

Migrazioni al femminile

Volume primo

*Identità culturale
e prospettiva di genere*

A cura di Maria I. Macioni, Virantonio Gioia, Paola Persano

eum

Benedetta Giovanardi

Identità, differenza, libertà: autorealizzazione personale e riconoscimento sociale delle migranti nell'era della globalizzazione

Il contesto di riferimento

Ogni riflessione che, al giorno d'oggi, voglia interrogarsi sulla configurazione dell'identità personale e sociale non può evitare di analizzare una caratteristica, apparentemente paradossale, dell'età in cui viviamo, ossia il fatto che l'ormai strutturale globalizzazione delle società odierne ha prodotto e sta producendo effetti tra loro opposti quali, da un lato l'*omologazione*, dall'altro la *radicalizzazione* delle differenze. Se tentiamo di specificare i due termini in questione, possiamo osservare che l'omologazione non si situa solo ad un livello economico, né si manifesta esclusivamente in riferimento ai modelli di consumo delle persone, ma investe anche la sfera culturale proponendo, più o meno esplicitamente, una standardizzazione degli stili di vita; dall'altro lato, la radicalizzazione delle differenze si manifesta ad un livello eminentemente culturale e identitario, culminando spesso in una esplicita rivendicazione della propria appartenenza (etnica, religiosa, culturale, etc.) e della propria diversità, espressa sia dai singoli individui sia da intere comunità.

A ben vedere però, questa situazione è solo apparentemente «paradossale»: se infatti di paradosso si può parlare nel senso che, per certi versi, la globalizzazione – che è un fenomeno in linea di principio omologante – produce effetti contrari all'omologazione, di contro va notato che alla radice di tali effetti sta proprio la natura stessa della globalizzazione. In altri termini, la radicalizzazione delle differenze può essere vista come una «reazione» alla minaccia di un appiattimento omologante a modelli generali che porta a perseguire l'opposto estremo di una «chiusura conservativa» nella propria identità o, addirittura, una «differenziazione

discriminante» in base alla quale l'identità si afferma attraverso la differenza dall'altro.

Per questo, al giorno d'oggi, si pone in modo urgente ed ineludibile il problema del rapporto tra identità e differenza, non solo a livello internazionale, e quindi nei rapporti tra Paesi diversi e portatori della propria specifica cultura, ma anche a livello internazionale, tanto più che le nostre società stanno andando nella direzione di un crescente multiculturalismo ed è sempre più difficile parlare di «una» sola cultura di riferimento all'interno di uno stesso Paese. La questione alla quale dobbiamo tentare di rispondere è allora come sia possibile mantenere la differenza evitando i due estremi, tra loro opposti, dell'omologazione acritica e del «fondamentalismo delle differenze». Al riguardo va tuttavia osservato che criticare l'estremizzazione delle differenze non significa negarne l'importanza né il valore, quanto piuttosto sostenere che esse trovano il loro senso più autentico solo se sono fonte di un arricchimento, e non un depauperamento, della personalità. In altri termini si potrebbe dire che ad essere criticata non è la differenza in quanto tale che, al contrario, è un preziosissimo elemento della costituzione del sé, ma il binomio differenza-esclusione, in virtù del quale lo statuto dell'alterità è concepito a partire dalla categoria di esclusione e non da quella di relazione. Se è vero che l'età contemporanea si caratterizza per l'apertura dei confini della soggettività classica e può quindi essere intesa come «l'età delle differenze» e del ritorno degli «altri» che la Modernità avrebbe escluso, è pur vero che questi «altri» non possono rendersi, a loro volta, esclusori di coloro che li hanno esclusi, pena la cristallizzazione di dicotomie insuperabili e intollerabili in un'epoca di convivenza multiculturale e interculturale¹.

In questo contesto generale, l'*immigrazione* riveste un ruolo cruciale: nei migranti infatti la costituzione di sé può passare attra-

¹ Su questi temi ha molto riflettuto il pensiero femminista contemporaneo e, in particolare, quello postmoderno, nel tentativo di definire nuove forme di soggettività che valorizzano la diversità in modo arricchente, senza svalutare ciò che escludono. Si vedano, in particolare, gli studi di Rosi Braidotti (1995 e 1996), volti da un lato ad indagare le categorie fondamentali dell'analisi femminista – quali innanzitutto la soggettività, l'identità, il genere – sia dal punto di vista della condizione socio-economica delle donne sia sul versante della rappresentazione culturale (ad esempio nei *media*), e dall'altro a elaborare una vera e propria politica femminista postmoderna a partire da una *prospettiva multiculturale*.

verso una vera e propria *crisi* d'identità, originata da un senso di scissione tra la completa adesione alla cultura di appartenenza e l'incontro con un cultura «altra», con sostanziali effetti sulla configurazione della propria identità e sull'*autorealizzazione individuale*. In secondo luogo, in tali situazioni si pone anche un problema ulteriore relativo al *riconoscimento sociale*: gli immigrati, infatti, nel caso in cui l'adesione all'una o all'altra cultura avvenga in forma totalizzante ed esclusiva, sono esposti al rischio di una doppia esclusione, da parte sia della comunità di origine sia della comunità nella quale si immigra. Questo rischio è ancor più evidente se focalizziamo la nostra attenzione sul valore e la portata dell'immigrazione «al femminile» per quanto concerne il rapporto tra identità e differenza: la condizione delle donne immigrate, infatti, può costituire un importante tema su cui riflettere dal momento che, in questo caso, la differenza culturale, connessa ad ogni forma di immigrazione, si intreccia ad una ulteriore differenza, quella di genere².

Naturalmente, in questo quadro generale, andrebbero introdotte ulteriori specificazioni e innanzitutto si tratterebbe di distinguere tra immigrati di prima e di seconda generazione, i quali si trovano in situazioni profondamente differenti e vivono il concetto culturale ed identitario in modo diverso. Tuttavia questa distinzione, che attiene soprattutto alle indagini sociologiche sul tema dell'immigrazione³, non verrà tematizzata in questa sede, poiché il discorso che intendiamo qui sviluppare si situa su un versante eminentemente filosofico e affronta problematiche etiche connesse al tema dell'identità, le quali persistono nell'arco delle diverse generazioni, pur essendo soggette a mutamenti di grado, intensità o priorità.

Alla luce di queste considerazioni, il presente contributo intende sviluppare una riflessione etico-antropologica che, nelle intenzioni di chi scrive, può contribuire ad interpretare dinamiche e processi che si verificano intorno a noi i quali, per essere gestiti e non subiti, necessitano il riferimento ad un orizzonte normativo-valoriale. In particolare, il *framework* teorico utilizzato in questa

² Per un recente rapporto sull'immigrazione delle donne analizzata su scala globale, cfr. UNFPA 2006.

³ Sull'analisi sociologica dell'immigrazione nel nostro Paese cfr., almeno, Cappono e Colombo (2005), Colombo e Sciorrino (2002, 2003, 2004).

sede si colloca nell'ambito del *capability approach* (CA)⁴ – i cui maggiori esponenti sono l'economista Amartya Sen e la filosofa Martha Nussbaum – che, a detta di chi scrive, rappresenta un approccio particolarmente fecondo per lo scandaglio dei temi in questione. Con CA, come è noto, si intende innanzi tutto un *framework* teorico generale per la valutazione del benessere individuale e dell'assetto sociale e per l'individuazione di politiche sociali adeguate. In particolare, nella formulazione di Sen, l'approccio nasce nell'ambito degli studi economici sullo sviluppo e sulla povertà e si configura come strumento alternativo (ma non esclusivo) per effettuare confronti interpersonali a partire da una «base informativa»⁵ più ricca rispetto a quella utilizzata nel pensiero economico che, per lo più, fa riferimento ad un'impostazione utilitarista. In Nussbaum invece, questa funzione, seppur presente, è secondaria: nella versione della filosofia americana, infatti, lo scopo primario del CA consiste nell'elaborare una «teoria parziale della giustizia» fornendo «la base filosofica ad un esame dei principi costituzionali fondamentali che dovrebbero essere rispettati e fatti rispettare dai governi di tutte le nazioni, come minimo essenziale richiesto dal rispetto della dignità umana» (Nussbaum 2000, pp. 18 sgg.). Nonostante alcune differenze, talvolta significative, tra i suoi due teorici più influenti, il *capability approach* si articola comunque a partire dalla centralità della nozione di *capability* – tradotta sia con «capacità» sia con «capacitazione» – ovvero ciò che le persone sono in grado di fare e di essere, avendo come modello – specifica Nussbaum – «l'idea intuitiva di una vita che sia degna della dignità di un essere umano» (*ibid.*, p. 19).

Una illustrazione sistematica della teoria, così come un confronto dettagliato delle posizioni di Sen e Nussbaum esula dagli scopi di questo articolo. Del resto, questa breve analisi degli elementi costitutivi del CA non intende assolutamente essere esa-

⁴ Per una introduzione generale al *capability approach* che tiene anche conto delle principali differenze tra la posizione di Sen e quella di Nussbaum, si veda Robeyns 2005; cfr. anche Crocker 1995. La peculiarità della propria impostazione rispetto a quella di Sen è stata rivendicata esplicitamente anche da Nussbaum (cfr. Nussbaum 2000, soprattutto cap. 1, pp. 24-29). Ulteriori indicazioni bibliografiche sono reperibili sul sito della Human Development and Capability Association (www.hd-ca.org).

⁵ Per «base informativa» si intende l'insieme delle informazioni alla base dei giudizi valutativi di una teoria (Sen 1985b).

siva, ma ha solo la funzione di fornire le coordinate essenziali per contestualizzare i temi oggetto della nostra riflessione. Attraverso il riferimento a Sen e Nussbaum, questo contributo si articolerà in quattro momenti fondamentali: dapprima verrà esaminato il ruolo della (libertà di) scelta nella definizione dell'identità personale; in secondo luogo tali considerazioni verranno sviluppate in riferimento al fenomeno dell'immigrazione e al multiculturalismo caratteristico delle società contemporanee e verrà argomentata la centralità, a livello di formazione identitaria, della libertà rispetto alla (pur fondamentale) diversità; successivamente la questione della diversità culturale e identitaria verrà sviluppata dal punto di vista della differenza di genere e il tema verrà analizzato in riferimento al rapporto tra universalismo e relativismo; infine queste riflessioni teoriche verranno applicate, a titolo esemplificativo, a due casi concreti nei quali le donne immigrate sono esposte ad una «crisi» della propria identità: la pratica delle mutilazioni genitali femminili nei Paesi di immigrazione e la legge francese sul velo.

Il ruolo della scelta nella definizione dell'identità

Il tema dell'identità assume una importanza fondamentale nella riflessione di Sen e ha trovato una sistemazione organica in un saggio dal titolo *Reason Before Identity* (Sen 1999a) in cui l'economista indiano critica l'idea, di matrice utilitarista, di un comportamento individuale mirato esclusivamente al perseguimento egoistico del proprio interesse e rintraccia nell'*identità sociale* una possibile via di uscita da questa impostazione.

È interessante osservare che, nelle sue prime formulazioni, il tema dell'identità viene affrontato da Sen in riferimento alla concezione di uomo cui fanno ricorso i modelli economici, per lo più influenzati dal pensiero utilitarista. Tuttavia, osserva Sen, la persona (economica) è «più sofisticata» di quanto la teoria ammetta e questa sua complessità emerge quando si abbandona «l'isolamento indifferente astrattamente ipotizzato nella scienza economica» per concentrarsi invece sulle motivazioni delle scelte degli individui (Id. 1977). Allora si noterà che i movimenti delle azioni non sono solo egoistici, ma includono anche la simpatia (*sympathy*) e l'obbligazione (*commitment*). Se la *sympathy* però è anco-

ra pienamente compatibile con un'impostazione di stampo neo-classico e può essere vista come una massimizzazione egoistica della propria utilità attraverso il ricorso a preferenze «altruistiche», il *commitment* è strettamente connesso ai principi morali di un individuo e non è direttamente funzionale al suo benessere⁶.

Con questa operazione, Sen pone le basi per una riflessione sull'identità che travalica i limiti dell'individualità economica e tocca il tema dell'identità nel suo complesso. Se la simpatia, infatti, è pur sempre orientata al benessere personale e ad un agire auto-interessato, l'obbligazione implica invece lo scrutinio dei propri valori e obiettivi. Questo scrutinio, insieme alle scelte che ne conseguono, pone il «problema» dell'identità personale, cioè del modo in cui una persona considera se stessa (sulla base, appunto, dei propri valori e obiettivi). A sua volta l'identità personale così intesa è connessa all'identità sociale e, in particolare, alla capacità di «identificarsi» con altri ovvero di considerarsi in rapporto ad altri (Id. 2002)?

Tuttavia Sen mette anche in guardia dal rischio di sopravvalutare l'effettiva portata della stessa identità sociale, facendone il perno dei processi comportamentali e cognitivi, come avviene nelle posizioni comunitariste. L'identità personale, infatti, nel pensiero di Sen, non viene considerata come qualcosa di dato *a priori* o in modo definitivo, né è il frutto di una «scoperta» (Id. 1999a); piuttosto, essa dipende da un processo dinamico che coinvolge le capacità di fare (l'agire umano) e di essere e, potremmo aggiungere, la capacità di *diventare*. Il modo in cui siamo insomma può essere modificato attraverso lo sviluppo delle nostre capacità; la nostra identità quindi è estremamente fluida e aperta a continue modifiche. Di conseguenza, l'identità sociale è sì una motivazione importante delle scelte umane, ma *non fissa*; piuttosto, la definizione dell'identità di una persona consiste in un processo di *scelta* guidata dal *ragionamento*. A ben vedere infatti, laddove è la comunità a prevalere in modo indiscriminato, non è concesso al singolo di operare scelte al di fuori di quanto il suo gruppo di appartenenza ritiene accettabile, il che comporta una grave limitazione della sua libera autodeterminazione e autoregolazione. Infatti, a livello individuale, si presuppone che i giudizi morali di una persona debbano essere spiegati solo «a partire dai valori e dalle norme della comunità a cui la persona appartiene» (*ibid.*, p. 8); a livello politico poi, si nega «la possibilità di giudizi normativi interculturali circa il comportamento e le istituzioni» e talvolta si arriva addirittura a mettere in discussione lo scambio e la comprensione fra culture diverse, con l'ulteriore conseguenza di «suddividere il mondo intero in piccole isole, ognuna al di fuori degli ambiti normativi delle altre» (*ibidem*)⁸. Tutto ciò comporta, in ultima istanza, una restrizione della sfera della libertà personale, da intendersi non solo come assenza di vincoli (libertà *da* o negativa), ma anche come concreta opportunità di realizzare pienamente le potenzialità individuali (libertà *di* o positiva e libertà *per*) o, detto in altri termini, come *libertà di poter scegliere*⁹.

Tuttavia, secondo Sen, è utile distinguere due modi fondamentali nei quali l'identità sociale può essere importante: il suo ruolo *definitorio* e la sua funzione *percettiva*.

Il ruolo *definitorio* mette in luce l'importanza della *scelta* e del *ragionamento* nella definizione della propria identità sociale. Quest'ultima infatti, osserva Sen, non è mai univoca e una persona

⁸ Per questi motivi Sen, come è noto, critica fortemente la tesi dello «scontro di civiltà» formulata da Huntington (1996).

⁹ L'espressione «free to be able to choose» è stata coniata per la prima volta da Scitovsky (1976) in opposizione al «free to choose» di Friedman (1980). Sulla distinzione tra libertà negativa e libertà positiva si veda invece Berlin (1969 e 2005). La libertà come opportunità di cui parla Sen va però distinta dalla libertà come processo che, per ammissione dell'economista indiano, non può essere affrontata in modo esaustivo attraverso il concetto di capacità (cfr. Sen 2005a, pp. 152 sgg.). Sul tema mi permetto di rinviare a Giovanola (2006a, 2006c), dove, oltre a tematizzare il concetto di libertà in Sen, ne vengono anche discusse le connessioni con la razionalità (Giovanola 2006a) e l'egualianza (Giovanola 2006a). Per un importante studio sul concetto di libertà e di uguaglianza cfr. Carter (2005), che distingue tra libertà e libertà di scelta e critica il CA, scorgendovi una attitudine paternalista e «una tensione non riconosciuta [...] tra la sua "mossa liberale" e la sua "mossa antiliberista"» (*ibid.*, p. 205).

⁶ Cfr. anche Sen 2005c. Sul ruolo del *commitment* in Sen, cfr. *Economics and Philosophy*, vol. 21, n. 1 e, in particolare, contributi di Pettit (2005), Hausman (2005) e Schmid (2005).

⁷ Sulla scorta di queste considerazioni, alcuni interpreti si sono spinti a sostenere che l'identità personale può essere definita come capacità e, in particolare, come la capacità di valutare i propri obiettivi e valori (Davis 2004, 2006). La capacità cui si fa riferimento in questo caso consiste in una forza che si è sviluppata ed è stata coltivata al punto da essere suscettibile di regolare esercizio, ovvero una capacità come opportunità reale (Davis 2003, pp. 157 sgg.). Su questi temi mi permetto di rimandare a Giovanola (2006a).

«può contemporaneamente essere, ad esempio, un'italiana, una donna, una femminista, una vegetariana, una scrittrice, una conservatrice in materia fiscale, un'appassionata di jazz e una londinese» (*ibid.*, p. 13). In altri termini, poiché si appartiene a gruppi diversi, esiste la possibilità di *identità multiple*, la cui rilevanza varia a seconda del contesto in esame (è il principio che Sen chiama della «situational priority») ¹⁰, l'importante, però, è essere *liberi* di decidere la priorità da accordare alle varie identità, specialmente quando esse entrano in conflitto fra loro.

Questo significa che l'identità non è, come accennato sopra, una questione di scoperta, ma presuppone sempre una scelta razionale con cui «gestire» la pluralità. Detto sinteticamente:

[...] il bisogno di definirsi [...] è perfettamente compatibile con il riconoscimento della pluralità, delle lealtà conflittuali, della domanda di giustizia e di clemenza così come dell'affetto e della solidarietà. Scegliere è possibile ed è importante sia nella condotta individuale sia nelle decisioni sociali, anche se ciò ci può sembrare scontato (*ibid.*, p. 19, corsivi nostri).

La funzione *perceptiva* dell'identità sociale, invece, riguarda il modo in cui un membro di una comunità «può percepire il mondo, comprendere la realtà, accettare norme e discutere su quello che deve essere fatto» (*ibid.*, p. 12). Tuttavia, se è innegabile che le comunità e le culture a cui si appartiene influenzano fortemente il modo in cui si valuta una situazione o si prende una decisione, è pure vero che gli atteggiamenti e le convinzioni culturali di base *non determinano completamente* la natura del nostro ragionamento. Inoltre, le stesse culture non coinvolgono *in insieme ininvocabilmente* di atteggiamenti e convinzioni ma sono a loro volta caratterizzate da una sostanziale pluralità.

¹⁰ Il tema viene sottolineato anche nello *Human Development Report 2004* (HDR 2004). Gli *Human Development Reports* (HDR) del Programma ONU sullo sviluppo umano (UNDP - United Nations Development Program) sono, com'è noto, un importante esito applicativo dell'approccio delle capacità. Nel rapporto 2004, in particolare, elaborato sotto la guida teorica di Sen che è anche autore di un intero capitolo, si sostiene la necessità di rispettare le identità multiple o molteplici dei cittadini globali, considerandoli come persone e non, ad esempio, come mera «forza lavoro», come avviene invece in certe norme vigenti in materia di immigrazione, che subordinano quest'ultima all'avere un posto di lavoro nel Paese in cui si vorrebbe immigrare. Sul tema delle identità multiple, affrontato soprattutto dal punto di vista della psicologia sociale, cfr. Carellani 2005.

In sintesi, Sen valorizza l'identità sociale (e rifiuta una visione «atomistica» degli individui) e la *relativizza* al tempo stesso, sostenendo il ruolo centrale del ragionamento nella scelta dell'identità personale. Infatti, non riconosce l'esistenza di una scelta e abdicare la «responsabilità di considerare e valutare come si dovrebbe pensare e con che cosa ci si dovrebbe identificare» (*ibid.*, p. 18) può, innanzi tutto, condurre ad aderire acriticamente a comportamenti gregari e conservatori e, in secondo luogo, essere fonte di *nuova* repressione e violenza, quando comporta l'accettazione di *cambiamenti* di identità imposti. In generale, insomma, la critica di Sen è rivolta al «terribile peso delle identità rigidamente definite» che finiscono per negare le libertà sostanziali e la libera scelta individuale (Id. 1999b, p. 14). Questo pericolo va smascherato tanto più che, in gran parte della riflessione contemporanea, i vincoli culturali e tradizionali, laddove siano riferiti alle culture non occidentali, vengono indicati come un fattore positivo di resistenza alla «colonizzazione» da parte dell'occidente e invocati a salvaguardia di politiche multiculturali. Con ciò Sen non intende sostenere che la difesa della tradizione e della cultura della comunità di appartenenza sia di per sé errata, ma vuol sottolineare che deve essere oggetto di una scelta ragionata e consapevole, altrimenti può originare il rischio di ricadere nella «tirannia di un fondamentalismo acritico» (Id. 1999a, p. 24) ¹¹. Di qui la sua insistenza sulla necessità di allargare la «base informativa» a partire dalla quale vengono formulati i giudizi e di creare le condizioni di possibilità affinché le persone abbiano una effettiva *capacità di scelta* e opportunità reali di scegliere.

La critica che si potrebbe muovere a Sen è forse quella di sopravvalutare la forza della ragione, dal momento che, quando si parla di configurazione identitaria, eventuali situazioni di conflitto o di crisi sono difficilmente dirimibili o risanabili attraverso l'esclusivo esercizio del razionalismo. In primo luogo, infatti, una scelta non è mai puramente razionale, ma dipende anche dalla sfera dell'emotività e dell'affettività; in secondo luogo, il criterio della priorità situazionale, stabilita attraverso il libero esercizio della ragione, potrebbe dirci solo quale peso attribuire *di volta in volta*

¹¹ Sull'identità Sen è tornato anche nel suo ultimo libro, in cui riprende il tema delle identità multiple declinandolo in riferimento alle «politiche dell'identità» esistenti e rapportandolo alla violenza (cfr. Sen 2006b).

alle nostre diverse identità, ma non riesce a spiegare come sia possibile dar forma a questa pluralità di identità, evitando una sorta di schizofrenia o parcellizzazione dell'essere umano. Il vero problema, infatti, non è decidere a quale identità assegnare maggior peso in considerazione del contesto nel quale ci si trova (nonostante anche questa scelta sia molto problematica), ma realizzare l'integrazione con le altre in una configurazione del sé che sia unitaria senza però soffocare la pluralità e senza condurre ad una sorta di frammentazione dell'essere umano. Per chiarire questo punto, potrebbe essere fecondo far riferimento ad un'espressione adottata dallo stesso Sen a proposito dei giudizi valutativi: egli distingue infatti tra «pluralità competitiva» e «pluralità costitutiva», argomentando che la prima concerne punti di vista differenti ed esclusivi l'uno dell'altro, mentre la seconda indica un tipo di «diversità intrinseca», interna ad un determinato punto di vista, che abbraccia aspetti differenti che però non si escludono a vicenda (Ibid. 1987a). Andando oltre l'uso che Sen fa di questa espressione, potremmo parlare di «pluralità antropologica costitutiva», ovvero di una pluralità costitutiva alla base dell'identità stessa. Quest'ultima allora si configurerebbe come forma della pluralità, come equilibrio dinamico da riconfigurare in modo sempre diverso, come luogo di un'unità che non va a discapito della pluralità ma, anzi, la promuove al di là del conflitto, come soggettività esposta al divenire e al cambiamento. In questo senso si può sostenere che uno sviluppo del CA in direzione etico-antropologica può mettere in luce la centralità di una costitutiva ricchezza umana quale fulcro dell'identità personale (Giovanola 2005).

Questo tema ci offre anche un'interessante prospettiva dalla quale considerare l'identità femminile. L'argomento, del resto, è stato affrontato dallo stesso Sen (2006a, 2006b) che recentemente si è interrogato sul nesso identità-generi¹². Il punto centrale della sua argomentazione consiste nel criticare l'idea secondo cui

¹² L'importanza del genere ha trovato anche un riscontro applicativo nei Rapporti sullo Sviluppo Umano, in particolare nel Rapporto del 1995, dal titolo *Gender and Human Development*, dove sono stati inseriti anche un «Gender-related Development Index» (GDI) ed una «Gender Empowerment Measure» (GEM), oltre al consueto «Human Development Index» (HDI). Per una analisi critica di queste misure, comprensiva di alcune ipotesi migliorative, si veda «Journal of Human Development», vol. 7, n. 2/2006, interamente dedicato a questi temi.

l'identità di genere sarebbe quella dominante e nel ribadire la presenza di identità multiple¹³. In altri termini, nella prospettiva di Sen, il riconoscimento dell'importanza del genere non implica l'esclusione di altre identità (come quella religiosa, etnica, sociale, nazionale, etc.) le quali, al contrario, sono tutte elementi essenziali della «diversità antropologica costitutiva». Per quanto riguarda la questione femminile, non posso farne a meno allorché si ponga la condizione delle donne nei Paesi in via di sviluppo, le quali si vedono negati anche diritti umani basilari quali la «sicurezza del corpo» e sono oggetto di pratiche di aborto selettivo o infanticidio (Ibid. 2004; Drèze e Sen 1989). Inoltre egli avverte che, anche laddove non si verificano le suddette violazioni, la libertà (di scelta e di azione) delle donne è spesso influenzata dalla percezione che esse stesse hanno della legittimità e dell'appropriatezza delle proprie scelte e azioni (Sen 1995). Tale percezione, infatti, può essere soggetta a distorsioni dovute all'adattamento ai valori della comunità di appartenenza, tanto che le stesse preferenze individuali possono radicarsi in una inconsapevole accettazione (da parte delle donne) delle disuguaglianze di genere accettate (in generale) dalle società in cui esse vivono¹⁴.

In simili situazioni, l'immigrazione può costituire una via di uscita da eventuali adesioni acritiche alla cultura della comunità di origine, poiché il contatto con una cultura differente può portare ad un ampliamento delle opzioni disponibili e, quindi, può anche contribuire ad ampliare la libertà di scelta (e di azione). Nel caso

¹³ Il concetto di soggettività multipla che, pur con le debite differenze, viene tematizzato anche dal pensiero femminista postmoderno, viene invece profondamente criticato dalle teorie femministe afferenti al «pensiero della differenza sessuale», le quali rivendicano il carattere unico, irripetibile e sessualmente definito del soggetto e si vogliono a definire una nuova identità di donna – al di là di quella generata dalla «società patriarcale» – attraverso il riferimento all'ordine simbolico della madre. Sul pensiero della differenza sessuale cfr. tra gli altri, Irigaray (1984), Cavareto (1987 e 1997), Cavareto e Restaino (1999), Diotima (1987), Lonzi (1982), Muraro (1991), Tommasi (2001).

¹⁴ Il ruolo dell'adattamento nella formazione delle preferenze – e quindi il fenomeno delle cosiddette «preferenze adattive» (Sen 1999b, cap. 3; Elster 1979) – non riguarda solamente le donne, ma tutti gli esseri umani; tuttavia assume una importanza particolarmente cruciale nel caso delle scelte femminili, che generalmente sono soggette a vincoli e condizionamenti maggiori rispetto alle scelte maschili (Nussbaum 2000, cap. 2). Per una trattazione puntuale del tema delle «preferenze adattive» si veda «Review of Social Economy», vol. 63, n. 2/2005 e, in particolare, l'introduzione al fascicolo a cura di Conim (2005).

degli immigrati infatti – e, per i motivi sopra esposti, ancor più nel caso delle *donne* immigrate – la questione dell'adesione a usi e costumi ancestrali non può essere affrontata adeguatamente se non si distingue tra *fare* qualcosa e *essere liberi di fare* qualcosa. Di certo gli immigrati devono essere liberi di mantenere i propri usi e costumi, ma ciò non significa sostenere che la conservazione di tali usi e costumi abbia valore in sé e debba essere perseguita indipendentemente dalla scelta del singolo individuo. La questione centrale infatti, in questo caso, riguarda la libertà, da parte di una persona, di scegliere come vivere: tale libertà include certamente anche l'*opportunità* di continuare a praticare stili di vita appartenenti alla comunità di origine, ma ciò non significa che tale opportunità abbia una priorità e un valore assoluti, a prescindere da altre alternative possibili (Id. 2005a, p. 155). Al contempo va notato che questo ampliamento di alternative e opportunità tra cui scegliere risulta centrale anche nell'analisi del fenomeno del multiculturalismo, peraltro strettamente connesso al tema dell'immigrazione, poiché quest'ultima contribuisce ad accrescere la diversità culturale presente all'interno di un Paese.

La libertà prima della diversità

A proposito del multiculturalismo lo stesso Sen sostiene che esiste una differenza sostanziale tra valutare il multiculturalismo in base al modo, e al grado, in cui accresce la *libertà* delle persone di vivere come vorrebbero (e come hanno ragione di volere) e valutare la *diversità culturale in sé*, focalizzandosi sulle caratteristiche descrittive di un modello sociale piuttosto che sulla libertà delle persone coinvolte (*ibid.*, p. 164, nota 8). Questa problematicità risulta particolarmente evidente in un'epoca, come quella contemporanea, in cui si pone in modo ormai ineludibile la «sfida» (Kymlicka 1995, p. 21) del multiculturalismo – e, con essa, il problema dell'inclusione degli immigrati ma anche del riconoscimento e del rispetto delle differenze – e si rivela cruciale l'analisi del rapporto tra *diversità culturale* e *libertà culturale* con particolare riferimento al tema dell'identità.

L'urgenza di tali questioni è confermata anche dallo *Human Development Report 2004*, dove si legge che una «novità presen-

te nel mondo contemporaneo è l'ascesa delle politiche sull'identità», la quale si connette ad un altro fenomeno nuovo, ossia «l'ascesa di movimenti coercitivi che rappresentano una minaccia per la libertà culturale» e sono finalizzati al mantenimento della diversità in un mondo globalizzato (HDR 2004, p. 17). Ma queste rivendicazioni della *diversità culturale* «ad ogni costo» – ci si chiede nel *Rapporto* – vanno perseguite sempre e anche a discapito di altri elementi, quali, innanzi tutto, la *libertà culturale*? In realtà – si legge – se è vero che la globalizzazione può minacciare le identità nazionali e locali, la soluzione non consiste in una chiusura nel conservatorismo e nel «nazionalismo isolazionista», ma piuttosto nella creazione di comunità multiculturali che promuovano la diversità e il pluralismo: in altri termini, è necessario «rispettare la *diversità* e [...] creare società più inclusive attraverso l'adozione di politiche che riconoscano esplicitamente le *differenze culturali* – ossia le politiche multiculturali» (*ibid.*, p. 18). Evitare i due eccessi, tra loro opposti, dell'assimilazione indiscriminata e dell'esclusione xenofoba delle differenze culturali significa assumere la *libertà culturale* come obiettivo della società e come importante aspetto dello sviluppo umano e, proprio per questo, riconoscere e rispettare anche la diversità culturale (*ibid.*, p. 27)¹⁵.

Tali questioni rinviavano, in ultima istanza, all'interrogativo «Che cosa significa essere un essere umano?» sul quale Sen si è concentrato recentemente (Sen 2005b): rispondere a questa domanda, infatti, ci aiuta a comprendere sia le dinamiche dello sviluppo umano sia le richieste di «riconoscimento» culturale del mondo contemporaneo. Al riguardo va osservato che il CA assegna un ruolo rilevante alla *libertà culturale* quale capacità fondamentale cui gli esseri umani hanno motivo di attribuire valore: poiché lo sviluppo umano dipende anche dalle variazioni delle culture e degli stili di vita, le persone devono essere *libere* di esprimere le proprie identità senza essere discriminate negli altri aspetti (politici, religiosi, linguistici, socio-economici, etc.) della loro vita.

¹⁵ Lo HDR 2004 indica la libertà culturale come uno dei fattori chiave dello sviluppo umano; tuttavia l'inserimento di questo ed altri elementi, che comportano un ampliamento della «base informativa» sulla quale effettuare misurazioni interpersonali di benessere, non è immune da problemi di «operazionalizzazione» (in proposito cfr. Alkire 2005).

Tuttavia, il rapporto esistente tra diversità culturale e libertà culturale non è necessariamente armonico: come affrontare allora casi di eventuale conflitto tra questi due aspetti? Nel primo capitolo dello HDR 2004, Sen osserva che possono verificarsi almeno tre situazioni al riguardo. Innanzitutto, una maggiore estensione della diversità culturale può essere una conseguenza dell'esercizio della libertà culturale da parte di tutti: in questo caso l'approvazione della diversità deriva dal riconoscimento del valore della libertà culturale. In secondo luogo, la diversità culturale può offrire a tutte le persone che vivono in una determinata società la possibilità di godere di una gamma più vasta di scelte culturali: anche in questo caso, quindi, la difesa della diversità culturale è basata sul valore attribuito alla libertà. Infine, si può avere una situazione in cui l'esercizio della libertà culturale può portare ad una riduzione della diversità culturale, quando le persone si adattano agli stili di vita degli altri e scelgono, in modo ponderato, di andare in quella direzione: in questo caso – afferma Sen – non ci si può opporre alla libertà culturale col pretesto che essa riduce la diversità culturale, poiché la libertà possiede una importanza essenziale e intrinseca che la diversità non ha. La considerazione di quest'ultima situazione offre anche degli elementi per criticare il *conservatorismo culturale*, ossia l'argomento in base al quale la conservazione della «propria» cultura esprimerebbe, di per sé, un alto grado di libertà: in questo caso, afferma Sen, assistiamo ad una confusione concettuale, poiché l'espansione della diversità culturale (o qualunque ampliamento del multiculturalismo) non può essere considerata come importante in sé, a prescindere da ciò che provoca nelle vite e nella libertà delle persone interessate. Pertanto, nella prospettiva dello sviluppo umano in termini di CA, il multiculturalismo deve essere determinato in base a ciò che fa per le vite e le libertà delle persone interessate.

Questa prospettiva si rivela particolarmente interessante se proviamo ad applicarla al caso dell'immigrazione, chiedendoci se si dovrebbe pretendere l'assimilazione degli immigrati, oppure riconoscere le loro culture. A questo proposito, tre sono i principi fondamentali da tenere in considerazione (HDR 2004, p. 29): rispettare la diversità, riconoscere le molteplici identità delle persone e creare legami comuni di appartenenza alla comunità locale. L'identità infatti non può essere intesa come un «gioco a

somma zero» nel quale, se si guadagna qualcosa in una direzione, si perde qualcosa nell'altra; inoltre, nel processo di definizione della propria identità, l'immigrazione ha un ruolo centrale, non semplicemente marginale (*ibidem*).

In particolare, nel caso dell'immigrazione femminile, questo processo è particolarmente critico. Le donne infatti emigrano per una molteplicità di fattori, che vanno dai motivi familiari (spesso l'immigrazione avviene insieme alla famiglia o per motivi legati al ricongiungimento familiare) a quelli economici, senza dimenticare il ruolo svolto dalla volontà di affrancamento dai legami tradizionali, e dal disagio rispetto a certe forme di discriminazione e di obbligo sociale presenti nella cultura d'origine. Nel Paese di arrivo, tuttavia, le donne sono in bilico tra il rischio dell'emarginazione e l'obiettivo dell'emancipazione; quest'ultimo infatti può anche essere disatteso, come mostrano le non rare situazioni di sfruttamento delle donne da parte di organizzazioni criminali che le costringono alla prostituzione. Altre volte invece, come si può osservare anche nel nostro Paese, si verifica un inserimento lavorativo in contesti considerati gravosi e scarsamente qualificati da parte delle donne italiane, come le attività di cura e assistenza domiciliare ed i lavori domestici. Rimane però da capire se in questi casi si possa parlare di una reale emancipazione delle donne e di una integrazione nella società di arrivo. Il fatto che, ad esempio, ci sia ormai un meccanismo migratorio che ha attratto nel nostro Paese consistenti quote di forza-lavoro femminile, può forse spingerci a pensare che le donne immigrate siano integrate nel nostro mercato del lavoro, seppure limitatamente a certi settori, dal momento che contribuiscono in modo fondamentale all'espansione di attività alle quali le donne italiane si dedicano sempre meno. Tuttavia va osservato che non raramente, in questi casi, si tratta di lavoro nero e le presenze di queste donne sono spesso discontinue, perché in parte stagionali e «circolari». Spesso le donne che svolgono questi lavori soggiornano regolarmente in Italia, con visti turistici della validità di tre mesi e lavorano in nero per poi tornare a casa, lasciando il lavoro ad una parente o una conoscente, e tornando poi nuovamente in Italia per altri tre mesi (Fondazione ISMU 2005; Caponio e Colombo 2005). In questo modo – anche grazie ad una maggiore mobilità consentita dalla globalizzazione delle comunicazioni – viene meno la netta cesura

determinata dal viaggio (che non è più permanente), che la donna negozia di volta in volta all'interno della famiglia (Fondazione Brodolini 2006). È evidente che il carattere «pendolare» di questi flussi migratori insieme alla concentrazione dell'attività di queste donne in taluni settori lavorativi, e la loro quasi totale assenza in altri, ci spinge a dubitare che esse siano integrate anche da un punto di vista socio-culturale.

La situazione non è meno critica nel caso delle migrazioni «permanenti», poiché, affinché possa darsi una integrazione vera e arricchente per la persona, sono necessarie politiche adeguate, che evitino di promuovere sia la differenziazione a tutti i costi, sia l'assimilazione forzata. Come si legge nello HDR 2004, tali politiche dovrebbero riconoscere la natura molteplice e plurale dell'identità, promuovendo la tolleranza e la conoscenza culturale, così come «l'accettazione della pratica religiosa, degli abiti e di altri aspetti della vita quotidiana», fornendo, inoltre, «un sostegno adeguato per l'integrazione, come corsi di lingua e servizi per la ricerca di un lavoro» (HDR 2004). La liberazione dalle identità rigide è quindi una condizione essenziale per l'integrazione in società eterogenee e per la difesa di valori cosmopoliti quali la tolleranza e il rispetto dei diritti umani universali. Pertanto si può sostenere che il multiculturalismo e il riconoscimento delle diversità, se non vengono perseguiti come valori in sé, possono condurre ad una integrazione rispettosa delle differenze e non collidono assolutamente con l'attaccamento a valori fondamentali e indiscutibili (*ibidem*).

Universalismo e diversità culturale

La rivendicazione dell'importanza di valori fondamentali, indiscutibili e *universali* – in quanto comuni a tutti gli esseri umani a prescindere dalle differenze – pone il problema, peraltro ampiamente dibattuto nell'ambito del CA, dell'*universalismo*. Questo tema si rivela particolarmente critico in un contesto speculativo nel quale stiamo tentando di riflettere sull'identità e, in particolare, su quella femminile dato che, come è noto, gran parte della riflessione delle donne¹⁶ ha criticato aspramente l'universalismo,

¹⁶ Si intende qui il pensiero femminista, ossia la riflessione condotta dalle donne sulle donne.

ritenendolo l'emblema del pensiero maschile e del soggetto moderno razionale, che avrebbe costruito la sua universalità grazie all'esclusione dell'«altro».

Analizzare la costruzione di queste affermazioni passano però chiederci se questa sia l'unica forma di universalismo possibile o se, invece, l'universalismo possa anche essere rispettoso di ciò che è altro da sé e offrire, addirittura, una prospettiva dalla quale affrontare il tema dell'identità femminile.

Tali questioni assumono un'importanza centrale nella riflessione di Nussbaum che, pur criticando alcuni esiti e presupposti di certe teorie femministe (ed essendo a sua volta criticata da una parte del pensiero femminista), elabora una riflessione fortemente debitrice al femminismo e sostiene addirittura la necessità che la politica internazionale e l'economia siano «femministi», cioè attenti ai problemi, connessi al genere, che le donne affrontano in quasi ogni Paese del mondo (Nussbaum 2000, p. 18). Nussbaum ritiene infatti che il grado di sviluppo di un Paese si riveli nel grado di sviluppo delle donne che vi vivono e che, proprio per garantire il rispetto della dignità umana, e in particolare di quella femminile, sia necessario elaborare un approccio filosofico-politico basato su una «visione universalista delle funzioni umane cardinali, strettamente allineata ad una forma di liberalismo politico»; l'universalismo, infatti, è definito come una «base valida» sulla quale affrontare il problema delle donne. La filosofia americana si concentra sulla condizione delle donne nei Paesi in via di sviluppo, ricorrendo spesso anche al metodo narrativo e affermando l'«importanza politica dell'immaginazione e delle emozioni» (*ibid.*, p. 29)¹⁷, ma la sua rifles-

¹⁷ Il metodo narrativo – che costituisce anche un elemento di novità nella formulazione del CA offerta da Nussbaum rispetto a quella elaborata da Sen – rappresenta, come è noto, una questione centrale nella riflessione femminista, connessa peraltro al ruolo della memoria nel processo di formazione della propria identità. Per una recente analisi del tema, cfr. Durst 2005. Per quanto riguarda invece l'attenzione di Nussbaum per la componente emotiva dell'umano – che può essere vista come un «ampia-mento» rispetto all'attenzione prioritaria riservata da Sen al ruolo della ragione – va notato che questa non comporta un rifiuto dell'importanza della ragione. Anzi, la «ragione pratica», ossia la capacità di «formarsi una concezione di ciò che è bene e impegnarsi in una riflessione critica su come programmare la propria vita» (Nussbaum 2000, p. 98) è ritenuta da Nussbaum una capacità centrale ed è definita «un bene che, pervadendo tutte le altre funzioni, le rende umane piuttosto che animali» (*ibid.*, p. 103). Per lo studio più sistematico sulle emozioni da parte della filosofia americana, cfr. Nussbaum 2003.

sione può essere utile per analizzare la condizione di tutte le donne e, in particolare, delle immigrate.

Nella sua versione del CA, Nussbaum – in aperto contrasto con Sen¹⁸ – propone una *lista di capacità* umane fondamentali (*ibid.*, pp. 97 sgg.), elaborare nel contesto di un certo «liberalismo politico», che a suo avviso possono diventare oggetto di un «*consenso condiviso* tra persone che altrimenti hanno diversissime concezioni globali di ciò che è bene» (*ibid.*, p. 19)¹⁹; inoltre, specifica Nussbaum, esiste una «soglia di livello» per ogni capacità, al di sotto della quale un «funzionamento»²⁰ veramente umano non è possibile. Queste capacità, importanti per ogni cittadino e in ogni Paese, devono essere perseguite da ogni persona individualmente, in virtù dell'imperativo kantiano di trattare ciascuno come *fine* e non come mezzo per fini altrui. È quanto Nussbaum definisce il «*principio di capacità individualizzata*, basato sul *principio della persona intesa come fine*» (*ibidem*). La filosofia americana individua quindi alcune capacità *universali* e *divisibili* da tutte le culture, che esprimono i requisiti minimi di dignità umana e derivano da una concezione non strumentale degli esseri umani; al contempo però, sottolinea che tali capacità vengono perseguite da ogni persona *individualmente*, poiché hanno anche una natura *particolare*.

¹⁸ Il motivo per cui Sen è fortemente polemico nei confronti di una *lista di capacità* risiede, oltre che nell'importanza attribuita alla considerazione del contesto di riferimento, nella centralità che l'economista indiano assegna alla ragione e, in particolare, al «ragionamento pubblico» (*public reasoning*). Quest'ultimo, infatti, che non deve mai subire diminuzioni sostanziali, è particolarmente importante in un mondo in cui coesistono valori e culture profondamente differenti ed è impossibile imporre una lista dogmatica e valida per tutti. Nonostante, Sen non auspica un relativismo assoluto ma ritiene che proprio il *public reasoning* possa giocare un ruolo centrale nella definizione di una «oggettività etica», grazie alla formulazione di punti di vista espressi «da una certa distanza» (Sen 2004, p. 161). Naturalmente anche a destra di Sen esistono alcune capacità centrali, che devono quindi essere al centro delle decisioni sociali e delle teorie della giustizia; tuttavia ciò non implica la necessità (né l'auspicabilità) di «con-gelarle» in una lista valida per tutte le società e in tutte le epoche e irrispettosa delle valutazioni delle singole persone (Sen 2005a, pp. 158 sgg.). Per una riflessione critica su questi temi cfr. Giovannola 2006a.

¹⁹ I termini «liberalismo politico», «consenso condiviso» e «concezione globale» sono mutuati da Rawls 1996.

²⁰ Con funzionamento (*o functioning*) si intende, nell'ambito del CA, uno «stato di fare e di essere», mentre il termine *capability* indica la «capacità di fare e di essere», ossia la capacità di realizzare un funzionamento.

Come emerge fin da queste brevi considerazioni, il tipo di universalismo proposto da Nussbaum è piuttosto insolito. La filosofia cerca di qualificarlo in aperta polemica con quella parte della riflessione femminista che «ha mostrato spesso un certo scetticismo nei confronti degli approcci normativi». Ecco le sue parole:

Io intendo sostenere che è possibile descrivere una simile prassi femminista della filosofia secondo un'ipotesi *fortemente universalista*, impegnata a rispettare norme multiculturali di giustizia, di eguaglianza, di diritto, e che sia nello stesso tempo sensibile alla specificità locale e ai molti modi in cui le circostanze disegnano non solo le possibilità di scelta, ma anche le convinzioni e le preferenze. Sosterrò che il *femminismo universalista* non deve necessariamente essere insensibile alle differenze o imperia-*lista*, e che un *particolare tipo di universalismo*, inquadrato nell'ambito delle capacità umane generali e del loro sviluppo, ci offre di fatto la migliore cornice entro cui collocare i nostri pensieri sulla *differenza* (*ibid.*, p. 21).

Si tratta insomma di perseguire un «universalismo sensibile al pluralismo e alla differenza culturale» che rappresenti anche l'orizzonte normativo a partire dal quale affrontare ogni discorso sulla differenza, ma anche sul multiculturalismo e sull'integrazione interculturale²¹. Al riguardo Nussbaum, approfondendo l'analisi dell'universalismo, sviluppa il ragionamento svolto da Sen a proposito del conservatorismo culturale e della resistenza alla «colonizzazione» occidentale da parte di culture e persone non occidentali. L'universalismo – si legge in *Divergent persone* – non rende necessariamente ciechi di fronte alla complessità delle culture, ma può essere addirittura l'elemento centrale per formulare una critica adeguata al colonialismo: in altri termini, l'universalismo non è colonialista *in sé*, ma può servire, al contrario, a criticare e a stradicare il colonialismo stesso. Tuttavia i tentativi di utilizzare un linguaggio universale per esprimere questioni in mare-

²¹ Per un'analisi dell'universalismo in rapporto al relativismo e alla diversità culturale nell'ambito del CA, mi permetto di rinviare a Giovannola (2006b), in cui la riflessione di Sen e Nussbaum viene considerata sia da un punto di vista teorico sia nella sua concreta applicazione nell'ambito degli *Human Development Reports*. Sulla possibilità di un universalismo non etnocentrico, fondata sull'idea di una «comunità dialogica globale», cfr. Bernhardt (1992; 1993). Sul rapporto tra diversità culturale e universalismo, indagato a partire dall'idea di «dialogo interculturale» e «integrazione pluralistica dal basso» cfr. Maffrone (2006) dove, sulla base di tale prospettiva, viene affrontato il tema dei diritti umani.

ria di diritti umani, di giustizia o di funzionamenti, vengono spesso accusati di occidentalizzazione o colonialismo, anche se queste accuse, a ben vedere, costituiscono spesso uno stratagemma politico mirato a screditare ogni plausibilità di cambiamento ed emancipazione (*ibid.*, pp. 57 sgg.)²². Inoltre, va anche osservato che le culture non sono mai qualcosa di monolitico, ma al loro interno esistono variazioni sostanziali: in realtà, quelle che comunemente sono considerate critiche «straniere» (o occidentali) corrispondono spesso a critiche interne condotte da gruppi minoritari appartenenti ad una cultura (Nussbaum e Sen 1988).

In sintesi, Nussbaum argomenta che, se è vero che alcuni approcci universalistici sono complici di un processo di globalizzazione distruttivo, questo non ci autorizza ad inferire che i valori universali siano, di per sé, ottusi o colonialisti. Inoltre, volendo radicalizzare il discorso, anche il pluralismo ed il rispetto delle diversità sono valori universali che non sempre vengono rispettati e vanno quindi difesi attraverso una formulazione normativa (Nussbaum 2000, p. 46). A questo particolare tipo di universalismo Nussbaum si richiama con il suo elenco di capacità che, sottolinea, non deriva solo da una speculazione filosofica imperniata sulla concezione intuitiva di un «funzionamento» veramente umano, ma è anche il risultato di anni di discussioni multiculturali. Inoltre va notato che con questo elenco la filosofa americana non intende fornire una teoria della giustizia completa, ma solo la base per determinare un minimo sociale accettabile; infatti, nella sua prospettiva, i governi devono assicurare ai cittadini le condizioni minime per l'esercizio di funzioni essenziali richieste dal concetto di dignità umana ma, in virtù dell'importanza assegnata alla «ragione pratica», è la capacità, e non il funzionamento a costituire la meta politica appropriata. Ciò significa che, una volta assicurate ai cittadini le capacità fondamentali, sono i cittadini stessi a scegliere se perseguire la funzione in questione o meno, così come, una volta offerta la base filosofica ai principi costituzionali, sono i singoli governi a decidere in merito alla loro attuazione; inoltre ogni capacità può essere realizzata in molti modi diversi,

²² Molto interessante, in proposito, è la critica rivolta al CA nell'ambito del pensiero post-coloniale. Sul pensiero postcoloniale cfr., tra gli altri, Ashcroft, Griffiths, Tiffin (2000).

in conformità con i gusti personali, le tradizioni locali, etc.

Il riferimento a valori universali, unito al rispetto delle differenze individuali, è particolarmente importante laddove si vogliono analizzare le preferenze stratificate delle persone e, in particolare, delle donne. Come abbiamo visto, infatti, esistono casi di deformazione delle preferenze individuali, i quali mostrano che anche la preferenza per le libertà fondamentali può essere manipolata dalla tradizione e dall'intimidazione. Contro i due estremi insoddisfacenti del platonismo – basato su una nozione universalistica e oggettiva di Bene – e del welfarismo – basato sulla centralità delle preferenze individuali – Nussbaum cerca di elaborare una posizione moderata, che sappia preservare i valori importanti contenuti in ciascuno dei due approcci, evitandone i difetti (*ibid.*, p. 150). Tale «posizione intermedia», che Nussbaum intende offrire con la sua versione del CA, consiste nel mostrare la compatibilità tra una nozione sostantiva di bene e la pluralità delle preferenze individuali, e consente anche di riconoscere la natura adattiva delle preferenze, aiutando così le persone e, in particolare, le donne a ricercare la propria indipendenza (*ibid.*, p. 181). Questo approccio, ribadisce la filosofa americana, non è totalitario, né imperialista, anzi è particolarmente fecondo per l'analisi della situazione in cui si trovano gruppi subordinati o minoritari. In particolare

[...] così è per le donne: riconoscere il carattere adattivo di molte preferenze dà inizio alla ricerca della vera definizione di sé, e le libertà che proteggono quella ricerca sono vere antagoniste della tirannia feudale e coloniale (*ibid.*, pp. 181 sgg.).

Per quanto riguarda le donne, la definizione di sé, ossia la costruzione della propria identità, presuppone la libertà di poter scegliere i contesti di vita che conducono alla propria realizzazione; il che implica, a sua volta, la capacità di riconoscere il condizionamento talora prodotto dalla tradizione o dall'adesione inconsapevole ai valori della propria comunità. Un universalismo sensibile alle differenze particolari può, in questo caso, offrire un *framework* teorico alla luce del quale vagliare principi, valori e pratiche culturali, al fine di verificare se essi siano o meno compatibili con il rispetto della dignità umana e, in particolare, di quella delle donne. In sintesi, si può sostenere che l'universalismo proposto da

Nussbaum nasce dalla volontà di concentrarsi sugli elementi comuni a tutti gli esseri umani, piuttosto che sulle differenze (che pure vengono prese in considerazione), e di individuare alcune capacità centrali che, rispetto ad altre, sono più importanti per una vita umana, ossia contribuiscono in modo essenziale a definire una vita come veramente umana. Il concetto di «essere umano», infatti, o di «persona», è ritenuto da Nussbaum (1995a, p. 75) un concetto etico normativo e l'individuazione di alcune capacità centrali ha lo scopo di definire il limite al di sotto del quale una vita sarebbe troppo impoverita e manchevole per essere autenticamente «umana». Tuttavia esiste anche un secondo tipo di soglia che riguarda l'individuazione di una vita umana *buona*. Sviluppando un ragionamento di matrice aristotelica esemplarmente discusso da Marx (1949), Nussbaum (2000) distingue tra funzionamenti umani e modo umano di assolvere certi funzionamenti: se i «funzionamenti umani» si riferiscono al primo tipo di soglia, il «modo umano» è connesso, piuttosto, all'individuazione di alcune «capacità funzionali umane fondamentali» indicative della qualità di vita dei cittadini (Id. 1995a, p. 83) ed elencate da Nussbaum nella sua lista.

Un simile approccio presenta alcune difficoltà e non è stato esente da critiche. In particolare, come rileva la stessa Nussbaum (1995a), le principali obiezioni rivolte alla sua proposta riguardano l'accusa di scarsa attenzione per le differenze culturali e storiche e per l'autonomia delle persone. Riguardo al primo punto la filosofia americana si difende sostenendo che la sua lista contiene una «specificazione molteplice» di ogni componente, da intendersi nel duplice senso di specificazione «plurale» (ovvero sensibile alle differenze individuali e derivanti dalle varie tradizioni locali) e «locale» (ovvero sensibile al contesto concreto e integrata con il dialogo partecipativo). Relativamente al secondo punto Nussbaum sostiene che la sua concezione normativa non annulla l'opportunità, da parte dei cittadini, di scegliere autonomamente riguardo alla propria concezione di «vita buona»: innanzitutto, dato che la lista proposta è una lista di capacità, i governi renderebbero disponibili delle opportunità e quindi accrescerebbero (anziché rimuovere) la capacità di scelta dei cittadini; in secondo luogo, l'importanza della scelta risulta fondamentale anche all'interno della lista stessa, come testimonia il ruolo «architettonico» attribuito alla «ragione pratica».

In *Diventare persone* Nussbaum torna sulla questione e si esprime «in difesa dei valori universali» discutendo tre «argomenti» frequentemente addotti nelle discussioni sulla qualità della vita delle donne nei paesi «non occidentali»: l'argomento della diversità, della cultura, del paternalismo. Il primo argomento prende le mosse dall'idea che la diversità sia buona in sé ed è stato ampiamente discusso nel paragrafo precedente. Il secondo argomento avverte che certe culture contengono alcune norme che hanno definito per secoli la vita delle donne e che non possono essere considerate «cattive» o incapaci di costruire vite femminili buone e fiorenti; al riguardo Nussbaum osserva che questo argomento semplifica eccessivamente la tradizione, sia ignorando la protesta femminile contro certe tradizioni nocive, sia dimenticando che le culture sono dinamiche e hanno nel cambiamento un loro elemento fondamentale. Inoltre, anche facendo appello al relativismo culturale (ossia all'idea secondo cui i criteri normativi devono provenire dall'interno della società alla quale vengono applicati), emergono alcuni gravi problemi, non da ultimo il fatto che il relativismo spesso esige di rispettare norme che, nella maggior parte dei casi, non sono affatto relativistiche (Id. 2000, p. 68)²³. Infine l'argomento paternalistico «sostiene che quando siamo un insieme di norme universali come criteri validi per le varie società del mondo [...] mostriamo troppo poco rispetto per la libertà e l'azione delle persone» (*ibid.*, p. 71). Tuttavia, osserva Nussbaum, lo stesso impegno al rispetto delle scelte altrui rappresenta un valore universale, ossia il valore di poter pensare e scegliere per conto proprio; inoltre l'universalismo può essere «compatibile con la libertà delle scelte più significative», poiché la libertà non è solo una questione di possesso di diritti formali, ma richiede che ci siano anche le condizioni per esercitare tali diritti, il che implica a sua volta «la disponibilità di risorse materiali e istituzionali, compresa l'accettazione legale e sociale della legittimità delle richieste femminili» (*ibid.*, p. 74).

In tutta la sua argomentazione Nussbaum assegna un ruolo centrale al rispetto della dignità delle persone in quanto soggetti

²³ La filosofia americana ha anche criticato il relativismo ricorrendo esplicitamente alla filosofia aristotelica. Si veda, in particolare, Nussbaum (1993), ma anche Id. (1988; 1990; 1995b).

capaci di scelta e discute l'importanza di universali che siano «agevolanti invece che tirannici» e quindi capaci di creare spazi favorevoli alla scelta (*ibid.*, p. 79). L'idea di Nussbaum, infatti, è che tali valori universali siano non solo accettabili, ma addirittura necessari affinché una società pluralistica possa garantire il rispetto per tutti i cittadini e, in particolare, per le donne. Inoltre, attraverso il riferimento a tali valori universali (e al contempo sensibili alle differenze individuali), è possibile cogliere la natura normativa del concetto di «essere umano» e promuovere una «fioritura» delle donne poiché – come osserva Nussbaum citando la pensatrice femminista Catharine MacKinnon – «essere una donna non significa ancora essere un essere umano» (*Id.* 1995a, p. 96).

Due casi concreti: le mutilazioni genitali femminili e la legge francese sul velo

Sulla scorta di queste riflessioni possiamo ora volgerci alla considerazione di due casi concreti nei quali analizzare la questione dell'universalismo e del rapporto tra libertà e diversità in connessione alla costituzione dell'identità delle donne e, in particolare, delle immigrate. Come vedremo, i concetti elaborati dal CA possono offrirci una chiave ermeneutica per interpretare alcuni fenomeni particolarmente significativi che riguardano la condizione delle donne immigrate.

Il primo caso che vorremmo discutere riguarda la pratica delle mutilazioni genitali femminili (MGF). Come è stato osservato (Pasquinelli 2000), le MGF, nelle società africane, sono un mezzo per la creazione dell'identità di genere, per la formazione dell'appartenenza etnica, l'accesso alla comunità di riferimento, la definizione dei rapporti di potere tra i sessi e tra le generazioni: in sintesi, il rifiuto di sottoporsi a tali pratiche comporta l'emarginazione e impedisce il riconoscimento sociale da parte degli altri membri della comunità; inoltre l'efficacia di queste pratiche è associata al complesso sistema socio-economico di strategie matrimoniali fondato sul prezzo della sposa, che delega alle MGF il controllo della sessualità femminile. In questo caso si pone in modo evidente il problema del rapporto esistente tra diritti umani e rispetto dei valori di una cultura di appartenenza che richiede addirittura la violazione dell'inte-

grità fisica dei suoi membri (Nussbaum 2005). La situazione non è meno complessa in un contesto di immigrazione, dove non è raro che il contatto con una cultura diversa, anziché essere vettore di emancipazione, si trasformi in radicale chiusura all'interno della cultura di appartenenza e rafforzamento del bisogno di affermare la diversità. Ma fino a che punto l'affermazione della propria diversità è un reale esercizio di libertà e «ragione pratica», e quando è invece l'espressione di forme di conservatorismo culturale o di adattamento inconsapevole a tradizioni ritenute valide per il solo fatto di essere maturate nella cultura di appartenenza? Inoltre, il «diritto alla differenza» può essere tale da minare l'esercizio di altri diritti e da erodere il possesso di capacità fondamentali come l'integrità fisica?

In realtà, se è vero che il rispetto delle differenze è alla base di ogni autentica politica multicultural, va altresì osservato che si pone un problema relativo all'accettazione, o alla legittimazione, di un relativismo culturale estremo, nel quale non trova posto il riferimento a valori universali e imprescindibili che tutte le culture dovrebbero salvaguardare. Spesso gli argomenti addotti per giustificare queste pratiche sono riconducibili ad una delle tre tipologie individuate da Nussbaum e fanno riferimento alla centralità della cultura, della diversità e alla critica del paternalismo. La stessa Nussbaum (1999, cap. 4) si è espressa apertamente sulla questione, discutendo le accuse di etnocentrismo e di occidentalizzazione spesso rivolte alle critiche delle mutilazioni genitali e affermando che queste pratiche, in realtà, sono connesse ad una idea di dominazione maschile alla base di molte culture. La sua idea è che simili abusi connessi al genere dovrebbero essere visti come violazioni di diritti umani fondamentali, poiché i diritti delle donne sono diritti umani (*ibid.*, p. 129). Le MGF, inoltre, violano alcune delle capacità fondamentali individuate da Nussbaum, tra le quali l'integrità fisica, e impediscono di esercitare in modo veramente umano certi funzionamenti. A livello ancor più radicale, comportano una diminuzione della libertà di scelta ed una restrizione delle reali opportunità disponibili, oltre che una limitazione nell'esercizio della ragione pratica. Nonostante le molte proteste e l'illegalità nella quale spesso avvengono, le MGF continuano ad essere praticate, segno che, prima ancora del ricorso a strumenti legislativi, sono necessari opportuni processi di educazione e integrazione, grazie ai quali la comunità di arrivo potrebbe costruire

il luogo nel quale cominciare una vera lotta per la definizione di sé, oltre la paura dell'esclusione sociale, e per comprendere il valore intrinseco della libertà, da trasmettere poi anche ad altri soggetti della comunità di appartenenza.

Diverso è il secondo caso cui vorremmo fare riferimento, la legge francese sul velo. L'abitudine di indossare il velo, che riguarda le donne di religione islamica, testimonia la volontà di mostrare un'appartenenza, in questo caso religiosa oltre che sociale, e può essere interpretata come una affermazione di identità attraverso la differenza. I motivi della persistenza di questa usanza, anche al di fuori del Paese di origine, sono riconducibili sia a scelte personali, sia a obblighi (spesso impliciti) derivanti dalla comunità di appartenenza; tuttavia, in questi casi, è lecito interrogarsi sul ruolo giocato dall'adattamento e sulla capacità, da parte di queste donne, di esercitare realmente i propri diritti e scegliere liberamente. Come ci suggerisce la riflessione di Sen, infatti, c'è una profonda differenza tra *scegliere* di indossare il velo sapendo che si è anche libere di scegliere altrimenti, e *indossarlo* senza alcuna preliminare riflessione critica. Il punto però è che la legge francese sul velo esclude *a priori* ogni esercizio di libertà al riguardo, poiché non consente alle donne di *scegliere* la propria identità e decidere come integrare i valori della comunità di origine con quelli del Paese di arrivo: la pratica di indossare il velo è infatti parte integrante degli usi e costumi connessi alla religione islamica e rappresenta quindi uno dei modi attraverso i quali le donne mostrano la propria identità religiosa, sia scegliendo liberamente sia adattandosi inconsapevolmente ai costumi tradizionali, sia rispettando talune prescrizioni più o meno esplicitamente imposte.

In tutti questi casi, il fatto che le donne indossino il velo è, per loro (oltre che per gli altri), un modo di mostrare la propria identità religiosa: impedire l'esercizio di questa pratica può quindi significare un sacrificio dell'identità religiosa piuttosto che un modo per integrarla con altri aspetti della propria personalità. Diverso è invece interrogarsi sul *valore* di questa pratica, cercando di capirne le motivazioni e fornendo alle donne tutte le informazioni necessarie, creando così reali opportunità di scelta, tra le quali, naturalmente, esiste *anche* (ma *non solo*) la scelta di indossare il velo. Inoltre va osservato che, anche se l'obiettivo della legge consiste nella liberazione delle donne da un obbligo che le relegherebbe in una condi-

zione di subordinazione rispetto agli uomini, è lecito chiedersi se si possa rispondere ad una costrizione (l'obbligo religioso di indossare il velo) con un'altra costrizione (l'obbligo di non indossarlo) (Palcini 2004). E poi non si corre così il rischio di alimentare una radicalizzazione ancora più esasperata della propria differenza? Infatti va osservato che la volontà di stabilire, *prima e contro* il volere delle singole persone, ciò che è bene per loro può dar luogo ad una «assimilazione subita» ma anche (all'estremo opposto) ad una differenziazione a tutti i costi, e comunque è difficilmente in grado di promuovere una integrazione consapevole e voluta. Infine ogni prescrizione o divieto che stabilisca ciò che è bene per i cittadini può impedire un effettivo esercizio della capacità di «ragione pratica», ossia della facoltà di formarsi una propria concezione del bene e di metterla in pratica. Con la terminologia di Nussbaum, potremmo dire che si tratta di un approccio «platonista» e, per certi versi, paternalista, che poco spazio lascia all'autonomia scelta individuale e, quindi, finisce per rappresentare un ostracolo alla realizzazione di sé, alla «ricerca della vera definizione di sé».

Ma se, come avviene Sen, la differenza non è un valore in sé e va valutata in base a ciò che fa per la libertà e le vite delle persone, si può perseguire l'estremo opposto di un appiattimento della diversità, impedendo, persino da un punto di vista legislativo, il «diritto alla differenza»? In altri termini, appare dubbio che l'imposizione dell'adeguamento sia l'alternativa migliore ad una «differenza a tutti i costi»; anzi sembra configurarsi qui una polarità tra i due estremi opposti, entrambi combattuti dal CA, dell'universalismo colonialista e del relativismo esasperato.

In conclusione possiamo sostenere che tanto la critica, quanto la proposta avanzata da Sen e Nussbaum, ci offrono un originale e fecondo quadro teorico per riflettere criticamente su alcuni temi cruciali per l'essere umano e, nello specifico, per le donne. Tali temi riguardano sia questioni filosofiche fondamentali, come il concetto di identità ed il rapporto tra universalismo e relativismo sia il loro concreto manifestarsi o, in altri termini, la loro contestualizzazione nello spazio e nel tempo di oggi. È per questo che il CA, sviluppato dal punto di vista filosofico, e in particolare etico-antropologico, può consentirci di interpretare alcune delle principali dinamiche della soggettività e della società contemporanea.

Bibliografia

- Alkire, S.
2005 *Why the Capability Approach*, «Journal of Human Development», vol. 6, n. 1, pp. 115-33
- Ashcroft, B. – Griffiths, G. – Tiffin, H. (dir.)
2000 *Post-Colonial studies: The Key Concepts*, London, Routledge
- Benhabib, S.
1992 *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, New York and Cambridge, Polity Press and Routledge Press
- 1993 *Cultural Complexity, Moral Interdependence, and the Global Dialogical Community*, in Nussbaum, M. – Sen, A. 1993, pp. 235-55
- Berlin, I.
1969 *Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press; trad. it. *Quattro saggi sulla libertà*, Milano, Feltrinelli, 1989
- 2005 *Libertà* (a cura di Gardy, H.), Milano, Feltrinelli
- Braidotti, R.
1994 *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, New York, Columbia University Press; trad. it. *Soggetto nomade. Femminismo e crisi della modernità*, Roma, Donzelli, 1995
- 1996 *Per un femminismo nomade*, Viterbo, Stampa alternativa
- Burley, J.
1993 *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of Sex*, New York-London, Routledge; trad. it. *Corpi che contano*, Milano, Feltrinelli, 1993
- Caponio, T. – Colombo, A. (a cura di)
2005 *Migrazioni globali, integrazioni locali*, Bologna, Il Mulino
- Career, I.
2005 *La libertà eguale*, Milano, Feltrinelli
- Celliani, P.
2005 *Identità multiple in una società globale*, in Id. (a cura di), *Identità e appartenenza nella società globale*, Milano, Vita e Pensiero, pp. 17-44
- Cavarero, A.
1987 *Per una teoria della differenza sessuale*, in Diotima (1987), pp. 43-79
- 1007 *Tu, che mi racconti tu che mi racconti*, Milano, Feltrinelli

- Id. – Restaino, F. (a cura di)
2002 *Le filosofie femministe*, Milano, Bruno Mondadori
- Colombo, A. – Sciortino, G. (a cura di)
2002 *Assimilati ed esclusi*, Bologna, Il Mulino
- 2003 *Un'immigrazione nomade*, Bologna, Il Mulino
- 2004 *Gli immigrati in Italia*, Bologna, Il Mulino
- Comin, F.
2005 *Capabilities and Happiness: Potential Synergies*, «Review of Social Economy», vol. 63, n. 2, pp. 161-76
- Crocker, D. A.
1992 *Functioning and Capability: The Foundations of Sen's and Nussbaum's Development Ethic, Part 1*, «Political Theory», n. 20, pp. 584-612
- 1995 *Functioning and Capability: The Foundations of Sen's and Nussbaum's Development Ethics, Part 2*, in Nussbaum – Glover 1995, pp. 153-98
- Davis, J. B.
2003 *The Theory of the Individual in Economics*, London, Routledge
- 2004 *Identity and Commitment: Sen's Conception of the Individual*, Tinbergen Institute Discussion Paper, 04-055/2
- 2006 *Identity and Commitment: Sen's Fourth Aspect of the Self*, in Schmid, B. – Peters, F. (eds.), *Rationality and Commitment*, Oxford, Oxford University Press
- Diotima
1987 *Il pensiero della differenza sessuale*, Milano, La Tartaruga
- Dreze, J. – Sen, A.
1989 *Hunger and Public Action*, Oxford, Clarendon Press
- Durst, M. (a cura di)
2005 *Identità femminili in formazione. Generazioni e genealogie delle memorie*, Milano, FrancoAngeli
- Economics and Philosophy*
2005 vol. 21, n. 1
- Elster, J.
1979 *Ulysses and the Sirens*, Cambridge, Cambridge University Press; trad. it. *Ulisse e le sirene*, Bologna, Il Mulino, 1983
- Fondazione Brodolini
2006 *Rapporto sui Flussi migratori femminili*
- Fondazione ISMU
2005 *Decimo rapporto sulle migrazioni 2004*, Milano, FrancoAngeli

- Friedman, M. – Friedman, K. L.
1980 *Free to Choose*, New York, Harcourt Brace Jovanovich; trad. it. *Liberi di scegliere*, Milano, Longanesi, 1981
- Giovanna, B.
2005 *Personhood and Human Richness: Good and Well-Being in the Capability Approach and Beyond*, «Review of Social Economy», vol. 63, n. 2, pp. 249-67
- 2006a *Sulla capacità di essere felici: riflessioni su ricchezza, benessere e libertà a partire dal «capability approach»*, «Meridiana», in corso di stampa
- 2006b *Universalismo, relativismo e comunicazione tra culture: il contributo dell'approccio delle capacità e degli Human Development Reports*, «Annuario di etica», n. 3, Totaro, F. – Botturi, F. (a cura di), *Vita e pensiero*, Milano 2006, in corso stampa
- 2006c *Capability, Equity, and Freedom: A possible Connection?*, paper presentato alla VI International Conference on the Capability Approach, Groningen, 31 agosto – 1 settembre
- Hausman, D. M.
2005 *Sympathy, Commitment, and Preference*, «Economics and Philosophy», vol. 21, n. 1, pp. 33-50
- Human Development Report*
1995 (HDR), *Gender and human development*, Oxford – New York, Oxford University Press
- 2004 (HDR), UNDP, New York; trad. it. *Lo sviluppo umano rapporto 2004: La libertà culturale in un mondo di diversità*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2004
- Huntington, S. P.
1996 *The Clash of Civilization and the Remaking of World Order*; trad. it. *Lo scontro delle civiltà*, Milano, Garzanti, 2000²
- Irigaray, L.
1984 *Ethique de la différence sexuelle*, Paris, Le Minuit; trad. it. *Etica della differenza sessuale*, Milano, Feltrinelli, 1990⁴
- Journal of Human Development*
2006 vol. 7, n. 2
- Kymlicka, W.
1995 *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford, Clarendon Press; trad. it. *La cittadinanza multiculturale*, Bologna, Il Mulino, 1999
- Lonzi, C.
1974 *Sputiamo su Hegel*, ried. Milano, Gammalibri, 1982

- Maffertone, S.
2006 *Diritti umani e diversità culturale*, in Sen, A. – Fassino, P. – Maffertone, S., *Giustizia globale*, Milano, Il Saggiatore, pp. 47-87
- Marx, K.
1949 *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, trad. it. a cura di Bobbio, N., Torino, Einaudi
- Muraro, L.
1991 *L'ordine simbolico della madre*, Roma, Editori Riuniti
- Nussbaum, M. C.
1988 *Nature, Function and Capability: Aristotle on Political Distribution*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», vol. 1 (suppl.), pp. 145-88; trad. it. *Natura, funzione e capacità: la concezione aristotelica della redistribuzione politica*, in Id., *Capacità personale e democrazia sociale*, Reggio Emilia, Diabasis, 2003
- 1990 *Aristotelian Social Democracy*, in Douglass, R. B. – Mara, C. – Richardson, H. (dir.), *Liberalism and the Good*, New York, Routledge, pp. 203-52; trad. it. *Una concezione aristotelica della socialdemocrazia*, in Id., *Capacità personale e democrazia sociale*, Reggio Emilia, Diabasis, 2003
- 1993 *Non-Relative Virtues: an Aristotelian Approach*, in Nussbaum, M. – Sen A. (1993), pp. 242-69; trad. it. *Virtù non relative. Un approccio aristotelico*, in Mangini, M. (a cura di), *Etica della virtù e i suoi critici*, Napoli, La città del sole, 1996
- 1995a *Human Capabilities, Female Human Beings*, in Nussbaum – Glover (1995), pp. 61-104
- 1995b *Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics*, in Alham, J. E. J. – Harrison, R. (dir.), *World, Mind and Ethics. Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 86-131
- 1999 *Sex and Social Justice*, New York, Oxford University Press
- 2000 *Women and Human Development: The Capability Approach*, Cambridge – New York, Cambridge University Press; trad. it. *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, Bologna, Il Mulino, 2001
- 2003 *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press; trad. it. *L'intelligenza delle emozioni*, Bologna, Il Mulino, 2004
- 2005 *Womens Bodies: Violence, Security, Capabilities*, «Journal of Human Development», vol. 6, n. 2, pp. 167-84
- Id. – Sen, A.
1988 *Internal Criticism and Indian Rationalist Traditions*, in Krau-

- sz, M. (dir.), *Relativism: Interpretation and Confrontation*, Notre Dame, University of Notre Dame Press
- Id. – Sen, A. (dir.)
1993 *The Quality of Life*, Oxford, Clarendon Press
- Id. – Glover, J. (dir.)
1995 *Women, Culture, and Development*, Oxford, Clarendon Press
- Pasquinelli, C. (a cura di)
2000 *Antropologia delle mutilazioni genitali femminili. Una ricerca in Italia*, AIDOS
- Petric, P.
2005 *Constructing Sen on Commitment*, «Economics and Philosophy», vol. 21, n. 1, pp. 15-32
- Pulcini, E.
2004 *Comunicazione al Workshop su Désvoiler l'affaire du foulard: Panel discussion on the headscarf question*, Istituto Universitario Europeo, Fiesole, 1 aprile, in parte pubblicato in «Feminist Legal Studies», vol. 12, n. 3/2004
- Rawls, J.
1996 *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press; trad. it. *Liberalismo politico*, Torino, Edizioni di Comunità, 19992
- Robeyns, J.
2005 *The Capability Approach: a Theoretical Survey*, «Journal of Human Development», vol. 6, n. 1, pp. 93-114
- Schmid, H. B.
2005 *Beyond Self-Goal Choice*, «Economics and Philosophy», vol. 21, n. 1, pp. 51-63
- Scitovsky, T.
1976 *The Joyless Economy: An Inquiry into Human Satisfaction and Consumer Dissatisfaction*, London, Oxford University Press
- Sen, A.
1977 *Rational Fools: A Critique of Behavioral Foundations of Economic Theory*, «Philosophy and Public Affairs», n. 6, pp. 317-44, ried. in Id. 1982a; trad. it. *Sciocchi razionali: una critica dei fondamenti comportamentistici della teoria economica*, in Id. *Scelta, benessere, equità*, Bologna, Il Mulino, 1986, pp. 147-78
- 1982a *Choice, Welfare and Measurement*, Oxford, Basil Blackwell; trad. it. *Scelta, benessere, equità*, Bologna, Il Mulino, 1986
- 1982b *Equality of What? ried.* in Id. 1982a; trad. it. *Uguaglianza di*

- che costé* in Id., *Scelta, benessere, equità*, Bologna, Il Mulino, 1986, pp. 337-60
- 1985a *Commodities and Capabilities*, Amsterdam, North-Holland
- 1985b *Well-Being, Agency, Freedom. The Devey Lectures 1984*, «The Journal of Philosophy», vol. 82, pp. 169-221
- 1987a *The Standard of Living*, in Hawthorn, G. (dir.), *The Standard of Living*, Cambridge, Cambridge University Press; trad. it. *Il tenore di vita*, in Id., *Il tenore di vita. Tra benessere e libertà*, Venezia, Marsilio, 1993
- 1987b *On ethics and economics*, Oxford, Blackwell; trad. it. *Etica ed economia*, Roma-Bari, Laterza, 20042
- 1995 *Gender Inequality and Theories of Justice*, in Nussbaum – Glover 1995, pp. 259-73
- 1996 *On the Foundations of Welfare Economics: Utility, Capability and Practical Reason*, in Farina, E. – Hahn, E. – Vannucci, S. (dir.), *Ethics, Rationality and Economic Behaviour*, Oxford, Clarendon Press, pp. 50-65
- 1999a *Reason Before Identity*, Oxford, Oxford University Press; trad. it. *La ragione prima dell'identità*, in Id., *La ricchezza della ragione. Denaro, valori, identità*, Bologna, Il Mulino, 2000, pp. 3-29
- 1999b *Development as Freedom*, New York, Knopf; tr. it. *Lo sviluppo è libertà*, Milano, Mondadori, 2000
- 2002a *Rationality and Freedom*, Cambridge (MA), Belknap Press; trad. it. *Razionalità e libertà*, Bologna, Il Mulino, 2005
- 2002b *The Right to One's Identity*, «Frontline», vol. 19, n. 1 (5-18 gennaio)
- 2004 *Elements of a Theory of Human Rights*, «Philosophy and Public Affairs», vol. 32, n. 4, pp. 315-56
- 2005a *Human Rights and Capabilities*, «Journal of Human Development», vol. 6, n. 2, pp. 151-66
- 2005b *What Is It Like to Be a Human Being?*, Intervento al Third Global Forum on Human Development, «Cultural Identity, Democracy and Global Equity», Parigi, 17-19 gennaio 2005
- 2005c *Why Exactly is Commitment Important For Rationality?*, «Economics and Philosophy», vol. 21, n. 1, pp. 5-14
- 2006a *The Ups and Downs of Identity*, Relazione presentata nell'ambito degli ASSA Meetings, Boston, 6-8 gennaio 2006
- 2006b *Identity and Violence: The Illusion of Destiny*, New York, Norton
- Id. – Williams, B. (dir.)
1982 *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press; trad. it. *Utilitarismo e oltre*, Milano, Il Saggiatore, 1984

Shiva, V.
1995 *Monocolture della mente*, Torino, Bollati Boringhieri

Tommasi, W.
2001 *I filosofi e le donne. La differenza sessuale nella storia della filosofia*, Mantova, Tre lune

United Nations Population Fund (UNFPA)

2006 *State of World Population Report 2006. A Passage to Hope: Women and International Migration*