

Anna Elisabetta Galeotti

***Per un multiculturalismo
democratico***

INTRODUZIONE

Il termine “multiculturalismo” è entrato in uso alla fine degli anni Ottanta negli Stati Uniti per indicare l’ideale di una società dove più culture potessero convivere nel reciproco rispetto, ma fuori da ogni dominazione e assimilazione alla cultura dominante. Multiculturalismo è essenzialmente un’aspirazione cui si richiamano rappresentanti e portavoce di vari gruppi minoritari, per affermare la legittimità delle proprie differenze e per ottenere il riconoscimento dei loro tratti culturali. In che cosa consista l’accettazione delle differenze e il riconoscimento delle culture è questione controversa che ammette interpretazioni più deboli e più forti, che vanno dalla tolleranza pubblica di differenze culturali, alla richiesta di sostegno per la sopravvivenza della cultura d’origine.

Il multiculturalismo si pone così in alternativa al tradizionale *melting pot*, ideale assimilazionista americano, anche condensato nella massima *e plurimus unus*, dove l’accento cade sull’unificazione e sull’integrazione di tutti i gruppi in un’unica nazione (Putman 2000). La ragione del passaggio dal *melting pot* al multiculturalismo viene indicata nell’integrazione fallimentare e monca prodotta da quel modello: unificazione in realtà ha significato assimilazione al gruppo dominante, da una parte, e persistente discriminazione e marginalizzazione delle minoranze, dall’altra. Dominazione culturale e disuguaglianze sociali sono apparse un esito non contingente degli ideali e delle politiche di integrazione tradizionali, a cui le minoranze svantaggiate, segnatamente quella afro-americana, hanno opposto un atteggiamento assertivo della propria differenza e celebrativo delle proprie origini culturali (Young 1990).

Nel nome del multiculturalismo, a partire dalla fine degli anni Ottanta, sono state avanzate molte rivendicazioni diverse. Negli Stati Uniti si è partiti con le battaglie sui programmi scolastici, in particolare contro “il canone”, ossia quell’insieme di classici della letteratura e del pensiero occidentali che tradizionalmente si studiano nelle scuole (Gless, Smith 1991; Hymowitz 1992). Si richiedeva un ampliamento del canone in modo da far posto anche a espressioni artistiche e letterarie di altre culture. Su questo aspetto si è scatenata una polemica vastissima che ha visto contrapposti i sostenitori delle differenze e del multiculturalismo da un lato, e i difensori della tradizione, dall’altro, che contrattaccavano con la polemica sulla “correttezza politica” (Schlesinger 1991; Bernam 1991). I liberaldemocratici si sono divisi un po’ di qua e un po’ di là, alcuni accogliendo la domanda di giusta integrazione soggiacente alla richiesta, e altri opponendo le derive particolariste e relativiste della celebrazione delle differenze.

Dopo questi esordi tempestosi, il multiculturalismo è uscito dalla griglia della battaglia sui *curricula* e dagli Stati Uniti. Ha trovato sostenitori illustri in filosofi liberali quali Will Kymlicka, Joseph Raz, Avishai Margalit; si è incanalato in richieste diverse che andavano dalla tolleranza per i *dress-codes* alle scuole bilingui, dai cambiamenti delle mense, alla richiesta di diritti culturali. Sul finire degli anni Novanta, sembrava che, quantomeno sul piano della legittimità nella discussione pubblica, il multiculturalismo avesse vinto la sua battaglia. Non per molto. Cominciarono allora le critiche al multiculturalismo in nome dei diritti delle donne. Susan Okin scrisse nel 1998 un famoso saggio in cui si denunciava il fatto che la protezione di culture non occidentali potesse spesso implicare una colpevole trascuratezza per i diritti delle donne in quelle culture patriarcali e oppressive. Sul piano filosofico alcuni, come Brian Barry (2001), affermavano che alla discriminazione e alle disuguaglianze non si può rimediare con altre discriminazioni alla rovescia, che l’unico rimedio è l’eguaglianza liberale. A ciò si aggiunge il clima di sospetto nei confronti degli arabi e islamici dopo l’11 settembre 2001, aumentato dagli atti di terrorismo successivi, e si spiega la rapida perdita di credito del multiculturalismo e delle politiche a esso ispirate. Discredito che nel 2011 ha fatto dichiarare tanto ad Angela Merkel quanto a David Cameron che il multiculturalismo ha fallito, ha prodotto guasti, minato la coesione sociale e che occorre andare oltre – dove non è specificato. Nel nostro paese ciò ha prodotto l’effetto bizzarro per il quale le critiche al multiculturalismo sono partite prima che esso fosse effettivamente capito, studiato e adottato come guida di politiche culturali (Baroncelli 1996).

A giudicare da ciò che emerge oggi nel discorso pubblico europeo, il discorso pubblico dei media, il multiculturalismo sembrerebbe morto, soffocato dai propri fallimenti contro il terrorismo e il fondamentalismo, dissolto dall'eccesso di tolleranza e dalla compiacenza nei confronti di chiare violazioni di diritti, autocondannatosi da malriposti sensi di colpa da parte della cultura occidentale. La frettolosa celebrazione del suo funerale tuttavia trascura due elementi importanti: 1) il rigoroso repubblicanesimo francese non sembra sortire migliori successi a giudicare dalla incandescente situazione delle *banlieues*; 2) al di là dei discorsi programmatici, la convivenza quotidiana tra gruppi diversi nei paesi europei, Francia inclusa, è tuttora guidata da atteggiamenti e misure ispirate più al multiculturalismo che al repubblicanesimo, che non dà guide su come gestire e governare le differenze culturali nelle interazioni sociali e nella vita quotidiana delle città (per esempio Bader 2005).

Il problema, a mio modo di vedere, sta nell'interpretazione del concetto e sulle sue implicazioni. In questo senso "multiculturalismo" non è diverso da "liberalismo" o "secolarismo", concetti ampi con una storia alle spalle di significati contestati e rinegoziati, che ammettono una pluralità di *concezioni*. Così come il liberalismo non si identifica, per esempio, con il liberismo, analogamente il multiculturalismo non si identifica con la versione caricaturale che è oggi l'obiettivo polemico favorito sui media in tema di integrazione.

I. IL MULTICULTURALISMO FACILE DA ABBATTERE

Vediamo dunque i tratti di questa versione caricaturale e poi cercheremo di proporre una concezione più plausibile che tenga ferme le esigenze normative alla base del multiculturalismo senza perdere ideali e principi universali che sono la base indispensabile per una convivenza democratica e giusta.

Nella visione dei suoi detrattori, il multiculturalismo innanzitutto deriva coerentemente dal relativismo culturale, ossia da una visione che considera la validità di valori, principi e regole solo relativamente a una cultura data. Questa sarebbe la giustificazione per il riconoscimento delle diverse culture con le pratiche a esse connesse. Se non ci sono criteri o principi universali o transculturali di valutazione, il giudizio può essere solo contestuale, da un lato, e regole uniformi avrebbero solo il senso dell'imposizione e dominazione da parte dei rappresentanti della cultura maggioritaria. A partire da questa giustificazione, il multiculturalismo si concretizzerebbe poi nel riconoscimento

dei diritti culturali, espressione quanto mai ambigua e problematica, che in genere viene intesa come riconoscimento *a)* di provvedimenti a sostegno delle culture minoritarie; *b)* come speciali esenzioni dei suoi membri rispetto alla legge del paese di riferimento. Da qui emerge l'immagine corrente del multiculturalismo come promozione di una società a mosaico, che ha abdicato all'eguaglianza giuridica dei soggetti, tribalizzata nelle sue differenti tradizioni anche giuridiche, dove i diritti individuali entro i gruppi culturali non sono adeguatamente difesi, lasciando così i soggetti più deboli, le donne e i bambini, in balia di codici patriarcali. Per giunta, la prospettiva relativista lascia impotenti di fronte agli attacchi del fondamentalismo islamico. Se questa parodia del multiculturalismo consente una facile critica ai sostenitori di un universalismo a tolleranza limitata del diverso, tuttavia si sottolinea che: *a)* si tratta di una versione *ad hoc*; *b)* i critici del multiculturalismo non presentano proposte alternative in grado di affrontare efficacemente le contese che emergono dal pluralismo culturale nelle nostre società, se escludiamo gli appelli retorici e propagandistici alla tolleranza zero.

Prima di avanzare una versione praticabile del multiculturalismo, vorrei brevemente rispondere all'accusa secondo la quale il multiculturalismo dipenderebbe dal relativismo culturale e morale come base per affermare la pari dignità delle culture e dei codici morali da esse espressi. Non intendo qui negare che contingentemente alcuni sostenitori del multiculturalismo abbiano argomentato le loro tesi nei termini di un relativismo culturale (Geertz, Feyerabend 1996). Sostengo invece che non ci sia un legame di implicazione tra multiculturalismo e relativismo. Il relativismo è una posizione metafisica e poi epistemologica relativa ai valori e alla loro conoscibilità. Il multiculturalismo è un ideale, e quindi una posizione politica normativa su come vadano trattate le persone che appartengono a culture diverse rispetto alla maggioranza; il trattamento delle minoranze, che lo si intenda distributivamente o meno, dipende da una concezione della giustizia e non da una concezione metafisica. Se anche fosse possibile stabilire in modo irresistibile che la cultura A è inferiore dal punto di vista morale alla cultura B, dovrebbe perciò seguire che i membri della cultura A debbano essere trattati da inferiori? O che sia giusto obbligarli a lasciare la loro cultura, se non provocano danni a terzi né violano i diritti altrui? Nel liberalismo, la coercizione va giustificata per essere legittima, e nessuna giustificazione tra quelle oggi in discussione prevede che la presunta falsità delle convinzioni di alcuni cittadini costituisca una ragione valida per l'interferenza pubblica. Quindi lasciamo pure da parte

la discussione sul relativismo che non ha diretta rilevanza sulla accettabilità del multiculturalismo.

2. LINEE GUIDA PER UN MULTICULTURALISMO PRATICABILE

In alternativa alla versione caricaturale, nonché al suo modello simmetrico, l'universalismo per esempio incarnato nel repubblicanesimo francese, vorrei proporre un multiculturalismo basato sul rispetto tra persone, lungo le seguenti linee-guida:

1. L'esigenza di fondo del multiculturalismo è un'esigenza di *giustizia*: giustizia tra gruppi e giustizia per i membri dei gruppi minoritari nei confronti dei membri della maggioranza culturale. L'idea interessante soggiacente al movimento multiculturalista è che la giustizia fra individui entro una comunità politica (ossia essere trattati pubblicamente con eguale considerazione e rispetto e godere degli stessi diritti di cittadinanza) difficilmente si realizza se gli individui sono membri di gruppi diseguali, marginali e oppressi, subordinati e senza voce.
2. Da ciò deriva che "trattare gli individui da eguali" prescindendo dalla loro appartenenza e caratteristiche culturali comporta trattarli da cittadini di serie B, e per due ragioni: *a*) i membri della maggioranza non devono prescindere da nulla (e questa è un'ingiustizia nella forma del *double standard*); *b*) siccome il/la cittadino/a standard è modellato, anche nei tratti fisici, sulla maggioranza culturale, i membri di minoranze non riusciranno mai propriamente a raggiungere lo standard.
3. Da qui l'idea che i principi di eguale rispetto (ER) ed eguale libertà debbano passare per una qualche forma di riconoscimento delle differenze culturali, come premessa perché gli appartenenti a quelle comunità possano diventare cittadini di serie A, a pieno titolo, proprio come i membri della maggioranza.
4. Queste le ragioni a sostegno di un multiculturalismo basato sul rispetto che io e molti altri sostengono. Come si vede si tratta non già di ragioni a favore dell'*eguale valore di tutte le culture*, oppure dell'*impossibilità di un giudizio transculturale*, da cui *l'ingiustizia dell'imposizione della nostra cultura*. Si tratta invece di ragioni di giustizia per persone, derivate dall'elaborazione dei principi etici fondamentali alla base della convivenza civile delle democrazie liberali.

5. Arrivati però a questo punto, anche concordando su queste ragioni di fondo, possono insorgere disaccordi e conflitti rispetto a come queste ragioni possano o non possano essere tradotte in politiche e provvedimenti. A questo punto è opportuno ricordare la distanza che separa il piano dei principi dal piano della loro applicazione. Questa distanza è dovuta a tre fondamentali fattori: *a)* indeterminatezza dei principi; *b)* interpretazione del caso in esame; *c)* potenziale conflitto fra principi. Questa distanza è propriamente lo spazio dell'etica applicata. Sostengo che se non si tiene conto di questa distanza, e se si pensa che principi universali possano risolvere per semplice inferenza i casi particolari si cade in una forma di dogmatismo o assolutismo che è la deriva dell'universalismo attaccata dalla critica postmoderna (Galeotti 2007).
6. Passando quindi dai principi all'applicazione si apre subito il problema di che cosa significhi riconoscimento pubblico di culture o gruppi altri. Questo è un passaggio delicato perché a prima vista riconoscimento sembra farci ricadere *nella dichiarazione dell'egual valore di tutte le culture* (Taylor 1992). E ciò è problematico sotto diversi profili, perché sembra comportare un *giudizio sul contenuto* che non sta alle istituzioni politiche dare, e sembra configurare *problemi di compatibilità*, date le divergenze conflittuali delle varie culture su tanti temi. Ma questo salto nei contenuti non è necessario alla politica del riconoscimento; riconoscimento può significare anche e, io sostengo, meglio *legittimazione della presenza pubblica di differenze culturali* come opzioni alternative ammesse, non buone, cattive, migliori o peggiori, bensì legittime, "normali" almeno entro i confini del principio del danno (su cui andrebbe un capitolo a sé per esaminarne implicazioni e interpretazioni) (Galeotti 2002). Si tratta quindi di un riconoscimento simbolico, che si concretizza poi volta a volta con atti diversi, mirante a far sentire gli *individui* appartenenti a un certo gruppo sullo stesso piano degli *individui* della maggioranza che per essere cittadini non devono rinunciare a portarsi nell'agorà le loro convinzioni, le loro identità, le loro tradizioni. Quindi la dimensione collettiva del riconoscimento *a)* è solo *legittimazione* e non sottoscrizione e *b)* è *strumentale* rispetto alla considerazione degli individui come egualmente degni di considerazione e rispetto.
7. Che cosa tuttavia comporta sul piano politico questa concezione del riconoscimento pubblico delle culture? Non genera forse un atteggiamento

giamento troppo aperto e disarmato nei confronti delle differenze incompatibili e ostili ai principi da cui pure deriva? Non è questo un caso del paradosso pragmatico della tolleranza che per tener fede ai propri principi finisce per minare le proprie basi dando spazio e strumenti agli intolleranti? Questo il dubbio, apparentemente legittimo, di molti sulla politica del riconoscimento, che richiede dunque una precisazione sul piano politico.

8. Considero la politica del riconoscimento come un *metodo* per affrontare le controversie culturali, più che un principio per la loro risoluzione. La mia tesi è la seguente (Galeotti 2010b). Spesso le controversie culturali sono considerate battaglie identitarie, o scontri di civiltà o guerre di religione, e come tali non negoziabili, generanti conflitti non dirimibili. E tuttavia poiché dai conflitti di religione si esce con trattati negoziali ciò mostra che non è vero, non ci sono conflitti non negoziabili, come d'altra parte tutta la dottrina del *peace-keeping* e l'etica della riconciliazione sostengono. Il punto è spostare l'attenzione dal contenuto dell'accordo alle procedure per raggiungerlo (Ceva 2011) La negoziazione spesso si blocca sul mancato riconoscimento di una parte come partner eguale, interlocutore legittimo etc. Il componimento dei conflitti culturali, come di tutti gli altri, al fine di un'integrazione *a)* pacifica, *b)* rispettosa, *c)* equa, dovrebbe opportunamente procedere a separare l'aspetto simbolico del riconoscimento del gruppo o della cultura in questione dall'aspetto propriamente negoziale. E il riconoscimento simbolico comporta trattare gli appartenenti a quella cultura e loro portavoce come pari nella negoziazione del caso. Negoziazione resa possibile e ampiamente facilitata dal primo. Certo i gruppi non sono omogenei, le culture sono multiformi, le appartenenze hanno intensità variabile, le vittime vanno difese comunque, ma se l'atteggiamento delle istituzioni è aggressivo a difesa non di principi universali, ma di un *ethos* nostro o *dismissive* dell'eguaglianza morale dell'interlocutore si creano le condizioni per l'arroccamento sulle posizioni più estreme e si gettano i membri "più laici" della minoranza nello spazio scomodo dei "negri bianchi". Essere riconosciuti come partner morali è la parte non negoziabile dei conflitti identitari, mentre i provvedimenti concreti possono sempre essere oggetto di negoziazione.
9. In ultima analisi il modello di multiculturalismo che propongo è un modello di negoziazione per la risoluzione equa e rispettosa dei

conflitti culturali, che ha come sua precondizione il riconoscimento della controparte – gruppo, congregazione religiosa, minoranza che sia – come partner moralmente degna e a cui si deve eguale considerazione e rispetto. In concreto ciò in cui consiste il riconoscimento varia, perché ciò che si richiede per trattare la minoranza in questione da pari varia con le situazioni, ma in ogni situazione c'è una precisa risposta al problema del riconoscimento e rispetto.

10. Dopo di che si apre il negoziato, e si avanzano richieste di lealtà e reciprocità, entrambe condizionate al riconoscimento dell'eguaglianza morale. Naturalmente il negoziato si apre se le richieste avanzate presentano problemi: se appaiono in contrasto col nostro ordinamento, lesive di diritti o anche semplicemente costose per la collettività. Se non ci sono impedimenti di questo genere, le richieste vanno accolte, perché il non accoglierle sarebbe proprio prova di disconoscimento dell'eguaglianza di rispetto e di trattamenti.

3. TIPOLOGIA DEI CONFLITTI MULTICULTURALI

L'approccio multiculturalista delineato in questi dieci punti si colloca al livello astratto dei principi e degli argomenti teorici. Passando ora all'etica applicata, propongo qui una tipologia di problemi multiculturali lungo una scala che segnala diversi gradi di mancanza di rispetto e, correlativamente, richiede risposte diverse (Galeotti 2010a).

- a. C'è un primo tipo di questioni, che potremmo chiamare di *livello 0*, dove un gruppo richiede l'esercizio di diritti eguali che sulla carta costituzionale dovrebbero essere garantiti a tutti, ma che regolamenti e pratiche consolidate rendono inaccessibili agli appartenenti al gruppo. Gli esempi abbondano: il sistema Jim Crow di segregazione razziale in vigore negli Stati del Sud degli Stati Uniti fino alle lotte per i diritti civili negli anni sSessanta è un caso di questo tipo. In questo caso di *livello 0* non viene richiesto un ampliamento dell'ordinamento democratico, una sua reinterpretazione innovativa anche se congruente coi principi di fondo. Viene solo richiesta l'applicazione del dettato costituzionale e l'abbattimento di pratiche e leggi che con esso contrastano. L'esempio della segregazione può sembrare rituale, ma queste richieste non sono solo parte del passato, basti pensare alla questione dell'esclusione de-

gli omosessuali dall'esercito emersa durante l'amministrazione Clinton (Galeotti 2002). Alcune recenti proposte e indirizzi per regolamentare l'immigrazione nel nostro paese, vanno nella direzione di mettere in discussione proprio questo *livello 0* di eguaglianza democratica di fronte alla legge, bloccando con regolamenti e norme magari solo locali, l'esercizio di diritti universalmente garantiti. Si veda, per esempio, il caso della scuola privata egiziana di via Quaranta a Milano (Ottonelli, Torresi 2010). Non c'era nessuna ragione legale per negare il permesso, visto che le scuole private sono previste dalla costituzione, che i costi non erano a carico dello stato, che non veniva chiesta la parificazione e che Milano è piena di scuole straniere, americane, tedesche, inglesi, ebraiche, francesi da anni operanti senza che mai sia stata sollevata alcuna questione. In questo caso, poi, appare evidente che agli ostacoli istituzionali posti nell'esercizio di diritti si aggiunge la particolare mancanza di rispetto connessa al comportamento delle istituzioni. Poiché non c'erano ragioni di diritto per negare il permesso all'attività della scuola, si è usata la via obliqua dell'agibilità mancante, e mancante in quanto le dovute ispezioni venivano rinviate. La tecnica pilatesca del rinvio e dell'argomento tecnico copriva la mancanza di argomenti di legge per un permesso che era in realtà un atto dovuto. Ma in questo modo, le istituzioni locali e poi nazionali hanno mostrato un atteggiamento ostile, diffidente, discriminatorio che è proprio l'opposto del trattare tutti da eguali. Quando le rivendicazioni sono di questo tipo, di *livello 0*, accoglierle è doveroso perché la politica democratica si rimetta in linea coi suoi propri principi più basilari. Non c'è in questo caso nessuna questione di incompatibilità tra le richieste e i principi, anzi va sottolineato che l'incompatibilità c'è se le richieste non vengono accolte; per questa ragione, a questo *livello 0*, la negoziazione è offensiva della pari dignità dei membri del gruppo in questione, perché oggetto appropriato di negoziazione sono benefici, misure speciali, esenzioni o diritti collettivi, non l'accesso e la pratica dei diritti di cittadinanza.

- b. C'è poi un secondo tipo di domande, che potremmo definire di *livello 1*, dove l'oggetto riguarda la legittimazione pubblica di pratiche culturali al fine di togliere gli elementi disabilitanti della diversità senza cancellarla in una forzata assimilazione. Pensiamo al celebrato caso del velo a scuola. Qui la richiesta riguarda la visibilità di una differenza religiosa e culturale la cui negazione mette in forse la parità di rispetto fra le ragazze musulmane e gli altri studenti. In questo caso, come in

altri dello stesso tipo, l'accettazione della richiesta, che comporta il riconoscimento della visibilità, e dunque, della legittimità pubblica della differenza in questione, implica qualcosa in più che non abbattere il pregiudizio e le regole illiberali che escludono gruppi di cittadini dal pieno godimento dei diritti come nel *livello 0* precedentemente analizzato (Galeotti 2002). Questo tipo di domande richiede alla democrazia liberale di riflettere sull'interpretazione di eguaglianza adottata fin lì e interrogarsi se sia la più congrua al principio di ER. La proibizione del velo a scuola non viola direttamente il principio di eguaglianza, dal momento che tutti gli studenti e le studentesse, frequentando la scuola a capo scoperto, sono trattati egualmente. Non c'è dunque discriminazione esplicita e diretta nei confronti di un gruppo a cui è inibito l'accesso a certi diritti. Non a caso, nella lunga discussione sul problema del velo nelle scuole francesi, da cui è emersa poi la legge Stasi che lo proibisce, i due principi cardine cui i proibizionisti hanno fatto riferimento sono stati: l'eguaglianza di tutti davanti alla legge e la laicità dello stato. Non entriamo qui nella *querelle* sulla laicità dello stato, esaminata altrove, e fermiamoci sul problema dell'eguaglianza di fronte alla legge interpretata come trattamenti eguali. È fuori discussione che se la scuola richiede l'accesso a capo scoperto, questa richiesta vale per tutti, cristiani, ebrei, atei e musulmani, maschi e femmine. In questo senso le ragazze musulmane sono trattate esattamente allo stesso modo degli altri studenti. Tuttavia è anche chiaro che in questo caso, misconoscere la loro differenza per considerarle "pari" agli altri, comporta per le ragazze un onere che gli altri studenti non hanno. Gli altri studenti non devono rinunciare a un pezzo della loro identità o mettere in questione le loro convinzioni per assolvere i requisiti scolastici che, per loro, non implicano alcuna limitazione nella loro libertà di espressione e stile. Non è d'altra parte una novità che trattare egualmente casi diseguali è ingiusto. In situazioni del genere, ignorare le differenze che sono state fattore di esclusione delle persone significa includerle come "eguali di serie B" e, per giunta, *under probation*. Per realizzare l'eguaglianza di rispetto, occorre togliere lo stigma alla differenza in questione, e per togliere lo stigma, bisogna includere la differenza nel menu delle opzioni legittime della democrazia pluralistica contemporanea. Altrimenti la democrazia rimane prigioniera di una concezione dell'eguaglianza come club modellato sui "più eguali".

c. Infine c'è un terzo tipo di domande, *di livello 2*, la cui soddisfazione comporta dei conflitti con altri diritti. Qui non si tratta solamente di una richiesta, come quella del velo, che incontra la resistenza a rivedere standard sociali precedentemente indiscussi senza però che ci sia una violazione di diritti di terzi. Qui ci sono in gioco, per esempio, diritti di libertà di espressione o diritti di libertà personali di fronte a diritti culturali (Kukathas 1992; Kymlicka 1992, 1995) Il termine "diritti culturali" è estremamente vago e equivoco, e viene usato nei modi più vari che vanno dal diritto individuale a praticare la propria cultura e la propria religione, al diritto degli appartenenti a quella cultura e religione a organizzarsi e associarsi (e fin qui siamo entro la lista dei classici diritti civili liberali), fino al più problematico diritto collettivo a esenzioni legali o addirittura autonomia nella regolazione del proprio gruppo. Questo livello di richieste include, per esempio, quelle volte a limitare il diritto di espressione se i contenuti in questione sono ritenuti offensivi per il gruppo e quelle che mirano ad affermare pratiche culturali tradizionali anche quando comportano lesione di diritti entro e fuori dal gruppo. Si tratta di domande fra loro assai diverse e complicate, ognuna delle quali merita di essere considerata e analizzata a sé. Raggrupparle nello stesso tipo, di *livello 2*, segnala solo la loro problematicità e, in alcuni casi, la loro non accoglibilità. In ogni caso, il giudizio sulle singole richieste non si può dare in generale, senza un'analisi specifica. È tuttavia a questo livello che la distinzione fra aspetti non negoziabili (riconoscimento della controparte come eguale) e aspetti negoziabili della richiesta diventa cruciale. Si apre qui la possibilità, da una parte, di negoziare sulle richieste, dall'altra di mostrare riguardo nella trattativa da parte dei rappresentanti delle istituzioni che vi sono coinvolti e nei loro discorsi istituzionali. Il fatto è che anche le istituzioni possono mostrare o negare rispetto, non direttamente, ma attraverso chi le rappresenta e parla come loro rappresentante (Læggaard 2015). È certamente diverso il peso e il valore del discorso-invettiva razzista contro gli extracomunitari fatto in un bar tra amici che hanno un po' bevuto, e il comizio contro i Rom e la necessità di far sparire i bambini rom fatto dal sindaco Giancarlo Gentilini di Treviso. Fermo restando che atteggiamenti razzisti feriscono sempre, da parte di chiunque, nel primo caso, l'imperanza verbale getta discredito su chi la pronuncia, nel secondo, ha un effetto pubblico ben diverso, è segnale di un atteggiamento

giamento istituzionale di mancanza di rispetto e civiltà che legittima il razzismo sociale come l'atteggiamento congruente con quello delle istituzioni. L'atteggiamento delle istituzioni concernenti l'ER appare, anche qui, in negativo più che in positivo.

BIBLIOGRAFIA

- Bader V. (2005), "The ethics of immigration", *Constellations*, vol. 12, n. 3, pp. 331-361.
- Barry B. (2001), *Culture and equality. An egalitarian critique of multiculturalism*, Cambridge, Polity Press.
- Bernam P. (a cura di) (1991), *Debating P.C.*, New York, Laurel Books.
- Ceva E. (2011), "Self-legislation, respect, and the reconciliation of minority claims", *Journal of Applied Philosophy*, n. 28, pp. 14-28.
- Galeotti A.E. (2002), *Toleration as recognition*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (2007), "Relativism, universalism and applied ethics: The case of female circumcision", *Constellations*, n. 14.
- (2010a), "Multicultural claims and equal respect", *Philosophy and Social Criticism*, n. 36, pp. 441-450.
- (2010b), "Respect as recognition: Some political implications", in M. Seymour (a cura di), *The Plural States of Recognition*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, pp. 78-97.
- Gless D.J., Smith B.H. (a cura di) (1991), *The Politics of Liberal Education*, Durham, Duke University Press, .
- Geertz C., Feyerabend P.K (1996), *Anti anti-relativismo*, Roma, Il Mondo 3.
- Hymowitz K.S. (1992), "Self-esteem and multiculturalism in the public school", *Dissent*, Winter, pp. 23-29.
- Kukathas C. (1992), "Are there any cultural rights?", *Political Theory*, n. 20, pp. 105-139.
- Kymlicka W. (1992), "The right of minority cultures. A reply to Kukathas", *Political Theory*, n. 20, pp. 640-646.
- (1995), *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford University Press, Oxford.
- (a cura di) (1995), *The Rights of Minority Cultures*, Oxford, Oxford University Press.
- Lægaard S. (2015), "Attitudinal analyses of toleration and respect and the problem of institutional applicability", *European Journal of Philosophy*, vol. 23, n. 4, pp. 1064-1081.
- Modood T. (2007), *Multiculturalism. A Civic Idea*, Cambridge, Polity Press.

- Okin Moller S. (1998), "Feminism and multiculturalism: Some tensions", *Ethics*, n. 108, pp. 661-684.
- (1999), *Is Multiculturalism Bad for Women?* [1998], in J. Cohen, M. Howard, M.C. Nussbaum (a cura di), *Is the Multiculturalism Bad for Women?*, Princeton, Princeton University Press.
- Ottonelli V., Torresi, T. (2010), *Temporary Migration Projects and Children's Education* in E. Biale, C. Testino (a cura di), "Equal respect and distribution of public spaces", *Notizie di Politeia*, numero monografico 3.
- Raz J. (1994), "Multiculturalism: A liberal perspective", *Dissent*, Winter, pp. 67-79.
- Schlesinger A.M. Jr (1991), *The Disuniting of America*, New York, Norton.
- Taylor C. (1992), "The politics of recognition", in A. Gutmann (a cura di), *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton, Princeton University Press, pp. 25-73.
- Young I.M. (1990), *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press.