

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
opprese: 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

Il risarcimento delle minoranze sociali storicamente oppresse: la democrazia deliberativa e le politiche di riconciliazione*

Gli ultimi quarant'anni hanno drammaticamente testimoniato quanto nelle democrazie occidentali sia radicalmente cambiato l'approccio alle questioni della diversità etno-culturale. In anni passati, nella maggior parte dei casi, queste stesse democrazie avevano adottato sistemi politici centrati su maggioranze culturali che utilizzavano modelli nazionali di cittadinanza, incuranti quindi delle differenze. Fino a non molto tempo fa, la diversità etno-culturale era considerata una minaccia alla stabilità politica, relegata nella sfera privata e, per di più, privata di un sostegno pubblico in termini di diritti per le minoranze o di multiculturalismo. Come risultato, sono state prodotte una serie di politiche costrittive nei confronti di migranti, minoranze nazionali e popolazioni indigene, talmente costrittive da metterli nella condizione di dovere scegliere se essere assimilati o essere emarginati. Oggi, ci si è resi conto del

* Una prima stesura di questo documento è stata presentata in una conferenza sulle politiche di riconciliazione e le teorie della inclusione democratica presso la Facoltà di Filosofia della Queen's University. Ringrazio tutti i partecipanti alla conferenza, la mia gratitudine va in particolar modo a Will Kymlicka per i suoi commenti, il generoso sostegno e l'amabile ospitalità offertami presso il *Forum for Philosophy and Public Policy*. Il saggio è stato in seguito pubblicato nel volume collettaneo *The Politics of Reconciliation in Multicultural Societies* curato da Will Kymlicka e Bashir Bashir (Oxford University Press, Oxford 2008). Traduzione concessa.

[Traduzione dall'inglese di Irene Strazzeri, Antonio Carnevale].

carattere restrittivo di queste politiche e per questo siamo passati da un modello *assimilativo*, che negava la diversità, a un modello *adattivo*, che invece la riconosce.

Se, da una parte, questa svolta si è resa necessaria a causa della maggiore consapevolezza del *fatto del pluralismo*, d'altra parte, adattarsi alle diversità è sempre più difficile, perché constatiamo che, oltre ai diversi valori, lingue, culture e identità, spesso vi sono persistenti e irrisolte questioni di *ingiustizia storica*. Questo contributo si prefigge di indagare le sfide che queste ingiustizie pongono alla teoria democratica odierna.

Numerosi avvenimenti storici degli ultimi decenni hanno reso evidente l'importanza delle ingiustizie storiche nelle politiche contemporanee. Tra questi se ne possono ricordare alcuni: la costituzione del *Reparations Coordinating Committee* (RCC) e della *National Coalition of Blacks for Reparations in America* (N'COBRA), che hanno entrambe sostenuto la necessità di un risarcimento agli afro-americani per la loro storia di schiavitù e per le sue conseguenze; le 'scuse di Stato' americane del 1988, quando il Congresso ha domandato perdono agli americani di origine giapponese che furono internati nei campi di concentramento durante la seconda guerra mondiale; il fondo speciale di 71 milioni di dollari stanziato dal Governo svizzero per risarcire, con donazioni di banche (svizzere), le vittime dell'Olocausto; e poi ci sono le *Commissioni per la Verità e la Riconciliazione* istituite in paesi come il Sud Africa, Algeria, Cile, Germania e Argentina.

La sfida posta dalla diversità etno-culturale ha spinto i teorici politici e sociali a riconsiderare il liberalismo e la democrazia¹, nella speranza di sviluppare teorie migliori di adattamento democratico. Diverse sono le proposte della teoria politica contemporanea che ci consentono di pensare la democrazia in

1. È importante sottolineare che il liberalismo non debba essere considerato una tradizione monolitica. Ciò a cui mi riferisco quando parlo di liberalismo sono prettamente i diritti contemporanei basati sulla teoria liberale che ha dominato i dibattiti degli ultimi 40 anni.

maniera più *inclusiva*; tra queste le teorie dell'egualitarismo liberale, della democrazia deliberativa, del riconoscimento multiculturale e le teorie della democrazia agonistica². Il presente contributo si concentra sull'adeguatezza delle teorie democratico-deliberative nel riuscire nell'obiettivo riconciliativo di risarcire i gruppi sociali dei danni loro provocati da forme di esclusione storicamente perpetuate. Coloro che infatti difendono queste teorie ribadiscono che la loro idoneità consista proprio nel saper meglio capire le pretese di minoranze e gruppi sociali svantaggiati, ovvero sia nel privilegiare di più la "voce" degli individui rispetto al peso dei loro "voti". Io ritengo, invece, che il potenziale inclusivo di questo tipo di democrazia vada comunque in crisi quando si trova di fronte i casi particolari dell'ingiustizia storica, casi in cui questa forma di democrazia andrebbe viceversa integrata con vere e proprie politiche di riconciliazione. Ciò non significa che dovremmo abbandonare l'ideale della democrazia deliberativa; al contrario, esso rimane

2. Per le teorie dell'egualitarismo liberale cfr.: J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1984, e ID., *Liberalismo politico*, Einaudi, Torino 1999; B. BARRY, *Justice as Impartiality*, Oxford University Press, New York 1995, e ID., *Culture & Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Polity Press, Cambridge 2001; R. DWORKIN, *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, Harvard University Press, Cambridge 2000. Per le teorie della democrazia deliberativa cfr.: J. HABERMAS, *Fatti e norme: contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Guerini, Milano 1996; A. GUTMANN, D. THOMPSON, *Democracy and Disagreement*, Harvard University Press, Harvard 1996; J.S. DRYZEK, *Deliberative Democracy and Beyond: Liberals, Critics, Contestations*, Oxford University Press, Oxford 2000. Per le teorie del riconoscimento multiculturale cfr.: C. TAYLOR, *La politica del riconoscimento*, in J. HABERMAS, C. TAYLOR, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 1999, pp. 9-62; W. KYMLICKA, *La cittadinanza multiculturale*, il Mulino, Bologna 1999; A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, il Saggiatore, Milano 2002. Sulla democrazia agonistica cfr. C. MOUFFE, *The Democratic Paradox*, Verso, London 2000.

una base solida su cui fondare decisioni di ampio respiro, ma è necessario integrarla con specifici processi di riconciliazione.

Il saggio che qui presento si articola in quattro sezioni: nella prima, illustro brevemente il carattere generale delle ingiustizie storiche, spiegando quindi qual è il significato della dimensione storica. Nella seconda sezione, sostengo che le domande e le pretese dei gruppi che in maniera sistematica subiscono ingiustizie storiche richiedono una descrizione specifica in termini di politiche di riconciliazione. Nella terza sezione, mi occupo di valutare quanto la democrazia deliberativa sia un modello adeguato a far valere le pretese avanzate dai gruppi sociali nel contesto delle ingiustizie storiche subite. Nell'ultima sezione, infine, presento un approccio alternativo, che considera quelli della riconciliazione e della deliberazione obiettivi diversi ma complementari.

1. Gruppi sociali storicamente emarginati

In questa sezione vorrei occuparmi di quei gruppi sociali che hanno sofferto di ingiustizie storiche, sia in maniera prolungata nel tempo, sia solo intimamente collegate con situazioni di ineguaglianza del presente. Queste modalità del subire ingiustizia non sono il risultato della contingenza o di una cattiva sorte, ma scaturiscono da pratiche sociali e istituzioni oppressive, le quali hanno a lungo operato attraverso intere generazioni. Pratiche sociali e strutture oppressive non solo escludono e opprimono in maniera sistematica alcuni gruppi sociali, ma tentano di giustificare e legittimare il proprio comportamento definendo i membri di questi gruppi inferiori e devianti. Inoltre, tali pratiche non si danno solo a livello di istituzioni formali e burocratiche, ma anche su un piano culturalmente informale e nelle interazioni sociali. Tutto ciò tramuta l'ingiustizia storica in un tipo di ingiustizia che si compie sottoforma di negazione sia di risorse materiali che di beni culturali e simbolici.

Ovviamente, come tutte le ingiustizie, anche quelle storiche non hanno un carattere generale univoco, ma sono diverse e multiformi. Questo saggio si preoccupa di trattare un particolare sottoinsieme di ingiustizie storiche che colpiscono i *gruppi sociali*: le ingiustizie razziali, le ingiustizie operate per un discrimine nazionale e le ingiustizie etniche. È dunque importante chiarire cosa intendo con gruppi sociali e oppressione storica.

I gruppi sociali devono essere distinti dalle associazioni (organizzazioni sociali, università e partiti politici) o dalle aggregazioni (come “gli amici di Mozart” e “gli automobilisti guidatori di Honda”). Mentre le associazioni e le aggregazioni sono composte da individui autonomi, che spontaneamente le hanno create o vi aderiscono, al contrario appartenere a un gruppo sociale è un fatto involontario, vi si appartiene nascendo³. Le persone nascono all’interno di gruppi sociali che ne delincono l’identità, i gusti, i ricordi, il comportamento e le abilità comunicative e di ragionamento⁴. Ciò genera un senso di appartenenza identitaria radicato in una storia condivisa, fatta di similitudini che i membri dei gruppi sociali condividono nell’ambito dei loro stili di vita, delle loro esperienze, delle norme sociali che usano.

3. Qui non si vuole dire che gli individui non possono sviluppare i loro gusti e stili, differenziandoli da ciò che nel loro gruppo è dominante. Infatti, sono in grado di farlo. Inoltre, il carattere involontario non implica necessariamente che gli individui siano del tutto incapaci di rifiutare certi aspetti dell’identità del gruppo e, talvolta, persino di ritirarsi da tale gruppo, anche quando ciò comporta un certo impegno emotivo e psicologico. Quindi, gli individui non appartengono a un unico gruppo, anzi a volte appartengono a diversi contemporaneamente.

4. Per un approfondimento sulle differenze tra gruppi sociali, associazioni e aggregazioni, si veda I.M. YOUNG, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, Princeton 1990, pp. 42-48 (trad. it. *Le politiche della differenza*, Feltrinelli, Milano 1996); M.S. WILLIAMS, *Voice, Trust, and Memory: Marginalized Groups and the Failings of Liberal Representation*, Princeton University Press, Princeton 1998, in particolare pp. 15-18.

Quando un gruppo sociale si definisce *oppresso*? Alcune studiosse come Iris Marion Young e Nancy Fraser hanno dato una valida definizione del termine “oppressione”. Secondo una classificazione plurale fatta da Young, le persone sono oppresse quando a causa della loro appartenenza a un determinato gruppo sociale sono soggette a una o più di una delle seguenti «cinque forme di oppressione»: sfruttamento, marginalizzazione, mancanza di potere, imperialismo culturale o violenza⁵. Richiamando qui brevemente la descrizione data da Young, ricordiamo che:

– Si definisce *sfruttamento* quando i beni prodotti da un gruppo di persone vengono sistematicamente controllati da un altro gruppo, che si avvantaggia anche dei loro benefici. Mentre nella tradizionale concezione marxista lo sfruttamento si riferiva solo all’oppressione di classe, in Young lo sfruttamento si allarga fino a contenere anche il sesso e la razza.

– La *marginalizzazione* è una forma di oppressione che colpisce un gruppo di persone ritenute inefficaci o inutili per determinati compiti – per varie ragioni, negli Stati Uniti sono considerati tali i neri, gli anziani e i latino-americani. Di conseguenza, questi individui sono soggetti a privazioni materiali che ne condizionano in maniera pesante la vita. Non solo, la marginalizzazione provoca danni che vanno oltre la distribuzione materiale delle risorse. Chi viene marginalizzato si sente inutile, vittima del tedio e patisce un generale abbassamento del proprio livello di auto-stima. Persino l’introduzione di politiche di *welfare*, concepite per porre rimedio a mancanze materiali, ha

5. Nancy Fraser ha proposto una descrizione di esclusione e ingiustizia simile. L’autrice distingue inoltre analiticamente tra due tipi d’ingiustizia: ingiustizie socio-economiche che «si radicano nella struttura politico-economica della società» e ingiustizie culturali o simboliche «radicate in modelli sociali di rappresentanza, di interpretazione e di comunicazione», cfr. il noto saggio N. FRASER, “From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a ‘Postsocialist’ Age”, in *New Left Review*, n. 212, 1995, pp. 68-93.

in qualche modo prodotto nuove forme di marginalizzazione: la dipendenza di alcuni soggetti dalle politiche di sostegno ha costruito una loro immagine sociale stigmatizzata, che li ha fatti percepire come soggetti marginalizzati.

– *La mancanza di potere* è una forma di oppressione che ha radici nella divisione sociale del lavoro tra professionisti e non-professionisti. I non-professionisti sono impotenti poiché mancano di rispetto e riconoscimento sociale, di autorità su altri individui e della possibilità di sviluppare le proprie capacità e abilità. I professionisti sono al contrario rispettati e il loro talento riconosciuto, godono d'autorevolezza su altri individui e hanno l'opportunità di crescere professionalmente.

– *Di imperialismo culturale* si parla quando un gruppo dominante ed egemonico universalizza le proprie prospettive interpretative di eventi della storia, generalizzando le proprie esperienze, le proprie credenze e pratiche culturali, e istituendole a norme generali sulla base delle quali poter trattare come un *outsider*, inferiore e deviato, chi ha differenti esperienze, valori, credenze e prospettive. La cultura dominante attribuisce così una connotazione negativa, stereotipata e pregiudiziale a categorie umane, alla loro identità, catalogando i gruppi e i loro membri sostanzialmente come esseri inferiori e devianti, bisognosi di essere civilizzati, controllati, misconosciuti, soggiogati o educati. Inoltre, spesso la rappresentazione stigmatizzata della loro identità degradata viene accettata socialmente e istituzionalizzata, andando così a legittimare azioni oppressive che vengono, per questo, viste come politiche coercitive per l'assimilazione.

– Il misconoscimento sociale e l'istituzionalizzazione dell'inferiorità di questi gruppi giustificano l'esercizio della *violenza*. Questa rappresenta un esercizio sistematico che si tramuta in persecuzione, umiliazione, terrore psicologico, violenza fisica, imprigionamento arbitrario e, in particolari circostanze, conduce all'occupazione, al genocidio o al massacro, soprattutto

quando l'egemonia della cultura dominante viene messa in pericolo proprio dai gruppi ritenuti inferiori⁶.

Cosa rende un gruppo sociale *storicamente* oppresso? È l'essere sistematicamente reso vulnerabile e soggetto a una o più delle forme di oppressione che abbiamo visto, l'esserne assoggettati per lunghi periodi di tempo, di generazione in generazione. Questa prolungata e continua esposizione all'oppressione non solo rafforza le affinità all'interno del gruppo, ma dà anche vita a un bagaglio di esperienze comuni e a una storia dell'oppressione.

L'esperienza comune e la storia delle oppressioni subite non raccontano solo di offese, oltraggi e sofferenze, ma si dipanano anche attraverso storie di successi, di determinazione e resistenza. Aspetti positivi e negativi dell'oppressione trovano espressione e manifestazione attraverso pratiche culturali e politiche differenti, come l'arte, la musica, la letteratura, i racconti, i monumenti, le cerimonie, la mobilitazione collettiva, le proteste e le varie forme di lotta. Sebbene le esperienze e le oppressioni condivise non costituiscano un'essenza fissata definitivamente dei gruppi sociali, a causa della natura dinamica di questi e dei processi sociali da cui nascono, esse esprimono tutta una serie di richieste distintive a cui il gruppo dà voce, richieste e pretese che vanno oltre le esigenze formali di inclusione procedurale o di riconoscimento multiculturale. Fra queste richieste vi sono le voci della memoria collettiva, con il suo racconto di esclusioni subite, il riconoscimento delle ingiustizie storiche, l'assunzione di responsabilità e le scuse per aver provocato tali ingiustizie.

6. Occupazione, genocidio e massacro non sono espressamente menzionati nella descrizione di Young, eppure, come molti esempi storici suggeriscono, queste forme di violenza possono essere perperate sotto il nome dell'imperialismo culturale. Esempi di questo genere possono essere considerati il trattamento dei popoli indigeni dell'Australia, del Nord e Sud America e della Palestina da parte di società coloniali.

La rivendicazione e la necessità di una riconciliazione derivano proprio da questo tipo di richieste.

Per proseguire nel nostro discorso, sono qui particolarmente rilevanti gli ultimi due aspetti descritti nella teoria dell'oppressione di Young. I primi tre (sfruttamento, marginalizzazione e mancanza di potere) si riferiscono a forme d'oppressione che sono generate specialmente dalla divisione sociale del lavoro, la quale determina «chi lavora per chi, chi non deve lavorare e come il contenuto del lavoro finisce con il definire la posizione istituzionale di un soggetto in relazione agli altri»⁷. Sebbene queste tre forme d'oppressione, quando esercitate sistematicamente, producano specifiche tipologie d'ingiustizia storica, il mio saggio si concentrerà principalmente sulle ultime due: l'imperialismo culturale e la violenza, che trattano l'oppressione in relazione a categorie identitarie come la razza, l'etnia e la cultura. I gruppi sociali che quindi saranno presi in maggiore considerazione sono le comunità indigene, i gruppi nazionali e le comunità dei migranti. È chiaro, inoltre, che i membri di questi gruppi sociali, vessati dall'imperialismo culturale e sottoposti regolarmente a violenze, sono anche soggetti a sfruttamento, marginalizzazione o impotenza.

Inutile dire che l'oppressione storica non è l'unica forma significativa di ingiustizia esistente al mondo, e la dimensione storica non è al centro di tutte le lotte politiche per l'inclusione. Tuttavia, ritengo che le altre forme oppressive di dominazione non possano essere adeguatamente valutate e comprese senza prendere in seria considerazione la dimensione storica. Il carattere storico dell'oppressione dà forma alle identità in termini di opposizioni conflittuali, ponendo continuamente in scacco ogni possibile concezione inclusiva della democrazia.

La caratteristica dell'oppressione storica non è semplicemente la sua temporalità, quanto il bruciore che la ferita provoca, anche dopo essere stati materialmente risarciti e indenniz-

7. I.M. YOUNG, *Justice and the Politics of Difference*, op. cit., qui p. 58.

zati. È lo stigma dell'oppressione che si radica nel gruppo e che rende la sua identità così importante. Ciò che è importante non è solo che i membri di un gruppo siano oppressi, ma il *come* quest'oppressione arriva a essere tale: pensiamo alla schiavitù, all'allontanamento forzato dalla propria terra e dai propri averi, oppure all'espulsione fisica o alla negazione coercitiva di aspetti identitari, quali la lingua e la religione. La storia dà importanza a gruppi o nazioni – come gli afro-americani, gli ebrei dopo l'Olocausto e i palestinesi, per nominarne solo tre – per i quali taluni atti di ingiustizia storica, di espropriazione, di allontanamento forzato e di dominazione, hanno avuto un ruolo centrale nel definirne le identità. In questi casi, il retaggio storico è una ferita così profonda che può arrivare a costituire il nucleo autentico dell'identità del gruppo, a definirne la sua esistenza. È per questo motivo che il rifiuto dell'Olocausto è una questione così fondamentale per gli ebrei: non può costituire un mero errore di interpretazione. Alla stessa maniera si spiega il perché l'eredità della schiavitù sia così significativa per gli afro-americani: non è solo una questione di dominazione razziale, ma ad essere tirato in ballo è il singolare carattere di questa dominazione fatta di negazioni storiche di identità e di valore che si sono concretizzate attraverso l'istituzione plurigenerazionale della schiavitù. Per i palestinesi è importante il riconoscimento delle peculiarità della loro oppressione, in quanto popolo espropriato e colonizzato. Attribuire in maniera errata queste dimensioni specifiche e molteplici dell'oppressione storica provoca un mancato riconoscimento e una mancata inclusione, nonostante il fatto che, precedentemente, possano essere anche stati offerti altri tipi di indennizzi, come risorse materiali e diritti civili.

In breve, l'oppressione storica dei gruppi sociali si è rivelata una profonda sfida al progetto dell'inclusione democratica. La persistenza dell'oppressione attraverso le generazioni ha avuto conseguenze inevitabili sull'identità di questi gruppi, aiutandoli a costituirsi una profonda consapevolezza di sé in termini conflittuali. Inoltre, nella misura in cui, nel corso della sua storia, un'esclusione è stata anche accompagnata da stigmatizzazioni

simboliche e culturali, ciò ha comportato un'inevitabile politicizzazione delle questioni storico-culturali giacenti sul fondo di quell'ingiustizia. Qualsiasi progetto di inclusione democratica deve occuparsi di questi problemi, che vanno oltre i mantra multiculturalisti del riconoscimento o dell'adattamento alla "diversità".

2. La struttura adeguata delle politiche di riconciliazione

Finora si è spiegato il significato della dimensione storica che emerge dalle richieste e pretese dei gruppi sociali sottoposti per lungo tempo a ingiustizie. Nel dettaglio, ho sostenuto come la dimensione storica dell'ingiustizia generi una serie di richieste distintive del gruppo che la subisce, richieste che devono essere prese in considerazione in ogni processo di inclusione democratica. In questa sezione, cercherò ora di mostrare come le politiche di riconciliazione riescano meglio di altre a rapportarsi a queste particolari richieste.

Molte sono le riflessioni sul tema della riconciliazione nella letteratura, ma non tutte sono capaci di trattare le questioni collegate all'oppressione storica. A differenza di quelle che tendono a individualizzare e psicologizzare il processo di riconciliazione, riducendolo a un meccanismo interpersonale o intrapsichico, voglio in questa sede offrire una formulazione teorica che ne mostri il suo carattere di processo che avviene tra i gruppi, e di processo che si radica dentro relazioni di potere⁸. La condivisione di esperienze oppressive simili, subite per lunghi periodi, genera un ventaglio differenziato e distintivo di pretese

8. Per un approfondimento su questo punto, rimando a N.N. ROUHANA, *Identity and Power in the Reconciliation of National Conflict*, in A.H. EAGLY, U.L. HAMILTON, R.M. BARON (a cura di), *The Social Psychology of Group Identity and Social Conflict: Theory, Application, and Practice*, American Psychological Association, Washington 2004, pp. 173-186, in particolare p. 174.

che vanno al di là del mero voler vedere riconosciuti la propria cultura, i propri valori, la propria lingua, al di là anche del presupposto egualitario di qualche principio astratto di giustizia. In altri termini, nelle situazioni in cui i retaggi oppressivi del passato tendono a confermarsi o riaffacciarsi significativamente nel presente, il problema dell'inclusione democratica non è più soltanto una questione *riconoscitiva* rispetto alle differenze, né tantomeno *adattiva* rispetto ai valori culturali, alle pratiche religiose o alle diversità linguistiche. L'inclusione democratica diventa prima di tutto il saper accettare e riconoscere le proteste di chi ha subito ingiustizie storiche, e poi il conseguente tentativo di porvi rimedio. Se per inclusione democratica non si intende anche questo, allora parole come "diversità" o "pluralismo" diventeranno sempre più parte di un discorso artificioso, che fa astrazione da ciò che gli individui storicamente e sistematicamente sono stati costretti a subire.

Dunque, per far sì che una politica di riconciliazione si possa concretizzare, occorre rispondere a *tre* diverse e importanti forme di richieste: si deve dar voce alla memoria collettiva legata all'esclusione storica, si devono riconoscere le ingiustizie storiche, e infine ci devono essere un'assunzione di responsabilità e pubbliche scuse da parte di chi ha causato quelle ingiustizie, con i danni derivanti. Spieghiamo brevemente la centralità di queste tre richieste, spesso trascurate, su cui si impiantano le politiche della riconciliazione.

Come prima cosa, una concezione appropriata delle politiche di riconciliazione deve riconoscere il significato della *memoria collettiva* collegata alla storia dell'esclusione; le memorie collettive sono importanti, poiché spesso costituiscono fonti inestimabili attraverso cui si possono affrontare e sviscerare le storie e gli assetti politici, presenti e passati, delle visioni dominanti. Queste ultime tendono a minimizzare o negare le ingiustizie e le prevaricazioni, mentre le memorie collettive agiscono come contro-argomentazione narrativa al racconto egemonico e istituzionalizzato, spesso evocativo, delle storie nazionali. Il significato di queste contro-narrazioni sta nel farsi portatrici,

all'attenzione pubblica, delle voci dell'ingiustizia storica, voci che sono state messe a tacere o che sono state negate. Infatti, è proprio il racconto egemonico contenuto nelle storie nazionali che, nella maggior parte dei casi, serve a negare o ridimensionare la portata degli eventi oppressivi passati, dando un'immagine dei gruppi dominanti come non responsabili dei danni recati ai gruppi oppressi e marginalizzati.

Dare spazio alla voce della memoria collettiva dei gruppi sociali non implica uniformità e omogeneità di visione all'interno del gruppo. Al contrario, attribuendo un ruolo significativo alla narrazione e al racconto, che molto probabilmente ospiteranno interpretazioni diverse tra loro, la memoria collettiva assicura una possibilità concreta di scambio e contestazione.

Molti studiosi hanno enfatizzato l'utilità della memoria collettiva nella sfida al racconto egemonico nazionale. Thomas McCarthy ha fatto notare che bisogna andare a ricercare in un resoconto distorto della storia della schiavitù (e dei suoi effetti sugli afro-americani) le ragioni per cui gran parte della società americana e delle sue élite si rifiutano di riconoscere le ingiustizie della schiavitù, e per cui si rifiutano, inoltre, di assumersene la responsabilità e di collegarla all'attuale esclusione razziale⁹. Nella sua analisi sulla riconciliazione in Sud Africa e Australia, Paul Muldoon ha sottolineato che il significato di ciò che egli chiama «*divided memory*» può arrivare a mettere in dubbio la narrativa nazionale e sfidare così i fondamenti morali dell'ordine politico¹⁰. I palestinesi, rievocando la memoria collettiva dell'espulsione dalle loro terre, grazie a testimonianze orali e racconti, sono in grado di opporre una contro-narrazione a

9. T. MCCARTHY, "Vergangenheitsbewältigung in the USA: On the Politics of the Memory of Slavery", in *Political Theory*, vol. 30, n. 5, 2002, pp. 623-648; si veda inoltre: ID., "Coming to Terms with Our Past, Part II: On the Morality and Politics of Reparations for Slavery", in *Political Theory*, vol. 32, n. 6, 2004, pp. 750-772.

10. P. MULDOON, "Reconciliation and Political Legitimacy: The Old Australia and the New South Africa", in *Australian Journal of Politics & History*, vol. 49, 2003, pp. 182-196.

quella dominante israeliana, che non a caso nega ogni suo coinvolgimento e responsabilità con i gruppi ebraici sionisti che si sono resi responsabili della *nakba* palestinese (*disastro*)¹¹. Burke Hendrix ha posto in evidenza come nel celebrato *mainstreaming* dei racconti americani si dia uno scarso rilievo a – o addirittura sono del tutto disconosciute – le ingiustizie commesse nel corso della loro storia nazionale, quelle ingiustizie che hanno provocato schiavitù, segregazione razziale e l'espropriazione massiccia dalle terre dei popoli nativi americani. Ma non solo. D'altra parte, Hendrix ha anche mostrato come siano stati i racconti e le memorie di questi popoli, rievocati per difendere il loro diritto alla terra, ad aver sfidato e cambiato questo stesso *mainstreaming*, facendo emergere la pretesa di riconoscimento delle ingiustizie e dei danni subiti¹².

In ognuno di questi casi, i gruppi sociali che storicamente sono stati oppressi, non possono che risultare scettici di fronte a ipotesi, anche diverse, di inclusione democratica, specie se si chiede loro di dimenticare oppressione ed esclusione subite, e di partecipare al processo politico in qualità di cittadini come gli altri, indifferenziati e soggetti a un unico e universale concetto di giustizia. Questa concezione a-storica dell'inclusione democratica ignora le esperienze specifiche dei gruppi sociali

11. Recentemente sono stati scoperti archivi in Israele che hanno portato alcuni storici israeliani, chiamati i "nuovi storici", a riconoscere quello che i palestinesi hanno costantemente affermato, ossia il ruolo attivo svolto dal movimento sionista nell'organizzare l'espulsione forzata dei palestinesi dai loro villaggi e dalle città. Per saperne di più su questo dibattito si veda: J. BEININ, *The Dispersion Of Egyptian Jewish Culture, Politics, And The Formation Of A Modern Diaspora*, American University in Cairo Press, Cairo 2005; N.G. FINKELSTEIN, *Image and Reality of the Israel-Palestine Conflict*, Verso, London 1995; N. MASALHA, *Expulsion of the Palestinians: The Concept of "Transfer" in Zionist Political Thought, 1882-1948*, Institute of Palestine Studies, Washington 1992; B. MORRIS, *The Birth of the Palestinian Refugee Problem, 1947-1949*, Cambridge University Press, Cambridge 1988.

12. B.A. HENDRIX, "Memory in Native American Land Claims", in *Political Theory*, vol. 33, n. 6, 2005, pp. 763-785.

oppressi. Per contrasto, le politiche di riconciliazione forniscono un appoggio maggiore a questi ricordi e alle storie in cui questi si articolano, cercando di favorirne la diffusione¹³.

Dare voce ed espressione alle memorie che affiorano dalle ingiustizie storiche è cruciale ma non sufficiente, poiché bisogna, di queste espressioni, anche riconoscerne il valore. Ciò ci conduce alla seconda delle richieste importanti della riconciliazione, cioè il *riconoscimento*. La riconciliazione implica necessariamente il riconoscimento dell'esistenza di queste ingiustizie e il cercare di porvi rimedio. Finché queste ingiustizie verranno negate o dipinte come incidenti storici e non come parte integrante delle narrative nazionali, il raggiungimento di un adattamento democratico sarà difficile da perseguire dalla prospettiva dei gruppi sociali storicamente oppressi. Hendrix afferma che, a meno che gli errori commessi contro i loro antenati non vengano riconosciuti parte della storia americana, sarà difficile che i Nativi americani credano nella società americana e nelle sue istituzioni, e s'identifichino con esse¹⁴, mentre Thomas McCarthy ha avvallato una tesi simile riguardo il caso degli afro-americani e la loro storia di schiavitù e segregazione razziale¹⁵.

13. La riconciliazione non sempre è una pratica così aperta. A volte gli enti che hanno mandato di riconciliare sono istituzioni limitate, che si fermano ad alcuni tipi di atrocità e di ingiustizie, escludendone quindi altre, magari fondamentali per chi le ha subite. La negazione e l'esclusione di tali ingiustizie portano a una forma distorta di riconciliazione. In Argentina, ad esempio, il processo di riconciliazione affronta solo i casi di *desaparecidos* e di omicidio, tralasciando invece numerosi casi di tortura e detenzione politica.

14. B.A. HENDRIX, "Memory in Native American Land Claims", op. cit., qui p. 775.

15. T. MCCARTHY, "Vergangenheitsbewältigung in the USA", op. cit., qui pp. 635-636. La questione del riconoscimento delle ingiustizie e dei danni subiti in passato è stata affrontata anche da: C.A.L. PRAGER, T. GOVIER (a cura di), *Dilemmas of Reconciliation*, Wilfrid Laurier University Press, Waterloo 2003; W.J. LONG, P. BRECKE, *War and Reconciliation: Reason and Emotion in Conflict Resolution*, MIT Press, Cambridge 2003.

La richiesta di riconoscimento è fortemente legata al terzo importante aspetto della riconciliazione: *assumersi la responsabilità e offrire delle scuse*. La riconciliazione non richiede soltanto il riconoscimento delle ingiustizie storiche, ma anche che gli oppressori e i persecutori si prendano la propria parte di responsabilità per averle causate e si scusino pubblicamente (il fatto di assumere la propria responsabilità, da parte degli oppressori, non esenta certo gli oppressi da possibili responsabilità di proprie azioni oppressive, come è il caso di quelle ingiustizie commesse ai danni di *minoranze interne* al gruppo stesso). Riconoscere la propria responsabilità e offrire scuse sono azioni che hanno un grande significato sia per ragioni morali simboliche sia per interessi pratici, come la redistribuzione delle risorse materiali e la carcerazione dei presunti criminali. Per non parlare del fatto che l'assunzione di responsabilità e le pubbliche scuse comportano l'istituzione di pratiche riconciliatrici, quali la creazione di nuovi simboli nazionali, di festività pubbliche, di musei, monumenti e l'introduzione di nuovi programmi scolastici nel sistema educativo al fine di commemorare le passate ingiustizie¹⁶. L'obiettivo di tali pratiche non è quello di rendere romantica la colpa, perpetuandola, né tantomeno di volere la vittimizzazione degli oppressori; esse piuttosto hanno senso quando se ne considera l'influenza sociale e pedagogica. Aiutano i cittadini a comprendere lo sviluppo storico delle loro

16. Ci sono studiosi che sottolineano l'importanza di assumersi la responsabilità, di offrire le proprie scuse e delle loro manifestazioni materiali e simboliche: E.K. YAMAMOTO, S. SERRANO, *Healing Racial Wounds? The Final Report of South Africa's Truth and Reconciliation Commission*, in R.L. BROOKS (a cura di), *When Sorry Isn't Enough: The Controversy Over Apologies and Reparations for Human Injustice*, New York University Press, New York, 1999, pp. 492-500; T. MCCARTHY, "Coming to Terms", op. cit., in particolare pp. 765-766; L. BALFOUR, "Reparations after Identity Politics", in *Political Theory*, vol. 33, n. 6, 2005, pp. 786-811, soprattutto p. 790; e M. MINOW, *Between Vengeance and Forgiveness: Facing History After Genocide and Mass Violence*, Beacon Press, Boston 1998.

società, i rimandi significativi che ci sono tra il passato e la situazione politica del presente, e dunque aiutano a comprendere meglio il senso delle ineguaglianze politiche, sociali ed economiche; per di più, aiutano i membri dei gruppi sociali stigmatizzati ed esclusi a rivendicare, riscrivere o trasformare la propria immagine e la conoscenza che hanno di se stessi.

Ovviamente, le scuse sarebbero inefficaci qualora fossero puramente simboliche o non sincere. Per esempio, il Primo ministro israeliano, Ehud Barak, si è recentemente scusato pubblicamente con i Mizrahim (gli ebrei di origini asiatiche e africane stabilitisi in Israele), mentre il Primo ministro canadese, Stephen Harper, si è dovuto scusare con i cinesi del Canada per le ingiustizie commesse nei loro confronti. Queste scuse sono state inefficaci, poiché frutto di assunzioni di responsabilità parziali, che non hanno portato a comprendere le richieste delle persone e dei gruppi precedentemente vessati e non hanno, quindi, implicato trasformazioni reali, né forme di risarcimento. L'atto di assumersi la responsabilità e offrire delle scuse è incompleto se è semplicemente simbolico, non interessato a ristabilire l'eguaglianza, o se assume la forma di un compenso solo materiale, che trascura gli sforzi di chi subisce ingiustizia per cambiare il resoconto di coloro che quell'ingiustizia l'hanno commessa.

La questione della responsabilità si complica sempre più quando i responsabili originali non sono più vivi, o quando la società si compone di successive e culturalmente diverse ondate migratorie. Mentre si può ritenere plausibile non accusare le presenti generazioni delle ingiustizie commesse dai loro antenati, non è poi così irragionevole ritenerli politicamente (e non personalmente)¹⁷ responsabili, poiché beneficiari delle risorse e

17. Seguendo le orme di Hannah Arendt molti studiosi hanno offerto una convincente distinzione tra responsabilità personale e responsabilità politica. Quest'ultima si distingue dalla prima per il fatto di essere sia vicaria che involontaria. Andrew Schaap sostiene che la responsabilità politica è «vicaria nel senso che un cittadino può essere ritenuto responsabile per cose che lui o lei non ha fatto, mentre è involontaria perché è il risultato della sua (di norma non scelta) ap-

dei ricavi di quelle stesse ingiustizie storiche¹⁸. Le condizioni in cui vivono adesso i gruppi storicamente oppressi hanno perciò espliciti e causali legami con le ingiustizie passate, legami anche psicologici: alcuni studiosi hanno infatti notato come la paura di generazioni che in passato sono state oppresse si sia poi trasferita alle generazioni successive dello stesso gruppo, «attraverso legami emotivi e d'identità»¹⁹.

In sintesi, possiamo ora dire che le politiche di riconciliazione, se davvero vogliono trovare un'effettiva sistemazione nel quadro delle teorie democratiche contemporanee, devono passare attraverso tre principi fondamentali: il confronto col passato, il riconoscimento delle ingiustizie, l'accettazione della responsabilità e le scuse per le ingiustizie causate. Le politiche di riconciliazione basate su questi tre principi porteranno all'attenzione pubblica la peculiarità storica dell'oppressione, il legame tra gli errori del passato e le ineguaglianze politiche e sociali del presente.

3. *La democrazia deliberativa e le ingiustizie storiche*

Dopo aver delineato cosa sono le politiche di riconciliazione, possiamo ora chiederci qual è la forma di teoria democratica che più le riesce a integrare. Il modello più influente di teoria democratica contemporanea è quello della *democrazia deliberativa*. I sostenitori di questo modello spesso affermano che una

partenza a una comunità politica» in A. SCHAAP, "Guilty Subjects and Political Responsibility: Jaspers, Arendt and the Resonance of the 'German Question' in Politics of Reconciliation", in *Political Studies*, vol. 49, n. 4, 2001, pp. 749-766.

18. Janna Thompson insiste sul fatto che la responsabilità dei membri di una nazione include necessariamente l'accettare la responsabilità delle azioni dei loro antenati (cfr. J. THOMPSON, *Taking Responsibility for the Past: Reparation and Historical Injustice*, Polity Press, Cambridge 2002).

19. R.L. BROOKS (a cura di), *When Sorry Isn't Enough*, op. cit.

delle sue virtù sia di riuscire a includere le minoranze emarginate e i gruppi sociali esclusi. In questa sezione, vado a esaminare in maniera critica se ciò sia effettivamente vero, avendo come termine comparativo le pretese di quei gruppi sociali storicamente esclusi.

Il modello della democrazia deliberativa è stato proposto come alternativa a quello della *democrazia aggregativa*, dominante nelle democrazie occidentali dopo la seconda guerra mondiale. In quest'ultimo modello, la democrazia era considerata come un sistema elettorale competitivo, che aveva come obiettivo l'elezione di *leader* politici competenti, capaci di prendere decisioni a livello legislativo e amministrativo, un sistema che cercava perciò di mettere al primo posto gli interessi dell'individuo piuttosto che quelli della comunità. Gli interessi individuali erano preordinati rispetto a qualsiasi processo politico: l'interesse di ogni cittadino veniva tutelato e rappresentato grazie a gruppi d'interesse, associazioni, partiti, che si contendevano il potere a suo nome. I cittadini costituivano la parte passiva del modello: il loro ruolo era ridotto a votare a intervalli regolari per l'uno o l'altro partito politico o per il gruppo d'interesse che negoziava e prendeva decisioni in loro vece. Secondo questa concezione aggregativa, la democrazia diventava prima di tutto una procedura o un metodo, piuttosto che un essenziale valore etico, e così non incorporava più specifici valori o principi morali, come la giustizia, l'autonomia o la solidarietà; un semplice meccanismo o un'organizzazione istituzionale fra diversi gruppi d'interesse che puntano alla *leadership* politica²⁰.

Per anni si è tentato di andare al di là di una simile concezione politica della democrazia, moralmente povera e ridotta a un mero esercizio di voto, cercando al contrario di basare l'assetto democratico su principi morali e su più robuste nozioni

20. Per maggiori informazioni sul modello aggregativo di democrazia, si veda J. SCHUMPETER, *Capitalismo, socialismo, democrazia*, Etas Libri, Milano 1977; e D. HELD, *Models of Democracy*, Policy Press, London 1996.

di legittimità. Il cambiamento più netto si è avuto con la *svolta deliberativa* nelle teorie democratiche degli anni '90. Secondo tale svolta, le decisioni collettive sono legittime solo quando tutti coloro a cui sono riferite hanno il diritto di partecipare alla deliberazione, in qualità di individui liberi e uguali, secondo le proprie convinzioni²¹.

Ciò ha dato vita a tre principali scuole di democrazia deliberativa che potremmo classificare con le etichette di scuola aristotelica, epistemica ed egualitaria. Mi occuperò principalmente dell'ultima, quella egualitaria, poiché è la corrente di pensiero che più delle altre ha cercato di elaborare una nozione di legittimità democratica in grado di fungere, anche, da concezione di orientamento per problemi quali esclusione e ingiustizie, molto più di quello che ci consentono di fare concezioni come quella del controllo complessivo del processo decisionale (corrente epistemica) o del valore intrinseco alla partecipazione politica (corrente aristotelica)²².

21. Per un approfondimento su questo punto, si veda per esempio B. MANIN, "On Legitimacy and Political Deliberation", in *Political Theory*, vol. 15, n. 3, 1987, pp. 338-368; J. COHEN, *Deliberation and Democratic Legitimacy*, in A. HAMLIN, P. PETIT (a cura di), *The Good Polity*, Blackwell, Oxford 1989, pp. 17-34; S. BENHABIB, *Democracy and Difference: Contesting Boundaries of the Political*, Princeton University Press, Princeton 1996.

22. Le varianti epistemiche si concentrano principalmente sulle questioni istituzionali e sulla politica pubblica; una delle loro principali preoccupazioni è il miglioramento della qualità del processo decisionale. Per maggiori informazioni sulla variante epistemica, si veda J. FISHKIN, *Democracy and Deliberation*, Yale University Press, New Haven 1991. La variante aristotelica rifiuta il modello della democrazia rappresentativa e si richiama invece all'ideale ateniese di democrazia diretta, in quanto modello auspicabile per le società moderne e contemporanee. La scuola aristotelica della democrazia ruota attorno alla centralità della partecipazione politica alla vita pubblica. Per ulteriori approfondimenti, cfr. B.R. BARBER, *Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age*, University of California Press, Berkeley 1984; H. ARENDT, *Vita activa* (1958), Bompiani, Milano 1964.

Dentro la scuola egualitaria, si possono identificare due grandi correnti, la corrente rawlsiana²³ e quella habermasiana²⁴. Entrambe ambiscono a riconciliare i princìpi liberali dei diritti dell'individuo con quelli democratici della sovranità e della partecipazione popolare, evitando così i problemi posti dalle maggioranze culturali dei sistemi democratici. Lo scopo non è solo tenere assieme diritti soggettivi e sovranità popolare, ma anche perseguire un progetto filosofico che punti alla sostituzione della razionalità strumentale (calcolo mezzi-fini) del modello aggregativo con una versione differente di razionalità (razionalità comunicativa): secondo questa visione, la razionalità sociale si radica tramite la libera azione comunicativa degli individui (Habermas) e un libero uso pubblico della ragione

23. Mi riferisco alla teoria di Rawls in quanto teoria della democrazia deliberativa, poiché è Rawls stesso a sostenere che la sua idea di “democrazia costituzionale ben ordinata” dovrebbe essere “intesa anche come democrazia deliberativa”. Rawls ritiene che vi siano tre elementi fondamentali che costituiscono la democrazia deliberativa: una ragione pubblica, la presenza di un quadro costituzionale di istituzioni democratiche che specifichi la serie di organi legislativi che hanno compito deliberativo, e terzo, la conoscenza da parte dei cittadini della ragione pubblica e il desiderio di perseguirne gli obiettivi nelle proprie condotte politiche, elemento quest'ultimo che richiede a sua volta occasioni pubbliche di serio dibattito su questioni fondamentali di carattere pubblico; cfr. J. RAWLS, “The Idea of Public Reason Revisited”, in *University of Chicago Law Review*, vol. 64, 1997, pp. 765-807, trad. it. *Un riesame dell'idea di ragione pubblica*, in appendice a ID., *Il diritto dei popoli*, Edizioni di Comunità, Torino 2001, pp. 175-239.

24. Ritengo che l'egualitarismo liberale della teoria democratica di Rawls e la teoria deliberativa della democrazia di Habermas siano due facce del medesimo progetto liberale, ispirate da princìpi e valori liberali. Del resto come lo stesso Habermas dichiara riferendosi al liberalismo politico di Rawls: «Poiché provo ammirazione per questo progetto, ne condivido l'intenzione e ne considero giusti i risultati, il dissenso che qui esprimo rimarrà nei ristretti confini di una disputa in famiglia» in J. HABERMAS, *L'inclusione dell'altro*, Feltrinelli, Milano 1998, citazione p. 64

(Rawls). La razionalità comunicativa costituisce, dunque, la forza trainante dei cittadini nella democrazia; è la fonte che motiva il loro impegno verso le istituzioni alle quali consensualmente decidono di aderire. Sia per Habermas che per Rawls, il risultato finale auspicabile è che questa razionalità comunicativa possa raggiungere un tale grado di consenso ragionevolmente condiviso da poter garantire una solida base per il futuro delle istituzioni liberali.

In apparenza, l'impegno prioritario assunto dalla razionalità comunicativa sembra perciò andare a tutto beneficio dei gruppi di minoranza. Mentre nel modello aggregativo i gruppi dominanti avevano la possibilità di estromettere le minoranze dalla decisione, nel modello deliberativo si richiede ai gruppi dominanti di fornire ragioni valide a giustificazione delle proprie politiche, giustificazioni che non devono rientrare nell'ordine dei rapporti che cautelano i loro interessi, ma devono essere formulate secondo ragioni *pubbliche*, soggette e aperte a pubblici dibattiti. Dunque, non è la forza del conteggio dei voti ma quella della discussione a determinare il successo della democrazia deliberativa, che, a livello teorico, non può che favorire l'espressione dei gruppi di minoranza.

Parecchi critici hanno però messo seriamente in dubbio la reale possibilità di realizzare l'inclusione democratica attraverso le teorie di Rawls e Habermas; dietro l'entusiasmo a perseguire un consenso razionale si nasconderebbe, secondo questi, un certo pericolo: in nome del consenso, sia Rawls sia Habermas, esigono che i cittadini, allorché sono chiamati a prender parte a dibattiti pubblici su questioni politiche, *mettano da parte o tra parentesi* la loro particolare concezione di bene. Con l'accantonamento dell'idea particolare di bene i due filosofi intendono assicurare alla pubblica deliberazione una base di comuni valori politici, grazie ai quali si consolida la condivisione anche di uno spazio politico²⁵. Il punto cruciale delle critiche sta nel fatto

25. Va ricordato però che Rawls, soprattutto negli ultimi scritti e in particolare in *Liberalismo politico*, ha maggiormente preso in consi-

che, spogliando i cittadini della loro identità, genere, nazionalità, sesso, religione e molto altro, alla fine a supportare le teorie rawlsiane e habermasiane della democrazia non rimane che una nozione troppo leggera e debole di persona, che dunque spinge il modello deliberativo verso una probabile configurazione individualistica, destoricizzata e impoverita della politica. Così verrebbero del tutto trascurati la storia, la cultura e il contesto, vettori invece fondamentali per il raggiungimento e la realizzazione della libertà, dell'eguaglianza e della giustizia sociale. Privare di senso la funzione di questi aspetti, rende la democrazia deliberativa non attenta alle ingiustizie storiche e alle richieste dei gruppi sociali storicamente esclusi.

Detta in altra maniera, la democrazia deliberativa pare implicare la privatizzazione della differenza culturale: emerge un modello democratico preoccupato di universalizzare i diritti e la libertà di tutti i cittadini, prescindendo però dalle differenze, un sistema democratico che, di conseguenza, deve adottare un'idea di tolleranza che presuppone che i gruppi siano liberi di affermare la propria identità e praticare le proprie tradizioni attraverso l'istituzione di associazioni nella sfera privata – ciò che Rawls chiama cultura di sfondo. In questa visione, lo stato è attore neutrale che non privilegia o favorisce nessuna cultura in particolare. Sia Rawls che Habermas sono dell'idea che la sfera privata rappresenti il luogo del particolarismo e della diversità, mentre quella pubblica delle leggi universali, del ragionamento razionale e del consenso. È proprio questa insistenza sull'eguaglianza formale, sulla parità, sulla neutralità, sul ragionamento razionale, sul consenso e sull'individualismo che, secondo i critici, rende la democrazia deliberativa egualitaria 'cieca' rispetto al significato che l'identità, l'oppressione storica, le relazioni di

derazione l'idea di non privare del tutto i cittadini delle loro identità, genere, nazionalità, sesso, religione, ecc. Secondo la sua nota idea di *overlapping consensus*, le persone possono raggiungere un accordo sugli stessi principi fondamentali della politica basandosi sulle loro diverse dottrine comprensive.

potere e le differenze culturali hanno nel funzionamento delle politiche²⁶.

Tra i lavori che hanno tentato di rispondere dall'interno a questo *vulnus* della teoria deliberativa, forse il più importate è costituito dall'opera di Amy Gutmann e Dennis Thompson *Democracy and Disagreement*. In questo libro, i due autori tracciano le linee generali di un modello di democrazia deliberativa che differisce in alcuni punti particolari da quello Rawls (e Habermas). A differenza di Rawls, essi ridanno centralità politica al disaccordo morale su temi quali l'aborto, le assunzioni preferenziali e l'assistenza sanitaria, togliendoli dalla sfera privata. A loro parere, Rawls «evita di affrontare l'apparente indeterminazione di molti conflitti morali che nascono nelle politiche contemporanee» confinandoli nella sfera privata; inoltre, il filosofo di Harvard è nel torto quando pensa che per realizzare «una democrazia ben organizzata ci sia bisogno di decisioni ponderate per risolvere i disaccordi morali»²⁷. Di conseguenza, il loro è un invito a uscire dalla dicotomia tra “politica” e “morale”: i conflitti politici sono spesso il riflesso di un profondo disaccordo morale fatto di discrepanze che non possono essere ignorate da una teoria della democrazia. Tuttavia, essi concordano con Rawls sul fatto che comunque alcuni limiti debbano essere posti ai modi in cui le persone deliberano, se si vuole davvero che le decisioni politiche costituiscano l'espressione legittima della volontà collettiva della gente. Hanno perciò individuato una serie di condizioni e principi fondamentali, grazie ai quali

26. Alcune di queste critiche sono trattate in C. MOUFFE, *The Democratic Paradox*, op. cit.; J.S. DRYZEK, *Deliberative Democracy and Beyond*, op. cit.; I.M. YOUNG, *Communication and the Other: Beyond Deliberative Democracy*, in S. BENHABIB (a cura di), op. cit., pp. 120-135; L.M. SANDERS, “Against Deliberation”, in *Political Theory*, vol. 25, n. 3, 1997, pp. 347-376; A. HONNETH, op. cit.; M. COOKE, “Authenticity and Autonomy: Taylor, Habermas, and the Politics of Recognition”, in *Political Theory*, vol. 25, n. 2, 1997, pp. 258-288.

27. A. GUTMANN, D. THOMPSON, *Democracy and Disagreement*, op. cit., qui p. 35 e p. 37.

le democrazie deliberative possono trattare nella giusta guisa i disaccordi morali. Ai nostri fini, il più importante di questi è il principio di *reciprocità* tra individui, o «la capacità di trovare ragionevoli condizioni di cooperazione sociale per il loro stesso bene»²⁸.

Gutmann e Thompson insistono sulla capacità del principio di reciprocità di creare una base forte per adattare i disaccordi morali, piuttosto che sopprimerli, e prendere atto del ruolo attivo giocato dalle prospettive parziali di concepimento del bene. Si può meglio comprendere il principio di reciprocità mettendolo a confronto con quelli d'imparzialità e di prudenza. Secondo il principio prudenziale, il modo migliore per risolvere i disaccordi morali è la contrattazione tra interessi individuali di cittadini strumentalmente motivati a raggiungere un accordo. Le ragioni prudenziali adottate dai cittadini per giustificare la contrattazione partono dall'assunzione che, in date circostanze, il perseguimento di un accordo può essere di reciproco vantaggio. La reciprocità, di contro, richiede risorse molto più raffinate delle ristrette ragioni contrattate per interessi, richiede l'attrattiva di ragioni morali di carattere più generale, capaci però, a loro volta, di essere riconosciute e ritenute valide dalla sensibilità di cittadini situati. A differenza del principio d'imparzialità, che spinge i cittadini a trascendere le loro particolari prospettive, la reciprocità non implica, invece, il dover rinunciare per altruismo forzato alla propria idea di bene. A differenza di Rawls e Habermas, interessati a edificare un consenso razionale, Gutmann e Thompson non credono che la deliberazione attorno a questioni morali debba generare consensi così larghi da pensare a un'uniforme volontà pubblica; al contrario, occorre una formulazione deliberativa che favorisca l'adattarsi di visioni morali fortemente contrapposte. Questo assetto deliberativo, che loro chiamano «economia del disaccordo morale» e che si sostiene tramite il principio della reciprocità, esige che i cittadini debbano essere pronti ad «appellarsi a ragioni che

28. Ivi, p. 229.

sono o potrebbero essere condivise» dai loro concittadini per giustificare gli interessi e i punti di vista comuni²⁹.

Come i due autori sostengono, è proprio questa economia del disaccordo morale, con il principio di reciprocità ivi implicato, che rende la democrazia deliberativa non solo una struttura adeguata, che può condurre alla creazione di assise di riconciliazione, ma anche un metodo di valutazione per misurarne l'effettivo funzionamento sul campo. Come infatti accade nei casi dei *Comitati per la Verità e la Riconciliazione* (TRC), per i quali un tale concetto di democrazia deliberativa rappresenta la «prospettiva maggiormente promettente» per giustificarne e valutarne il lavoro³⁰, e per far fronte a conflitti morali in corso³¹. Il principio di reciprocità democratica necessita, dunque, di cittadini che si impegnino nei giusti termini alla cooperazione sociale, offrendo nei confronti degli altri cittadini convinzioni morali ragionevoli che riconoscano la non-risolvibilità di alcune discrepanze, mentre ne accettino come valide quelle più ragionevoli, al fine di raggiungere un'economia del disaccordo morale.

A mio avviso, il modello di democrazia deliberativa sviluppato da Gutmann e Thompson è sicuramente più plausibile e interessante di quello di Rawls e Habermas, proprio perché riconosce l'ineluttabilità e la pertinenza dei cittadini nel portare le loro identità e le loro visioni morali storicamente informate al centro dell'arena politica. Tuttavia, a fronte di questi meriti, nel modello dei due autori al disaccordo morale stranamente non fa seguito una corretta collocazione delle politiche di riconciliazione. Questo conduce a una limitata capacità di affrontare in modo adeguato le esigenze dei gruppi sociali storicamente esclusi, essenzialmente per tre ragioni.

In primo luogo, Gutmann e Thompson hanno postulato il principio della reciprocità (responsabilità e pubblicità) come

29. Ivi, p. 14.

30. Ivi, pp. 22-23.

31. Ivi, p. 35.

presupposto della deliberazione. Essi sostengono che la reciprocità democratica sia una condizione preliminare per intraprendere il processo pubblico di deliberazione, formazione e strutturazione dei TRC. Ma a bene vedere, la richiesta di reciprocità nasconde un problema: viene *teoricamente* presupposto ciò che *praticamente* si cerca di raggiungere³². In altre parole, la difficoltà sta nel fatto che i due autori credono che in società differenziate gli avversari politici si accettino e rispettino reciprocamente l'un l'altro prima che il processo di riconciliazione abbia luogo, e non si accorgono che questa mutua accettazione e uguaglianza è esattamente ciò che manca agli avversari politici; quella mancanza che, invece, un processo di riconciliazione tenta di realizzare. Guardandolo da un'altra angolazione, il tipo di deliberazione a cui pensano Gutmann e Thompson non coglie l'importanza di quel meccanismo di *accettazione e riconoscimento* (*acknowledgement*) che prende piede tramite la riconciliazione. Ho già detto che questa caratteristica costituisce uno dei tre principi fondamentali di una politica di riconciliazione. Il riconoscimento va oltre gli standard della reciprocità: mentre il principio di reciprocità chiede a parti che non sono uguali di trattarsi come se lo fossero all'interno del ragionamento pubblico, l'accettazione riconciliativa chiede esplicitamente che si riconoscano le asimmetrie e gli squilibri di potere. Questo vuol dire che l'obbligo deliberativo alla reciprocità spesso cela situazioni già radicate di squilibrio di potere, e sovente mette sullo stesso piano vittime e carnefici, mentre il riconoscimento può svelare queste asimmetrie e il loro significato – che non si svelano solo in forza di un potere commemorativo da tirare fuori una volta l'anno, ma perché il loro significato è tutt'uno con le

32. Margaret Kohn sostiene che tali principi non devono essere presunti in maniera teorica, ma per raggiungerli bisogna lottare (cfr. M. KOHN, "Language, Power, and Persuasion: Toward a Critique of Deliberative Democracy", in *Constellations*, vol. 7, n. 3, 2000, pp. 408-429).

questioni fondamentali del sistema politico e sociale nella sua interezza presente.

In secondo luogo, Gutmann e Thompson sostengono che l'accettazione del principio di reciprocità si basi sul concetto di *ragionevolezza*. I cittadini sono tenuti a ricorrere ai principi generali della ragione pubblica per motivare la ragionevolezza delle proprie preferenze di fronte agli altri concittadini, così che questi possano ragionevolmente accettarle. Sebbene il loro concetto di ragionevolezza sia più inclusivo rispetto a quello di Rawls e Habermas, non è ancora sufficientemente comprensivo. Anche volendone dare un'interpretazione il più ampia possibile, l'idea di ragionevolezza potrebbe comunque escludere determinate richieste apparentemente irragionevoli o difficili da spiegare in termini ragionevoli. Poiché il processo di ragionamento si svolge all'interno di un contesto culturale e sociale concreto, i criteri che determinano ciò che è ragionevole probabilmente riflettono i valori e le norme dei gruppi egemoni e non di quelli esclusi ed emarginati³³. Questa ultima affermazione è particolarmente vera nei casi di esclusione storica, ove in effetti la parte egemone e oppressiva universalizza le proprie norme e i propri valori (quindi anche le proprie ragioni) e descrive gli esclusi come inferiori, irrazionali e irragionevoli³⁴. Qui potreb-

33. A parere di Stanley Fish il criterio di ragionevolezza è meno di un principio morale e più di una azione politica che implica l'esercizio del potere. L'idea di "ragionevolezza", sostiene, funziona come un "dispositivo di esclusione"; cfr. S. FISH, *Mutual Respect as a Device of Exclusion*, in S. MACEDO (a cura di), *Deliberative Politics: Essays on Democracy and Disagreement*, Oxford University Press, New York 1999, pp. 88-102.

34. Studiosi come Iris Marion Young e Lynn Sanders hanno fatto notare che la modalità politica della discussione unita al requisito della ragionevolezza riflettono spesso i caratteri discorsivi dei gruppi egemoni. Al contrario, modalità politico-discorsive alternative, come la testimonianza, la retorica e la narrazione, utilizzate da gruppi sociali esclusi e oppressi, sono invece considerate irragionevoli (I.M. YOUNG, *Communication and the Other*, op. cit.; L.M. SANDERS, "Against Deliberation", op. cit.).

be venire in soccorso, come già detto, la memoria collettiva, con il suo carico di narratività, di raccontabilità, per dare voce alla realtà delle forme d'esclusione di lungo corso, svincolandoci contemporaneamente dai limiti dell'interpretazione egemonica della ragionevolezza.

In terzo luogo, Gutmann e Thompson, come Rawls e Habermas, tendono a considerare i conflitti politici principalmente come derivanti da disaccordi tra individui con particolari preferenze, interessi e punti di vista morali. Questi disaccordi morali sono generi particolari di conflitti, in cui rientrano alcune questioni – come l'aborto, dove il disaccordo non deriva da relazioni sociali gerarchiche e di oppressione – ma sono totalmente inadeguati in casi di esclusione sociale. Il problema del concentrarsi esclusivamente sugli interessi e le preferenze degli individui è che così si depolitizzano le loro lotte sociali e se ne impedisce anche l'azione collettiva³⁵; la marginalizzazione e l'oppressione diventano un fatto *privato* e non un problema strutturante le società e le norme che le costituiscono. L'assunzione di responsabilità, unita alle scuse pubbliche, cerca appunto di evitare questo scivolamento nella *privatizzazione* delle cause dell'esclusione. La volontà della parte egemone di assumersi la responsabilità e di offrire le proprie scuse assicura che i disaccordi vadano a sistemarsi non in maniera da adeguarsi all'idiosincrasia morale degli individui, ma in termini di relazioni strutturali.

Riassumendo, si può dire che la teoria della democrazia deliberativa di Gutmann e Thompson, nonostante abbia migliorato quella di Rawls e Habermas, non riesce ad afferrare pienamente l'importanza della dimensione storica dell'esclusione, quindi manca di comprendere le pretese sociali che da questa dimensione prendono forma. Sebbene concepiscano la propria teoria come una linea guida per la formulazione di politiche di riconciliazione, allo stesso tempo la loro descrizione può funzionare

35. Axel Honneth ha sollevato un'accusa simile contro la nozione habermasiana di democrazia deliberativa (A. HONNETH, op. cit.).

solo se tali politiche fossero già state realizzate. A meno che (o fino a quando) i tre principi fondamentali della riconciliazione non vengano attuati, la loro concezione di democrazia deliberativa quasi certamente non riuscirà a mettere in pratica una vera e propria inclusione democratica. Riconciliare vuol dire necessariamente riconoscere, così da sviluppare la reciprocità, mentre con le voci della memoria collettiva si riesce a sviluppare standard più equi di ragionevolezza; infine, l'assunzione di responsabilità è essenziale per evitare la privatizzazione delle questioni d'ingiustizia.

4. Il rapporto tra le politiche di riconciliazione e la deliberazione

A questo punto, ci dobbiamo porre un quesito che riguarda il rapporto tra le politiche di riconciliazione e la deliberazione. Queste politiche implicano un abbandono della deliberazione? Sono concetti incompatibili o complementari?

Nel contesto delle ingiustizie storiche, la deliberazione resta una valida base per lungimiranti decisioni politiche, ma deve prima di tutto avvalersi di uno sguardo al passato e di processi di riconciliazione fatti su misura, i cui dettagli variano di caso in caso. La riconciliazione non deve essere vista come sostitutiva delle politiche ordinarie svolte nelle società pluralistiche che storicamente si sono differenziate; in altre parole, non è una struttura completa e finita capace da sola di gestire la politica, ma un supplemento alla deliberazione; non è una nozione orientata al futuro, o che offre un quadro completo per la gestione della politica nelle società contemporanee. Un tipo di risoluzione che tenti di trasformare la riconciliazione in un ideale di ampie vedute minimizza, paradossalmente, la specificità e l'importanza del passato nella politica del presente³⁶.

36. L'approccio che considera le politiche di riconciliazione come una struttura in sé completa ed esaustiva della politica (si veda, ad

Inoltre, la riconciliazione tende a mancare di un carattere regolativo procedurale, necessario per avanzare nel processo politico decisionale. Richiedendo una trasformazione delle diseguaglianze esistenti, la riconciliazione ha certamente una particolare attitudine per gli obiettivi che guardano al futuro; tuttavia, dal momento che a essa mancano norme regolative e procedure di *decision making*, le norme deliberative divengono un complemento essenziale alla riconciliazione. Di conseguenza, la riconciliazione e la deliberazione soddisfano compiti diversi e complementari. Mentre il compito principale della riconciliazione è quello di insistere sul significato della dimensione storica nelle richieste dei gruppi sociali storicamente esclusi, quello della deliberazione è invece di fornire principi regolativi e norme che regolino la deliberazione politica e decisionale. Comunque, le politiche di riconciliazione non sono

esempio, A. SCHAAP, "Agonism in Divided Societies", in *Philosophy & Social Criticism*, vol. 32, n. 2, 2006, pp. 255-277) si basa generalmente sull'idea che non è possibile creare la giustizia perfetta, poiché la politica è intrinsecamente conflittuale, agonistica, quindi vi sarà sempre esclusione; ogni società contiene al suo interno forme e rapporti di ingiustizia che richiedono un approccio *riconciliante*, in modo che le *politiche ordinarie* possano e debbano essere intese come un processo continuo di riconciliazione che si sforza di dare un senso di comunanza che è sempre in forse. Pur essendo d'accordo con questo approccio circa la necessità di prestare maggiore attenzione al concetto di "riconciliazione", dissento con il suo tentativo di allontanare il concetto sino a perdere di vista il suo valore distintivo e di possibile contributo alla teoria democratica. In altre parole, il problema è che così facendo non trovano spazio le sfide che si sollevano a causa di ingiustizie storiche di lungo corso, che incorporano in sé l'identità delle persone e che, in particolare, incorporano in sé identità costruite intorno a rapporti di antagonismo e di conflitto tra dominati e stigmatizzati. Secondo il mio punto di vista, la riconciliazione è una preconditione per affrontare le ingiustizie storiche. Inoltre, le ingiustizie di tutti i giorni (non di lunga data) non richiedono una distintiva politica di "riconciliazione". Le ingiustizie quotidiane sono meglio descritte dalle più familiari procedure politiche, come la deliberazione, per affrontare i conflitti sociali.

compatibili con qualsiasi nozione di deliberazione; piuttosto, favoriscono una particolare comprensione della deliberazione, più propensa alla conversazione con gli altri che all'argomentazione razionale. Quindi, essa richiede una nozione più consistente di deliberazione, che interpreti racconti, testimonianze e accoglienze come legittime modalità di deliberazione politica, necessarie per superare le distorsioni presenti nella tradizionale concezione di ragionevolezza e nelle convenzionali descrizioni delle narrative nazionali.

5. Osservazioni conclusive

In questo saggio si è sostenuto che la politica di riconciliazione è indispensabile per affrontare in maniera efficace le esigenze dei gruppi sociali storicamente esclusi. Al fine di affrontare con successo le questioni relative alle ingiustizie storiche, non possiamo e non dobbiamo affrontare il tema della deliberazione senza garantire sufficiente attenzione alla dimensione storica, che dà luogo a richieste di memoria, riconoscimento, responsabilità e pubbliche scuse. L'enfasi posta su questi temi è importante perché aiuta a portare all'attenzione pubblica la specificità dell'esperienza dell'oppressione e dell'esclusione e il bisogno di affrontarle associandole alle conseguenze e ai danni che queste hanno comportato. Tuttavia, nel trattare le esigenze dei gruppi sociali storicamente esclusi, la riconciliazione non dovrebbe essere considerata come un quadro generale di politica democratica; piuttosto è un qualcosa in più per la deliberazione. Le politiche di riconciliazione non sono politiche che si imperniano sull'esclusività e centralità dello stato e non prediligono perciò nessuna caratteristica morale particolare. La politica di riconciliazione, di conseguenza, non è una ricetta universalmente definitiva, fatta di ingredienti statici per risolvere i conflitti delle società pluralistiche; essa fornisce invece linee guida che possono assumere forme diverse in contesti diversi.