponendo nuove trasformazioni di quelli socialmente validi, che proprio nell'esperienza del torto subito perdono la loro legittimità²⁴. Provando a disinnescare i dispositivi escludenti e stigmatizzanti, in questi percorsi di costruzione della soggettività si produce uno spazio di resistenza che infrange la percezione totalizzante del potere, la sua influenza inabilitante, aprendo una possibilità reale alla soggettivazione che prova ad emanciparsi dall'assoggettamento.

²¹ M. FRIEDMAN, *Autonomy, Gender, and Politics*, Oxford, 2003.

²² U. NARAYAN, *Mind of Their Own. Choices, Autonomy, Cultural Practices and Other Women*, in L.M. ANTONY, C. WITT, (a cura di), *A Mind of One's Own, Feminist Essays on Reason and Objectivity*, Boulder, 2002.

²³ M. DEVEAUX, *Gender and Justice in Multicultural Liberal States*, Oxford, 2006; A. LORETONI, *Ampliare lo sguardo. Genere e teoria politica*, Roma, 2014.

²⁴ E. RENAULT, *Teorie del riconoscimento e sociologia dell'ingiustizia*, in *Post-Filosofie*, 2007,1, 2, 51-74.