

prisma

ECONOMIA SOCIETÀ LAVORO

RIVISTA DELL'IRES MARCHE

**Immigrazione
ed integrazione**

FrancoAngeli

ne diventa prevalente e parzialmente patologica, se lo straniero non riesce a valorizzare il tasso di estraneità che lo denota.

Il successo dell'emigrazione albanese in Italia può rappresentare un buon case study per capire come la valorizzazione della quota di estraneità possa divenire un fattore positivo per la società e di buona autogestione per gli immigrati. La "democrazia economica" ha svolto fin qui un ruolo importante, visto che l'impresa economica, il mettersi in proprio, il coprire aree di produzione marginali. Le imprese degli stranieri e in particolare quelle degli albanesi presentano tre caratteristiche che Van Der Pleug assegna all'azienda ideale dell'agricoltura post industriale e post moderna¹³.

1) conoscenza specifica professionale del proprio settore di lavoro che si traduce in competenza, efficienza delle prestazioni, competenza;

2) un alto livello di circolazione della informazione all'interno del gruppo di lavoro. Il che significa che la piccola azienda albanese o di immigrati, presenta più uno dei requisiti fondamentali dell'azienda adeguata alle nuove domande di qualità;

3) capacità di intercettare il mercato o meglio il passaggio dal mercato globale ad una pluralità globale di mercati. Questa nuova situazione, non abbatte, ma diminuisce la distinzione tra mercato di nicchia e mercato di massa e valorizza competenze e qualità.

A questi fattori di innovazione sarebbe utile organizzare concretamente lo sguardo dello straniero/a come *capability*. Molte tensioni emergerebbero nella loro vera natura e non darebbero più spazio al trionfo dei pregiudizi e degli stereotipi in favore della concretezza quotidiana della vita sociale.

Riferimenti bibliografici

- Frigessi Castelnuovo D. e Risso M., (1997) *A mezza parete. Emigrazione, nostalgia e malattia mentale*, Einaudi, Torino
- Grinberg L. e Grinberg R., (1990) *Psicanalisti dell'emigrazione e dell'esilio*, FrancoAngeli, Milano
- Shakespeare W., (1990) *Orella*, testo inglese e traduzione a fronte di Suso Cecchi D'Amico, Newton Compton

Le questioni generali

IMMIGRAZIONE, IDENTITÀ E CITTADINANZA: RIFLESSIONI ETICO-POLITICHE

di Benedetta Giovanola

1. L'immigrazione tra globalizzazione e multiculturalismo

I movimenti migratori non sono di certo una novità: esistono da sempre, nonostante siano stati caratterizzati, nel corso dei secoli, da motivazioni e obiettivi differenti, e abbiano subito variazioni in termini di intensità, diffusione, tipologia, ecc. Ciò nonostante, al di là delle differenze, soprattutto socio-economiche, che caratterizzano i vari fenomeni migratori che si sono susseguiti nel tempo, esiste una caratteristica comune a tutte le forme di immigrazione, ovvero il loro ruolo in ordine alla costituzione dell'identità personale e al riconoscimento sociale.

Questo elemento costitutivo dell'immigrazione si rivela particolarmente cruciale nell'epoca attuale, in cui l'apertura dei mercati su scala internazionale e l'ormai strutturale *globalizzazione* favoriscono i flussi migratori in termini sia di intensità, sia di estensione geografica: la presenza, spesso stanziale, degli immigrati in un determinato Paese, favorita appunto dalla maggiore mobilità conseguente alla globalizzazione, si intreccia in modo ineludibile al tema del *multiculturalismo*, che designa la compresenza di più culture all'interno di uno stesso Paese (generalmente ascrivibili da un lato alla cultura del Paese ospitante e, dall'altro lato, a quella dei Paesi di origine degli immigrati). Ma il nesso che lega globalizzazione e multiculturalismo è di natura paradossale. Da un lato, in fatti, la globalizzazione si caratterizza per il suo potere omologante: tale omologazione, tuttavia, non si situa solo a 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: d'altro lato, proprio di fronte a tali tendenze omologanti, si assiste spesso, soprattutto negli ultimi anni, a una radicalizzazione delle differenze – o addirittura a un vero e proprio "fondamentalismo delle culture" – nata come "reazione" alla minaccia di un appiattimento omologante a modelli generali: questa radicalizzazione si manifesta a 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; in questo caso si persegue l'estremo opposto all'omologazione, ossia una "chiusura conservativa" nella propria identità o, addirittura, una "differenziazione discriminante" in base alla quale l'identità si afferma attraverso la differenza

¹³ 2007, Van Der Pleug in *The virtual farmer* individua la piccola azienda contadina come la struttura dell'avvenire agricolo europeo.

dall'altro. Questa interpretazione della differenza come buona in sé e, quindi, da preservare a ogni costo, conduce al cosiddetto multiculturalismo forte o a mosaico o, addirittura, alla tesi dello "scontro di civiltà" (Huntington, 1996), in cui l'idea di cultura è essenzializzata al punto tale che la convivenza tra culture differenti viene pensata esclusivamente nella forma del conflitto reciproco, che preclude ogni possibilità di dialogo¹.

In questo scenario, l'*immigrazione* riveste un ruolo cruciale: negli immigrati, infatti, la sostituzione di sé può passare attraverso 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 una cultura "altra", che si fit tanto più facente quanto più queste culture appaiono in conflitto l'una con l'altra. In secondo luogo, gli immigrati, a seconda della loro l'adesione all'una o all'altra cultura, sono anche esposti al rischio di un mancato riconoscimento sociale, che può tradursi in una doppia esclusione, da parte sia della comunità di origine sia della comunità nella quale si immigra². Il multiculturalismo, quindi, richiede una qualificazione: in altri termini si tratta di riflettere sul rapporto che regola la coabitazione o convivenza tra culture anche profondamente differenti e tale questione si rivela tanto più cruciale, quanto più si tiene in considerazione che la cultura di riferimento ha un forte impatto a livello sia di formazione dell'identità personale, sia di riconoscimento sociale.

Appare dunque lecito chiedersi se il multiculturalismo debba essere necessariamente pensato, e legittimato, nella sua versione forte, oppure se non sia possibile pensare a forme di dialogo culturale complesso, conciliabili con l'aspirazione a maggiori livelli di inclusione democratica e di giustizia sociale, nei quali anche l'immigrazione emerga in tutta la sua portata etica, oltre che nella sua dimensione politica. Si tratta, in altri termini, di evitare l'appiattimento dell'identità sulla cultura e di interrogarsi, piuttosto, sul rapporto che le lega, analizzando la dialettica tra rivendicazione dell'identità culturale e riconoscimento sociale, da un lato, e formazione dell'identità personale, dall'altro. Solo dopo questa disamina (che verrà condotta nel par. 2), sarà possibile analizzare adeguatamente la dimensione propriamente politica dell'immigrazione, soffermandosi in particolare sul concetto di cittadinanza (par. 3), per trarre infine delle valutazioni critiche (par. 4).

¹ Diversa è la posizione di chi, come Honnet (1994, trad. it. p. 28), attribuisce un valore etnicamente positivo al conflitto, intendendolo però come un "momento dinamico di carattere etico all'interno del contesto vitale della società", tale da condurre non a uno scontro di civiltà, ma alla piena maturità del riconoscimento reciproco, indispensabile nelle società contemporanee, che sono caratterizzate da una molteplicità di valori e stili di vita.

² Naturalmente, in questo quadro generale, andrebbero introdotti 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 conflitto culturale ed identitario in modo diverso. Tuttavia va altresì rilevato che una dimensione critica nel processo di formazione dell'identità e nelle forme del riconoscimento sociale persiste sempre negli immigrati, pur essendo soggetta a mutamenti di grado o intensità.

2. L'identità tra dimensione socio-culturale e autodeterminazione

La tensione tra interconnessione globale e rivendicazioni particolaristiche emerge, al giorno d'oggi, nelle crescenti pretese di riconoscimento da parte di identità collettive e in vere e proprie lotte per l'identità, generalmente avanzate da minoranze volute a salvaguardare l'integrità delle proprie forme di vita, prima ancora che a tutelare la propria legittimazione politica o a rivendicare una eguaglianza delle condizioni socio-economiche. Se, infatti, la dimensione politica della questione attinge al funzionamento delle moderne democrazie costituzionali e culmina nel riconoscimento, come eguali cittadini, anche di coloro che appartengono alle minoranze, e se le pretese di riconoscimento riguardano la giustificabilità e la legittimità della tutela di determinate concezioni di "vita buona" attraverso idonei strumenti normativi, è pure vero che queste stesse pretese di riconoscimento fanno riferimento a un insieme di valori, usi e costumi ritenuti degni di essere tutelati in quanto "buoni" – e dunque eticamente connotati – e però variabili a seconda della comunità di riferimento. L'idea sottostante è duplice: da un lato si ritiene che esista una identità collettiva quasi "essenzializzata", ben definita nei suoi caratteri costitutivi, non suscettibile di modifiche e tale da declinarsi in specifici valori, usi e costumi; dall'altro si ritiene che la differenza sia, in sé, dotata di valore e vada quindi tutelata a ogni costo. Secondo questa concezione, potrebbero essere giustificate e legittimate anche quelle pratiche che ledono l'integrità degli esseri umani (basti pensare, ad esempio, a pratiche ancora diffuse, come la mutilazione genitale femminile), in quanto espressione *relativa* alla cultura di appartenenza, e diverrebbe impossibile qualsivoglia critica delle norme locali esistenti. In questo caso, ogni appello al rispetto di valori universali, ivi compresa la dignità umana, o a giudizi normativi interculturali verrebbe lasciato come espressione di etnocentrismo o di un universalismo insensibile alle differenze culturali, giungendo alla concezione nota come relativismo etico, secondo la quale «i soli criteri appropriati della bontà etica sono locali, interni alle tradizioni e alle pratiche di ogni società locale o gruppo che si ponga domande sul bene» (Nussbaum, 1993, p. 244) e i giudizi morali di un individuo possono essere spiegati solo a partire dai valori e dalle norme della comunità a cui egli appartiene.

Tuttavia, di fronte a tali concezioni è necessario chiedersi se queste rivendicazioni della *diversità* culturale "a ogni costo" vadano perseguite sempre e comunque. Questo discorso, evidentemente, si applica anche al modo di intendere il multiculturalismo. Come ha opportunamente messo in luce A. Sen, infatti, 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 di persone coinvolte (Sen, 2005, p. 164, nota 8). Questa problematicità risulta particolarmente evidente in un'epoca, come quella contemporanea, in cui, come abbiamo visto, si pone in modo ormai ineludibile la «sfida» (Kymlicka, 1993, 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*¹, dove si legge che una «novità presente nel mondo contemporaneo è l'ascesa delle politiche sull'identità», la quale si connette a 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). Tuttavia – si legge nel Rapporto – 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. 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 (HDR, 2004, p. 27). La diversità, insomma, non va assunta come buona in sé ma, piuttosto, va analizzata in rapporto alla libertà.

A tal proposito, nel primo capitolo dello HDR 2004, lo stesso Sen osserva che possono verificarsi almeno tre situazioni. Innanzitutto, una maggiore esistenza 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 a 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 preteso 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 esprimerrebbe, 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 nella vita e nella libertà delle persone interessate.

¹ Gli *Human Development Reports*, come è noto, vengono redatti annualmente dal 1990 nell'ambito delle *United Nations Development Programme* (UNDP), il programma di sviluppo promosso dalle Nazioni Unite, e assumono il *capability approach* di Amartya Sen come *framework* teorico di riferimento.

Applicando questa prospettiva al caso dell'immigrazione, il Rapporto individua tre 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. Queste considerazioni mettono nuovamente in luce il rapporto tra immigrazione e identità e, al contempo, lasciano intendere che il processo di definizione dell'identità personale non deriva da una «affiliazione unica», né si riduce ad un «gioco a somma zero» nel quale, se si guadagna qualcosa in una direzione, si perde qualcosa nell'altra. Piuttosto, esso va inteso come un libero e consapevole processo di autodeterminazione nel quale l'appartenenza culturale gioca un ruolo importante ma non esclusivo, né totalizzante. Una persona, infatti, osserva Sen, può contemporaneamente essere, ad esempio, di cittadinanza americana, di origine caraibica, con ascendenze africane, cristiana, progressista, donna, vegetariana, ecc., senza che queste differenti appartenenze generino contraddizioni (Sen, 2006). 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*»); l'importante, però, è essere *liberi* di decidere la priorità da accordare alle varie identità e alle diverse associazioni e affiliazioni in ogni contesto specifico. Evidentemente questa molteplicità di appartenenze e di ascrizioni a differenti gruppi si fa ancor più cruciale nel caso degli immigrati che sono particolarmente soggetti a una potenziale tensione tra appartenenza a gruppi ascrivibili alla comunità di origine e a gruppi ascrivibili alla comunità di arrivo.

L'identità, insomma, non è frutto di una scoperta, ma vorrebbero le tesi comunitariste⁴, ma di una libera (capacità di) scelta. E tale libera (capacità di) scelta va tutelata sopra ogni altra cosa. 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 e ciò comporta una grave limitazione della sua libera autodeterminazione. Queste considerazioni, tuttavia, non conducono a un misconoscimento dell'importanza della cultura di appartenenza e della dimensione sociale dell'identità individuale quanto, piuttosto, a una loro *valorizzazione nella relativizzazione*: se è infatti inegabile 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 un insieme univocamente definito di atteggiamenti e convinzioni ma sono a loro volta caratterizzate da una sostanziale pluralità. In sintesi, allora, se è innegabile che gli individui non sono monadi irrelate e, quindi, ogni processo di formazione dell'identità personale contiene sempre anche una dimensione socio-culturale, è al contempo necessario evitare di assolutizzare l'identità culturale, criticando il «terribile peso

⁴ Le tesi comunitariste sono volte a promuovere il riconoscimento dell'integrità delle forme di vita della comunità e sostengono, a vari livelli, il *determinismo culturale*, ossia l'idea che la comunità e la cultura di appartenenza determinano l'identità e le azioni dei singoli individui.

delle identità rigidamente definite» ed evitando il rischio di cadere nella «ritornella di un fondamentalismo acritico» (Sen, 2006), che finirebbe per negare le libertà sostanziali e la libera scelta individuale. La dimensione socio-culturale dell'identità, dunque, va valorizzata purché non conduca a una restrizione della libertà di scelta e della capacità di autodeterminazione individuale.

Anche in questo caso il ruolo dell'immigrazione si rivela cruciale, poiché essa può costituire una via di uscita da eventuali adesioni acritiche alla cultura della comunità di origine, nel momento in cui il contatto con una cultura differente può portare a un ampliamento delle opzioni disponibili e, quindi, può anche contribuire ad ampliare la libertà di scelta (e di azione). Nel caso degli immigrati, infatti, 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. Né significa che l'adesione a certi usi e costumi propri della comunità di origine sia necessariamente incompatibile con l'adesione ad altri usi e costumi propri della comunità, per così dire, ospitante. 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 (Sen, 2005, p. 153).

Basti pensare, come caso emblematico, al dibattito "*affaire du foulard*" e alla cosiddetta legge francese sul velo (Giovannola, 2006). Come è noto, l'abitudine di indossare il velo, che riguarda le donne di religione islamica, testimonia la volontà di mostrare un'appartenenza religiosa oltre che sociale, e può essere interpretata come una affermazione di identità attraverso l'appartenenza alla comunità di origine. 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. Naturalmente, in questo caso, è difficile sapere se le donne in questione scelgono effettivamente di indossare il velo, sapendo di essere e anche libere di scegliere altrimenti, o se lo indossano senza alcuna preliminare riflessione critica. Nel primo caso le donne possono scegliere la propria identità e decidere come integrare i valori della comunità di origine con quelli del Paese di arrivo; nel secondo caso, invece, si adattano inconsapevolmente ai costumi tradizionali, rispettando talune prescrizioni più o meno esplicitamente imposte. In un simile contesto, è importante garantire alla donna la libertà di scelta e la possibilità di integrare un aspetto della loro identità, che proviene dalla cultura di origine, con altri aspetti della propria personalità, senza rispondere – come fa, invece, la legge francese sul velo – ad una costrizione (l'obbligo religioso di indossare il velo) con un'altra costrizione (l'obbligo di non indossarlo).

In altri termini vanno tutelate forme di *autoascrizione volontaria*, in base alle quali «un individuo non deve venire automaticamente ascritto a un gruppo culturale, religioso o linguistico sulla base della sua origine», ma la «sua appartenenza a un gruppo deve consentire le forme di autoiscrizione e autoidentificazione più estese possibili» (Benhabib, 2002, trad. it. p. 41). Conseguentemente, a ciascun individuo va anche garantita la *libertà di uscita* dal gruppo ascrittivo, nonostante tale uscita possa accompagnarsi alla perdita di alcuni privilegi (*ibidem*).

Al contempo va rilevato che la stessa idea di cultura va sottratta alle quelle interpretazioni che cercano di essenzializzarla e, con ciò, assoluzizzarla. Come è stato opportunamente notato (Benhabib, 2002) infatti, queste interpretazioni tradiscono alcune premesse epistemiche erronee: innanzitutto che le culture costituiscono delle totalità descrivibili in modo netto e, in secondo luogo, che sussista un rapporto binivoco di rispondenza tra una determinata cultura e un determinato gruppo, ovvero che sia possibile una descrizione incontrovertibile della cultura di un gruppo. Inoltre, intendere le culture come qualcosa di monolitico e quasi ipostatizzato non tiene conto né delle proteste interne alle culture, né del potenziale trasformativo interno alle culture stesse, le quali in realtà hanno nel cambiamento un loro elemento fondamentale (Nussbaum, 1995) e si sviluppano attraverso narrazioni e pratiche che non possono essere essenzializzate (Benhabib, 2002).

3. Riconoscimento, diritti e cittadinanza

Queste ultime considerazioni hanno delle importanti implicazioni a livello giuridico-politico. Una concezione essenzialistica della cultura, univocamente alla convezione secondo cui la diversità culturale è intrinsecamente dotata di valore e va quindi preservata a ogni costo, richiede infatti adeguati strumenti normativi volti a tutelare l'integrità delle forme di vita in questione che, in quanto tali, sarebbero portatrici di una idea di "vita buona". Tale tutela è invece aliena a una concezione intrinsecamente dinamica della cultura e dell'identità, secondo la quale la diversità e, con essa, l'identità socio-culturale non vanno necessariamente tutelate, ma piuttosto sottoposte a un libero processo di discernimento e scelta. Il problema, insomma, per dirla con Habermas (1996), riguarda la neutralità etica del diritto e della politica: in altri termini è necessario chiedersi se lo Stato possa promuovere il riconoscimento delle identità collettive e, quindi, tutelare o, addirittura, promuovere attivamente determinate concezioni di vita buona; la risposta a questa domanda si connette altresì all'alternativa tra diritti individuali e diritti collettivi, ovvero alla questione se solo gli individui o anche i gruppi siano titolari di diritti in uno stato democratico.

Sulla base delle considerazioni sviluppate nel precedente paragrafo, è evidente che, se ci atteniamo all'ipotesi comunitarista, pretenderemo un riconoscimento di forme di vita culturali e identità collettive, giustificato sulla base della loro pregnanza etica e della loro capacità di esprimere una determinata concezione di vita buona. Tuttavia, se adottassimo questa linea argomentativa e arrivassimo a tutelare i diritti collettivi, avverte a ragione Habermas (1996), finiremmo per in-

correre in una sorta di «tutela ecologica della specie» garantita per via amministrativa, irrispettosa sia del potenziale autotrasformativo insito nelle culture, sia dei processi di autocomprensione individuale, i quali portano a sottoporre a un esame critico le tradizioni e le forme di vita che pure sono legittimate a livello socio-culturale.

Se applichiamo ora queste riflessioni al caso dell'immigrazione, dobbiamo chiederci se e fino a che punto uno stato democratico, al fine di salvaguardare l'integrità della forma di vita dei suoi cittadini, possa pretendere di assimilare gli immigrati; ma dobbiamo anche chiederci, di converso, se e fino a che punto possano essere accolte le pretese, avanzate dagli immigrati, di tutela dei propri usi e costumi ancestrali e, nel complesso, dell'integrità della loro forma di vita.

In realtà, per affrontare adeguatamente la questione dell'immigrazione e analizzare gli strumenti di integrazione politica, è necessario distinguere le condizioni di soggiorno in un Paese, dalle condizioni di soggiorno e, all'interno di queste ultime, menza politica vera e propria e di riconoscimento della cittadinanza.

Per quanto concerne le condizioni di ingresso o di ammissione, dobbiamo chiederci se esistano condizioni legittime in cui uno Stato possa chiudere le proprie frontiere agli stranieri che intendono accedervi. La questione riguarda, evidentemente, anche e soprattutto tutti coloro che, impropriamente, vengono definiti clandestini, ovvero sia gli immigrati, che per lo più decidono di lasciare il proprio paese di origine per motivazioni socio-economiche, sia i richiedenti asilo, che lasciano il proprio Paese perché in pericolo di vita o soggetti al rischio di persecuzione. Nell'esaminare le condizioni di ingresso, non si tratta di appellarsi alla solidarietà come atteggiamento etico verso chi sia peggio ed è bisognoso di aiuto, quanto piuttosto di riconoscere il fatto che ciascun individuo, in quanto essere umano, è portatore di diritti. Questi diritti umani trascendono i diritti dei cittadini e si estendono a tutte le persone considerate come esseri morali, e non come membri di specifiche comunità circoscritte, richiemandosi ai principi del rispetto e dalla dignità umana. Tuttavia va osservato che persino il più ampio documento giuridico internazionale su questo tema, ovvero la Dichiarazione universale dei diritti umani, pur riconoscendo il diritto a emigrare (ovvero il diritto di uscita), non definisce espliciti obblighi per gli Stati nel garantire il diritto di ingresso agli immigrati: il risultato è una evidente contraddizione interna tra tutela dei diritti umani universali e riconoscimento della sovranità territoriale.

Questa tensione permane anche nel secondo documento giuridico internazionale, stipulato dopo la Dichiarazione universale, ovvero la Convenzione di Ginevra, stipulata nel 1951 e firmata da 144 Stati, inclusa l'Italia, e integrata con il protocollo aggiunto nel 1967. La Convenzione riguarda lo status dei rifugiati ed è incentrata sul principio del non respingimento. I suoi capisaldi sono stati recepiti anche dall'Alto commissariato per i rifugiati (Uhrc), che è stato creato nell'ambito delle Nazioni unite proprio allo scopo di offrire protezione internazionale ai rifugiati. In questo caso va rilevato che il diritto al non respingimento, e

dunque all'ingresso in un Paese, non coincide, evidentemente, con il diritto di appartenenza, né lo genera, ma implica, nondimeno, «un diritto umano fondamentale sia all'uscita sia alla richiesta di ingresso in una comunità politica, un diritto fondato sul riconoscimento dell'individuo come essere autonomo legittimato all'esercizio di diritti» (Benhabib, 2002, trad. it. p. 223). Questo diritto comporta il dovere, per ogni stato democratico, del non respingimento, e impone di valutare se sussistano o meno le condizioni affinché gli immigrati (compresi gli stranieri senza documenti) e i richiedenti asilo possano diventare membri, ottenere lo status di rifugiati, di residenti permanenti, ecc. Tuttavia, anche in questo caso, permane una insolita contraddizione tra il riconoscimento dei diritti umani alla base del principio del non respingimento e la rivendicazione della sovranità nazionale. Le convenzioni dell'Onu, infatti, sono a tutt'oggi direttive umanitarie non vincolanti e non esistono ancora corti di giustizia globali investite dell'autorità di punire o sanzionare gli Stati per il trattamento riservato ai rifugiati o, più in generale, alle diverse tipologie di stranieri. Il risultato è che, dal punto di vista politico-giuridico, la legislazione nazionale resta sovrana, anche qualora uno Stato contravenga esplicitamente agli obblighi contratti a livello internazionale: basti pensare, ad esempio, alle pratiche di respingimento che l'Italia sta attuando dal maggio 2009, pur contravvenendo esplicitamente ai principi della Convenzione di Ginevra, di cui essa, peraltro, è firmataria. Dal punto di vista politico-giuridico quindi, esiste una tensione irrisolta tra legislazione a livello di stati-nazione e legislazione internazionale, la quale si riflette nella dialettica tra diritti particolaristici di sovranità e diritti umani universali.

Questa dialettica tra diritti umani universali e diritti particolaristici derivanti dalla sovranità territoriale è chiaramente rintracciabile anche negli strumenti politico-giuridici volti a stabilire le condizioni di soggiorno degli immigrati e, in particolare, a disciplinare le condizioni dell'appartenenza politica e della cittadinanza. Nel dibattito contemporaneo sulla cittadinanza sono rintracciabili due approcci tra loro opposti: l'approccio universalista radicato, secondo cui i confini nazionali sono arbitrari da un punto di vista morale, e l'approccio comunitarista e civico-repubblicano, che propone delle concezioni "compatte" della cittadinanza, sulla cui base valutare l'accettazione o meno degli immigrati. Esistono, tuttavia, anche posizioni intermedie, che analizzano la teoria e la prassi della cittadinanza proprio a partire dalle dialettiche tra diritti umani universali e diritti particolaristici stabiliti dagli stati-nazione (Habermas, 1996; Benhabib, 2002).

Per quanto concerne le condizioni dell'appartenenza politica e della cittadinanza, dobbiamo chiederci: a) se esistano condizioni legittime in cui uno Stato possa rifiutare la cittadinanza a chi ne fa richiesta; b) se esistano condizioni legittime in cui uno Stato, al fine di salvaguardare l'integrità della forma di vita dei "suoi" cittadini, possa pretendere di assimilare gli immigrati.

Disinguere questi interrogativi ci consente anche di articolare le dimensioni costitutive della cittadinanza: quest'ultima, infatti, non consiste solo nel riconoscimento dei privilegi dell'appartenenza politica (diritti politici), ma riguarda an-

che altre due componenti fondamentali, ovvero l'identità collettiva e i diritti e benefici sociali (Benhabib, 2002). Quando ci interroghiamo sulla legittimità dell'assimilazione (b), allora, dobbiamo distinguere due gradi diversi (Habermas, 1996): l'assimilazione come approvazione dei principi costituzionali, ovvero una «assimilazione alle modalità con cui la società accoglie le istituzioni, ovvero l'autonomia civica e pratica»; e l'assimilazione come disponibilità all'acculturazione, che si spinge fino al livello della «integrazione etico-culturale, dunque che incide sull'identità originaria degli immigrati» in modo molto più profondo. Si tratta, in altri termini, di distinguere tra una richiesta (legittima) di conformità alla cultura politica della società accogliente, e la pretesa (illegittima) di assimilazione alla sua forma di vita.

Per rispondere alla domanda (a), dobbiamo soffermarci sui principi in base ai quali avviene l'acquisizione della cittadinanza nella maggior parte dei Paesi del mondo. Ebbene, l'acquisizione della cittadinanza può dipendere da tre principi: il principio di territorialità o *ius soli*, che rimanda ai diritti di sovranità territoriale propri di una comunità politica, e secondo il quale la cittadinanza viene concessa in base al luogo in cui si nasce; il principio di origine o *ius sanguinis*, secondo il quale la cittadinanza viene concessa in base all'origine o all'appartenenza etnica; il principio del consenso, che si connette alla prassi della *naturalizzazione* o *naturalizzazione*. In questo terzo caso, oltre a qualche certificazione di buona condotta o condotta, si richiedono alcuni requisiti supplementari, come un congruo numero di anni di soggiorno nel paese nel quale si intende chiedere la cittadinanza, oppure una comprovata competenza linguistica o, ancora, una certa "educazione civica"; un altro importante aspetto è costituito dalla presenza di legami di parentela, soprattutto con un coniuge, un genitore, o un fratello.

È interessante notare che, proprio in seguito al crescente peso delle migrazioni transnazionali, alcuni Paesi hanno riformato la propria legge sulla cittadinanza. Ad esempio la Germania, il 7 maggio del 1999, ha stabilito che lo *ius sanguinis* – pilastro della legge sulla cittadinanza del 1913 – fosse integrato con lo *ius soli*; inoltre la nuova legge accelera l'acquisizione della cittadinanza tedesca da parte degli stranieri, riducendo da quindi a otto anni la durata del soggiorno richiesto. Queste riforme vanno inquadrare nel contesto dei recenti sviluppi delle prassi di cittadinanza e immigrazione all'interno dell'Unione Europea, che assurgono a emblema delle difficoltà a cui tutti gli stati-nazione si trovano a dover rispondere nell'era della globalizzazione (Benhabib, 2002). Il trattato di Maastricht del 1993, infatti, stabilisce una "cittadinanza dell'Unione", affermando che «è cittadino dell'Unione chiunque abbia la cittadinanza di uno Stato membro» (art. 8, sezione C, parte seconda). Ciò significa che la cittadinanza europea non è solo una categoria giuridica, ma intende designare una identità civica, pur non avendo ancora dato origine a un omogeneo insieme di diritti e benefici sociali. D'altro lato, con il consolidamento della cittadinanza europea e con il tentativo di armonizzare le diverse prassi di concessione dell'asilo e dello stato di rifugiato in tutti gli stati membri – grazie alla convenzioni di Schengen e Dublino – i confini europei ri-

schiano di essere sempre più impenetrabili; contemporaneamente nei vari Paesi membri sorgono delle differenze rispetto alla distinzione tra chi è straniero benché membro della UE e chi è straniero e cittadino di un Paese terzo. Le differenze permangono anche rispetto alle leggi sulla cittadinanza e l'immigrazione, nonostante i tentativi di armonizzazione perseguiti fin dal trattato di Amsterdam del 1997, volto a collocare le politiche di immigrazione e asilo all'interno di un sistema di riferimento europeo.

Non è quindi possibile, a tutt'oggi, rispondere in modo univoco alla domanda (a) per ciò che concerne le prassi adottate dai vari Paesi dell'Unione europea. Tuttavia, al di là delle differenze, come è stato opportunamente notato, le politiche e le procedure di naturalizzazione sono state di rado sottoposte a un esame rigoroso che ne verificasse sia la costituzionalità, sia il rispetto dei diritti umani (Benhabib, 2002, trad. it. p. 217). Tale esame, tuttavia, risulta quanto mai importante ai fini della legittimazione o meno del rifiuto, da parte di uno Stato, della concessione della cittadinanza a chi ne faccia richiesta: il banco di prova è costituito, infatti, dal riconoscimento dell'appartenenza di ciascun essere umano a una comunità morale che travalica i confini dello stato-nazione, tanto più che la stessa centralità dello stato-nazione, sulla quale si basano le varie teorie della cittadinanza, rimane a una idea divenuta ormai obsoleta, come quella di società chiusa.

4. Esiste la cittadinanza oltre lo stato-nazione?

A partire da queste constatazioni e dalla rilevanza delle tensioni esistenti tra legislazione internazionale e legislazione nazionale in materia di ingresso e integrazione degli immigrati, alcuni studiosi si sono interrogati sulle trasformazioni della cittadinanza conseguenti al mutamento dei caratteri dello stato-nazione, e hanno tentato una riformulazione del concetto kantiano di «cittadinanza cosmopolita» (Kant, 1795) estendendolo dal piano morale a quello propriamente politico. Evitando i due estremi opposti dell'approccio universalista radicale e di quello civico-repubblicano (di cui si è detto sopra), queste tesi sono volte, da un lato, a esaminare i fondamenti filosofici delle norme cosmopolitiche e, dall'altro, a mettere in luce il ruolo delle iterazioni democratiche, intesse in un continuo processo di negoziazione (Benhabib, 2006). Innanzitutto va rilevato che le norme di giustizia cosmopolitiche si differenziano da quelle internazionali perché, a differenza di queste ultime, non regolano le relazioni tra gli Stati-nazione e tra di essi e i loro rappresentanti, ma dotano di diritti e titoli gli *individui*, vincolandoli «in quanto persone morali e giuridiche di una società civile globale» (Benhabib, 2006, trad. it. p. 15). In alcune delle sue più feconde applicazioni (Benhabib, 2002; 2006), l'approccio cosmopolita si basa sul tentativo di applicare l'etica del discorso di matrice habermasiana al di là dei confini dello stato-nazione, estendendo la portata della conversazione morale a tutta l'umanità e interpretandola come obbligo morale, per ciascun individuo, di fornire una giustificazione morale delle proprie azioni. Il diritto-dovere di ingaggiare questa conversazione morale si fonda sui due principi guida dell'intenzione umana, ovvero il rispetto universale e la reci-

procià egualitaria, e fa capo all'idea secondo cui i discorsi costituiscono procedure di validazione ricorsiva di norme e principi astratti e si configurano, quindi, come una «prassi deliberativa fondata non solo su norme di azione e interazione, ma anche sulla negoziazione, al di là delle divisioni multiculturali, di interpretazioni situazionali condive» (Benhabib, 2002, trad. it. p. 37). Grazie alla conversazione tra culture, si può, insomma, passare dal concetto di comunità di interdipendenza planetaria a quello di comunità dialogica globale, laddove la peculiarità di quest'ultima consiste nella sua dimensione morale, che fa appello al riconoscimento di una comune umanità: quest'ultimo, a sua volta, impone di riconoscere l'altro come essere umano portatore di diritti, prima ancora che come appartenente a una determinata comunità circoscritta.

Per rendere cogenti tali norme cosmopolitiche, si dovrebbe allora pensare a una vera e propria «costituzionalizzazione del diritto internazionale» (Benhabib, 2006, trad. it. p. 113), che consentirebbe anche di superare le tensioni, sopra evidenziate, tra legislazione a livello di stati-nazione e legislazione internazionale. Forse la strada verso il raggiungimento di questi obiettivi è ancora lunga, ma le trasformazioni della società globale impongono di ripensare i modelli, ormai obsoleti, di integrazione politica e di legittimità democratica e di interrogarsi sulle forme teorico-pratiche che consentano di raggiungere maggiori livelli di inclusione democratica e di giustizia sociale e politica e, conseguentemente, di orientare prassi di cittadinanza non discriminanti.

Riferimenti bibliografici

- Benhabib S., (2002) *The Claims of culture: Equality and Diversity in the Global Era*, trad. it. *La rivendicazione dell'identità culturale: eguaglianza e diversità nell'era globale*, il Mulino, Bologna 2005
- Benhabib S., (2006) *Another Cosmopolitanism*, trad. it. *Cittadini globali*, il Mulino, Bologna 2008
- Giovannola B., (2006) "Identità, differenza, libertà: autorealizzazione personale e riconoscimento sociale delle migranti nell'era della globalizzazione", in M.I. Macioti, V. Gioia, P. Persano (a cura di) *Migrazioni al femminile. Identità culturale e prospettiva di genere*, EUM, Macerata, pp. 49-82
- Habermas J., (1996) *Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat*, trad. it. "Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto", in J. Habermas e Ch. Taylor. *Multiculturalismo. Lote per il riconoscimento*, trad. it. Feltrinelli, Milano 1998, pp. 63-110
- Honneth A., (1994) *Kampf um Anerkennung. Grammatik sozialer Konflikte*, trad. it. *Lotta per il riconoscimento*, il Saggiatore, Milano 2002
- Human Development Report (2004), trad. it. *Lo sviluppo umano rapporto 2004: La libertà culturale in un mondo di diversità*, Rosenberg & Sellier, Torino
- Huntington S. P., (1996) *The Clash of Civilization and the Remaking of World Order*, trad. it. *Lo scontro delle civiltà*, Garzanti, Milano 2000²
- Kant I., (1795) *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, trad. it. *Per la pace perpetua*, Feltrinelli, Milano 1991
- Kymlicka W., (1995) *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, trad. it. *La cittadinanza multiculturale*, il Mulino, Bologna 1999
- Nussbaum M., (1993) "Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach", in M. Nussbaum - A. Sen (a cura di), *The Quality of Life*, Clarendon Press, Oxford, pp. 242-69
- Sen A., (2005) "Human Rights and Capabilities", *Journal of Human Development*, vol. 6, n. 2, pp. 151-66
- Sen A., (2006) *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*, trad. it. *Identità e violenza*, Laterza, Roma-Bari 2006