

ROSARIO DIANA

IDENTITÀ INDIVIDUALI E CONTESTI INTERCULTURALI

1. In questo mio contributo vorrei in primo luogo proporre una caratterizzazione dell'identità individuale, nei suoi molteplici aspetti, e descrivere quel dispositivo che altrove¹ ho definito *cogito* autobiografico, con le implicazioni che vi sono connesse; in secondo luogo accennare alla costituzione relazionale dell'identità individuale, toccando il tema del riconoscimento; infine chiudere con alcuni rilievi sulla proposta di legge della Commissione Affari costituzionali della Camera che intende vietare nel nostro Paese l'uso del *burqa* e del *niqab* nei luoghi pubblici.

2. Vorrei cominciare con una formulazione metaforica del concetto di identità individuale che credo non ci tradirà lungo il nostro cammino. Ecco, la definirei *una trama di rapporti, le cui fila costruiscono, nel corso del tempo, un ordito variopinto caratterizzato da alcuni colori prevalenti, mai del tutto definitivi, e dalle sfumature cangianti*.

A differenza di quella di Penelope, non è necessario disfare nottetempo questa tela interiore, per farne un perenne semilavorato mai suscettibile di comporsi in un prodotto finito. Nella nostra identità individuale convivono, infatti, tratti significativi di “porosa” e vulnerabile compiutezza accanto ad abiti meno caratterizzanti o più incerti e momentanei. Il fatto, per me, di essere uno studioso di filosofia, e di esserlo da molto tempo, costituisce uno dei colori predominanti della mia identità personale, un colore base che di continuo modifica le sue sfumature in rapporto alla mia vicenda professionale e alle suggestioni e agli indirizzi della mia ricerca. Un altro di questi colori predominanti potrebbe essere quello relativo alle mie scelte ed alle mie simpatie politiche. Ma non sono stato sempre uno studioso di filosofia: in passato sono stato anche uno studente di filosofia e un insegnante – non di filosofia – in vari ordini di scuola. Inoltre le mie scelte politiche hanno

1 R. DIANA, *Autobiografia – memoria – identità*, in V. GESSA KUROTCHKA, R. DIANA, M. BONINU (a cura di), *Memoria. Fra neurobiologia, identità, etica*, Milano-Udine, Mimesis, 2010, pp. 123-132.

risentito della storia e dei cambiamenti intervenuti negli assetti istituzionali del nostro Paese e dell'Europa. Rispetto a queste tonalità identitarie, più incerto e precario sarà il colore che si riferisce alla mia identità personale di frequentatore di cineforum. Sulla permanenza e sulla immodificabilità di questi colori identitari e sulla loro attuale predominanza o marginalità non mi sentirei di scommettere con certezza di vincere. Il tempo e gli eventi potrebbero introdurre ulteriori mutamenti.

A questo proposito, lo scrittore libanese Amin Maalouf ci propone un incontro immaginario, ma molto illuminante. Siamo a Sarajevo:

Osserviamo per strada un uomo sulla cinquantina. Verso il 1980, l'uomo avrebbe dichiarato: «Sono iugoslavo!» [...]. Lo stesso uomo, incontrato dodici anni dopo, quando la guerra infuriava, avrebbe risposto spontaneamente, e con vigore: «Sono musulmano!». [...] Avrebbe subito aggiunto di essere bosniaco. Oggi, il nostro uomo, interrogato per strada, si dichiarerebbe prima bosniaco, poi musulmano [...]. Come vorrà definirsi lo stesso personaggio, incontrato nello stesso posto fra vent'anni?²

Questo esperimento mentale di Maalouf ci mostra in prima battuta che l'identità personale non è unica e monolitica, ma è una sorta di arcipelago mobile, la cui cartografia – pronta a registrare gli esiti sia di movimenti geologici gradualmente che di veri e propri smottamenti o terremoti – può cambiare più o meno sensibilmente di continuo negli anni. Questo arcipelago che noi siamo è ricco di molteplici diramazioni identitarie, che possono risultare da diverse affiliazioni stratificatesi nel tempo. Tutte le variopinte fila, che entrano a costituire l'ordito di ciò che noi siamo e di ciò che vogliamo essere ai nostri occhi e a quelli degli altri, sono naturalmente il risultato sempre provvisorio (e in linea di principio sempre pronto a trascolorarsi) dello scambio interattivo fra noi e il nostro mondo. Proprio confrontando queste nostre ultime osservazioni con l'incontro immaginato da Maalouf, abbiamo incontrato a nostra volta due tratti fondamentali della nostra identità individuale: 1) la sua storicità e 2) la sua costituzione plurima. Una costituzione plurima che è tale in senso sia diacronico, come abbiamo visto, che sincronico, come ci indica Amartya Sen, il quale scrive:

Il medesimo individuo può essere, senza che in ciò vi sia contraddizione, un cittadino italiano, di origini malesi, con antenati cinesi, un cristiano, un liberale, una donna, un vegetariano, un mezzo-fondista, uno storico, un insegnante, un romanziere, un femminista, un eterosessuale, un sostenitore dei diritti di gay

2 A. MAALOUF, *L'identità* (1998), a cura di A.M. Lorusso, Milano, Bompiani, 2007², pp. 19-20.

e lesbiche, un patito di teatro, un ambientalista, un appassionato di tennis, un musicista jazz e uno che crede fermamente che nello spazio profondo vivano esseri intelligenti con cui è assolutamente urgente comunicare³.

Il “risultato” di questo incrocio di pluralità – ciò che di volta in volta noi pensiamo, sentiamo di essere, o vogliamo essere – è l’esito di un processo di autocomprensione che si sforza di tenere insieme tutte queste diversità, di conferire ad esse un senso unitario; dunque, per ritornare alla metafora: di tessere una trama in cui i vari colori possano comporsi in una forma distinta, in un disegno riconoscibile. Questo processo di identificazione (incontriamo, ora, il primo dei significati di questa parola), questo esercizio ricorrente di ri/costruzione della nostra identità – di cui sentiamo sempre il bisogno anche solo al cospetto di noi stessi – è sì il frutto di un’esigenza strutturale, e perciò insopprimibile, ma non può mai essere compiuto e definitivo, risentendo della disposizione di spirito in cui si trova, nei diversi momenti della vita, colui che vuole autocomprendersi, che si autocomprende. Nemmeno si può pensare che la storia personale possa avere un compimento coincidente con la sua fine: in questo non si può non dare ragione al Croce del *Soliloquio* del 1951, quando scrive che la morte «non può fare altro che interromperci, come noi non possiamo fare altro che lasciarci interrompere»⁴.

La storicità dell’identità individuale è la sua apertura interattiva al mondo e alle tre dimensioni del tempo: 1) verso il passato, come critico/acritico accoglimento della propria storia personale, nonché degli usi e costumi e della cultura del gruppo di appartenenza; 2) verso il presente, come attiva e partecipata azione/reazione nel proprio mondo; 3) verso il futuro, come capacità di immaginare e progettare il proprio avvenire. Naturalmente non si deve pensare che un individuo si muova separatamente verso ognuna di queste tre direzioni temporali: anzi esse si fondono e si “confondono”, insinuandosi l’una nell’altra. Il bambino, che decide di voler fare da grande il violinista, perché all’età di sei anni il padre – colto avvocato amante della musica – l’ha portato in teatro a sentire Uto Ughi, progetta il proprio futuro sulla base di un evento attuale inscritto nelle possibilità prevedibili contemplate nella storia pregressa del padre. Ma il fatto che abbia deciso di diventare violinista non

3 A. SEN, *Identità, povertà e diritti umani* (2006), tr. it. di M. Alacevich, in Id., P. FASSINO, S. MAFFETTONE, *Giustizia globale*, Milano, il Saggiatore, 2006, pp. 13-32, qui p. 29; cfr. anche A. SEN, *Identità e violenza* (2006), tr. it. di F. Galimberti, Roma-Bari, Laterza, 2006, in part. pp. VIII-IX, ma il volume va visto interamente.

4 B. CROCE, *Soliloquio* (1951), in Id., *Dal libro dei pensieri*, a cura di G. Galasso, Milano, Adelphi, 2002, pp. 205-206, qui p. 206.

significa che lo diventerà o che, una volta diventato, non deciderà, per effetto – ad esempio – di una circostanza inattesa, di abbandonare la carriera concertistica e ritirarsi in un paese caraibico a fare il pescatore. Questa imprevedibilità dell'avvenire, con cui deve misurarsi ogni progetto di vita, deriva – per parafrasare Karl Popper – dal fatto che la vita non è «sistema stazionario che si ripete» (come, ad es., il sistema solare) e ha uno sviluppo che «non è, in linea di massima, ciclico». Le condizioni di vita mutano e «sorgono delle situazioni» che solitamente «differiscono da qualsiasi altra verificatasi in precedenza»⁵. La strutturale provvisorietà di ogni costruzione identitaria dovrebbe indurre un'attenuazione considerevole delle tensioni oppositive che le identità ri/costruite esercitano verso quelle identità escluse dal processo di identificazione: non possiamo sapere, infatti, quali di queste identità, oggi estromesse, non diventeranno, domani, parte integrante della nostra individualità e della nostra storia personale⁶.

Da quanto detto finora, la nostra identità individuale si configura come una ricorrente reinterpretazione della nostra storia personale. Una storia sempre da completare, che può piacerci o meno, ma è la storia che noi siamo: quella che, con un atto intuitivo che possiamo denominare *cogito* autobiografico, noi – anche di fronte a un “dio ingannatore” – possiamo “riconoscere” (non uso a caso questo verbo) come la nostra e di nessun altro.

È ciò che succede nell'*Anfitrione* di Plauto a Sosia di fronte al “dio ingannatore”, Mercurio, che ha assunto le sue sembianze attuali e perfino il ricordo delle frustate impresso nelle carni. Non c'è speranza di sciogliere l'enigma dell'identità individuale fidando solo sul suo contrassegno immediato: il volto e il corpo. Il dio conosce anche le vicende più segrete della vita del modello imitato, del servo di Anfitrione. Eppure, nel bel mezzo della massima confusione identitaria fra sé e il “dio impostore”, Sosia si libera dalla stretta con una mossa inaspettata: assume su di sé la storia personale che ha appena verificato con Mercurio, ne fa la propria storia, di cui si ricorda per averla vissuta egli stesso direttamente – come gli ingiunge salvifica la sua memoria –, ed enuncia quello che abbiamo definito il *cogito* autobiografico, il “suo” *cogito* autobiografico: «Ma quando ci penso, non v'è dubbio che io sono quello che *sono sempre stato* [*sed quom cogito, equidem certo idem sum qui semper fui*]»⁷.

5 K. POPPER, *Previsione e profezia nelle scienze sociali* (1948), in ID., *Congetture e confutazioni. Lo sviluppo della conoscenza scientifica* (1969), tr. it. di G. Pancaldi, Bologna, il Mulino, 1972, pp. 571-588, qui pp. 576 sg.

6 Cfr. R. DIANA, *Autobiografia – memoria – identità*, cit., pp. 129 sgg.

7 T.M. PLAUTO, *Anfitrione* (188 a.C.), tr. it. di M. Scàndola, edizione con testo a fronte, Milano, Rizzoli, 2002, pp. 142-143.

Ma – dobbiamo chiederci – il *cogito* autobiografico è sufficiente a rendere ostensiva all'Altro la nostra identità individuale? Se il vero Sosia e Sosia-Mercurio si presentassero di fronte a un Terzo individuo, magari un giudice, attestando la loro vera, nel caso di Sosia, e falsa identità, nel caso di Mercurio, il *cogito* autobiografico non darebbe al vero Sosia alcuna garanzia di vittoria sull'impostore, poiché quello autobiografico – come del resto il *cogito* cartesiano – vale solo per chi lo pensa o lo pronuncia, ogniqualvolta lo pensa o lo pronuncia⁸. Il nostro Terzo uomo – il giudice – potrebbe assolvere il “dio ingannatore”, mandando così in giro per il mondo un impostore, e gettare il vero Sosia, afflitto per la propria indimostrabile innocenza, in una cella fredda e buia.

3. Quest'ultimo esperimento mentale ci spinge a porre il problema del “riconoscimento” e ad attestare preliminarmente il carattere “relazionale” di ogni costruzione e ostensione dell'identità personale. Ma è questo stesso esperimento mentale a suggerirci che il tema del “riconoscimento” ha almeno due diverse e interconnesse declinazioni: una di natura più generale e di più ampio respiro; l'altra più specifica e circostanziata, ma non per questo meno rilevante, soprattutto se collocata entro i vasti, perigliosi e permeabili confini di una riflessione interculturale.

Per ora occupiamoci della prima di queste due declinazioni.

Sulla “relazionalità” della costruzione identitaria, quindi sulla questione del riconoscimento e sui suoi risvolti etico-sociali e politico-giuridici, già nel 1992 richiama l'attenzione Axel Honneth⁹ e Charles Taylor¹⁰. Quest'ultimo si “sbilanciava” fino a connotare in senso “dialogico” il carattere dell'identità individuale. Ma si sa che il nume tutelare di ogni teoria del riconoscimento è, ancor prima che quello della *Fenomenologia dello spirito*, lo Hegel degli scritti jenesi. Non posso lanciarmi in una esposizione articolata del pensiero hegeliano sul riconoscimento, cosa che non sarebbe nemmeno congrua con gli obiettivi che qui voglio perseguire. Vorrei, però, più semplicemente, richiamare alcuni punti essenziali della riflessione hegeliana, che possono essere illuminanti. Ecco come Hegel nei *Frammenti sulla filosofia dello*

8 Cfr. R. CARTESIO, *Meditazioni metafisiche*, a cura di F. Lomonaco, R. De Biase, S. Principe, edizione con testo latino e francese a fronte, Napoli, Federiciana Editrice Universitaria, 2010, pp. 58-61.

9 Cfr. A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto* (1992), tr. it. di C. Sandrelli, Milano, il Saggiatore, 2002.

10 Cfr. CH. TAYLOR, *La politica del riconoscimento* (1992), in Id., J. HABERMAS, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, tr. it. di L. Ceppa e G. Rigamonti, Milano, Feltrinelli, 2003⁵, pp. 9-62.

spirito, del 1803-1804, definisce il riconoscimento: «Ognuno pone sé nella coscienza dell'altro [...], ovvero ognuno <pone> nella sua coscienza l'altro [...]. Questo è in generale il reciproco *riconoscere* [*anerkennen*]¹¹. E, ancora, nella *Filosofia dello spirito*, del 1805-1806, ribadisce icasticamente: «Ognuno *vuole* aver valore per l'altro; ognuno ha come *scopo* quello di intuire sé nell'altro»¹². Ciò che della riflessione hegeliana è importante per il nostro discorso, è che i due individui aspiranti al riconoscimento sono in realtà due contendenti che si fronteggiano in una condizione di conflitto, nella quale ognuno dei due si pone rivendicando presso l'avversario il riconoscimento della propria identità in tutta la sua totalità. L'opzione intransigente e inderogabile per l'affermazione della propria integrità identitaria e il rifiuto netto di ogni compromesso e di ogni concessione parziale vengono attestati nel prezzo che ognuno dei due è disposto a pagare per conseguire lo scopo: il sacrificio della vita. In un altro testo jenese del 1802, il *Sistema dell'eticità*, Hegel – «conformemente all'uso linguistico dell'epoca», commenta acutamente Honneth¹³ – si richiama al concetto di «onore» come paradigma dell'integrità personale. «In virtù dell'onore – scrive Hegel – il singolo si trasforma in un intero e in [essere] personale, e l'apparente negazione del singolo null'altro è che lesione dell'intero, e così subentra la lotta dell'intera persona contro l'intera persona»¹⁴. Certo, i tempi sono cambiati e nessuno più oggi giorno si appellerebbe all'«onore»...; ma ancora oggi i disperati del mondo si danno fuoco sulle pubbliche piazze nella speranza di un riconoscimento postumo; il che significa che Hegel aveva visto giusto, quando giudicava irrinunciabile il nostro bisogno di essere riconosciuti in quanto persone e poneva l'accento su quella che Honneth definisce la «struttura intersoggettiva dell'identità personale»¹⁵ e sui conflitti che proprio da tale «struttura intersoggettiva» possono nascere. E hanno certo ragione Taylor e Honneth, quando osservano – sulla scia hegeliana appena tratteggiata – che un mancato riconoscimento o un misconoscimento, secondo Taylor, «può essere una forma di oppressione che imprigiona una persona in un modo di vivere falso, distorto e impoverito»¹⁶,

11 G.W.F. HEGEL, *Frammenti sulla filosofia dello spirito (1803-1804)*, Frammento 22, in Id., *Filosofia dello spirito jenese*, a cura di G. Cantillo, Roma-Bari, Laterza, 2008², pp. 44-62, qui p. 44.

12 G.W.F. HEGEL, *Filosofia dello spirito (1805-1806)*, *ibid.*, pp. 69-175, qui p. 104.

13 A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, cit., p. 33.

14 G.W.F. HEGEL, *Sistema dell'eticità*, in Id., *Scritti di filosofia del diritto (1802-1803)*, a cura di A. Negri, Bari, Laterza, 1962, pp. 129-256, qui p. 191.

15 A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 202.

16 CH. TAYLOR, *La politica del riconoscimento*, cit., p. 9.

e può mettere, scrive Honneth, «a rischio l'identità degli esseri umani allo stesso modo in cui le malattie minacciano la loro vita fisica»¹⁷.

Se nel nostro rapporto con l'Altro ci sottraiamo alla partecipazione patetica, che sostanzia le iniziative di riconoscimento e che può interagire senza interferire con il processo di comprensione intersoggettiva, corriamo il rischio di scivolare verso esiti reificanti¹⁸ che mortificano il nostro interlocutore e – se ancora ci resta un barlume di quella che si chiama volgarmente “coscienza” – ci lasciano l'amaro in bocca. Ancora: se neghiamo all'altro uomo la sua identità, inneschiamo pericolosissimi dispositivi di deumanizzazione¹⁹. In questo modo esponiamo il nostro simile al sopruso, al maltrattamento, all'annichilimento; come altri in passato – con modalità più feroci, ma purtroppo analoghe – lo prepararono per le camere a gas.

Ciò detto, si impone, però, una domanda: accantonato tutto l'armamentario diabolico dell'essenzialismo (che consentiva di stabilire chi è uomo e chi non lo è), ricondotto l'esercizio del riconoscimento identitario ad un atto di volontà dotato di forza ontopoietica, chiarita la topologia bipolare (inclusione/esclusione) che vi è sottesa – una topologia ideal-reale (*ideale*: perché la dialettica dentro/fuori si riferisce ad uno spazio immaginario, per quanto denso di significati; *reale*: perché gli effetti prodotti da un riconoscimento o da un misconoscimento sono concreti) –, che cosa può indurci a riconoscere l'identità altrui? Dobbiamo intendere la prassi del riconoscimento alla Honneth, come una “costrizione senza violenza”²⁰, un obbligo morale alla reciprocità, o – come vuole Hegel –, dobbiamo attendere l'attacco sferrato dal nostro avversario, ovvero, tradotto in termini contemporanei, aspettare sempre e comunque che il bisogno di riconoscimento prenda corpo in una rivendicazione attiva e riservarci poi di misurare le forze in campo e le varie circostanze per decidere che fare?

Al di là dell'imperativo categorico generalissimo che comanda di riconoscere l'altro uomo come un proprio simile e di trattarlo come un fine e mai come un mezzo, quando si entra nel merito delle molteplici identità (una funzione professionale, un ruolo in un'associazione, ecc.) che chiedono un riconoscimento, la cui mancanza non si configura come la violazione di un diritto umano, ma viene stigmatizzata solo (si fa per dire!) come una sofferenza inflitta, il discorso si fa più complicato. In quest'ultimo caso, una

17 A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 162.

18 Cfr. ID., *Reificazione* (2005), tr. it. di C. Sandrelli, Roma, Meltemi, 2007, in part. pp. 51 e 58.

19 Sul tema cfr. C. VOLPATO, *Deumanizzazione. Come si legittima la violenza*, Roma-Bari, Laterza, 2011.

20 Cfr. A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 50.

risposta alla domanda: *cosa mi obbliga al riconoscimento*, può venire forse proprio da quei caratteri di storicità e di imprevedibilità rispetto all'avvenire che prima abbiamo tentato di descrivere e ascrivere all'identità individuale come suoi propri. Le nostre storie personali sono state in passato, possono oggi e potranno ancora in futuro essere costellate dall'emergere di nuove identità e dunque da bisogni di riconoscimento che potranno essere soddisfatti o frustrati. Tutti noi abbiamo vissuto e conosciamo il disagio e la sofferenza generati dal mancato riconoscimento o dal misconoscimento di una delle nostre molteplici identità. Possiamo pensare che la rievocazione interiore di questi patimenti possa tradursi in una buona disposizione al riconoscimento delle identità altrui? Possiamo pensare di essere empaticamente sensibili alle vicende dei nostri simili e che la sordità, che spesso ci prende di fronte alle drammatiche narrazioni autobiografiche dei migranti – per fare un esempio –, sia solo uno smarrimento momentaneo? Possiamo pensare che, al di là e oltre ogni imperativo categorico disatteso, sia la forza della narrazione, specie della narrazione biografica, a spingerci verso il riconoscimento dell'identità di un altro uomo? Se tutto questo è possibile, dobbiamo allora “riconoscere” (è il caso di dire) che anche la storia, quella grande dei popoli come quella piccola degli individui, intesa come rievocazione vivida e vivente dei vissuti, suscitatrice di partecipazione empatica, può fornire buoni argomenti a favore del riconoscimento.

4. Vorrei ora soffermarmi su quella seconda declinazione del tema del riconoscimento a cui prima facevo cenno. E lo vorrei fare osservando che ogni forma di riconoscimento identitario presuppone un altro livello di riconoscimento più elementare, ma non per questo meno problematico, soprattutto in quelle società europee che, come la nostra, si avviano a diventare sempre più multietniche.

Mi riferisco al riconoscimento inteso – se posso dir così – come identificazione anagrafica del singolo individuo (e qui introduciamo il secondo significato del termine “identificazione”). Domandiamoci ora: quale è quel dato identificativo che mi permette di dire: questo è Francesco, lei è Jasmine? Non posso qui riprendere l'argomentazione svolta in un altro mio lavoro, nel quale sostengo essere il volto quel connotato che nella vita ordinaria, “innanzitutto e per lo più” – per dirla con Husserl – ci consente di identificare un individuo²¹. L'identificazione visiva attraverso

21 Cfr. R. DIANA, *Identità plurime per soggetti plurali. Strumenti per la relazione interculturale*, in ID., S. ACHELLA (a cura di), *Filosofia interculturale. Identità, riconoscimento, diritti umani*, Milano-Udine, Mimesis, 2011, pp. 83-93.

il volto sembra essere un presupposto imprescindibile per orientarsi nelle costellazioni identitarie dei nostri interlocutori: per attribuire, riconoscere, connettere identità e per fortificare e promuovere vecchie e nuove affiliazioni. Se siamo d'accordo su questo punto, ne deriva che la "nudità" del volto è la condizione stessa di visibilità per le identità plurime: un volto nascosto le occulta.

Questo, naturalmente, in quelle società europee multietniche, in movimento verso l'integrazione, confligge con l'usanza di alcune donne musulmane di velarsi completamente con il *burqa* o con il *niqab*. Non entro qui – non ne ho lo spazio – nella questione seria e complessa della "libera" scelta della donna di coprire parte o tutto il proprio volto e il resto del corpo, che – badiamo bene – non è un'argomentazione *à la* occidentale, ma è condivisa da tutte le maggiori esponenti di quella multiforme galassia denominata "femminismo islamico"²². Nemmeno posso toccare il tema della interpretazione omocentrica del Corano o discutere la recente, interessantissima lettura del velo fornita dalla sociologa algerino-americana Marnia Lazreg, che si concentra sul sinistro carico semantico-simbolico addensatosi storicamente su questo indumento e sul suo significato – ma questo è fin troppo chiaro – per la costruzione, il consolidamento e la tutela dell'identità *maschile*²³. Mi limito, invece, a dire che, a proposito esclusivamente del *burqa* e del *niqab* – gli unici veli che coprono tutto il volto –, trovo inaspettatamente "sensata" la *lettera* della proposta di legge approvata il 2 agosto 2011 dalla Commissione Affari costituzionali della Camera, che vieta nel nostro Paese l'uso in pubblico delle due citate tipologie di velo, includendole fra queglii indumenti e strumenti (ad es. il casco, quando non è usato in motocicletta), il cui utilizzo in luoghi pubblici è proibito da una legge dello Stato per ragioni di sicurezza e non per motivi religiosi o di appartenenza, perché rendono irriconoscibile chi li indossa²⁴. Naturalmente questo divieto italiano non ha nulla a che vedere con quello francese, esteso

22 Cfr. A. VANZAN, *Le donne di Allah. Viaggio nei femminismi islamici*, Milano, B. Mondadori, 2010; R. PEPICELLI, *Femminismo islamico. Corano, diritti, riforme*, Roma, Carocci, 2010.

23 Cfr. M. LAZREG, *Sul velo. Lettere aperte alle donne musulmane*, tr. it. di B. Tortorella, Milano, il Saggiatore, 2011.

24 Legge 22 maggio 1975, n. 152. L'art. 5, comma 1, recita: «È vietato l'uso di caschi protettivi, o di qualunque altro mezzo atto a rendere difficoltoso il riconoscimento della persona, in luogo pubblico o aperto al pubblico, senza giustificato motivo. È in ogni caso vietato l'uso predetto in occasione di manifestazioni che si svolgano in luogo pubblico o aperto al pubblico, tranne quelle di carattere sportivo che tale uso comportino».

ad ogni tipo di velo in quanto simbolo religioso: un provvedimento davvero vessatorio per le identità dei credenti musulmani²⁵.

Trovo, però, sbagliato lo *spirito* della proposta di legge, se si pensa con ciò di aver risolto o avviato a soluzione nella nostra società la cosiddetta “liberazione della donna islamica” (che è questione ben più delicata e complessa), invece di considerare, più minimalisticamente, che si sta tentando di coniugare – mi rendo conto: con misure fortemente prescrittive – un costume religioso con il rispetto di una legge vigente nel nostro Paese. Forse il disegno di legge doveva essere meglio discusso con rappresentanti autorevoli delle comunità islamiche e delle istituzioni e dei movimenti del femminismo occidentale e islamico. Non solo: onde evitare o almeno attenuare le possibili conseguenze negative della legge (alludo al rischio che le donne si segreghino da sole o “siano segregate” in casa, non volendo o “non potendo” uscire senza il *burqa* o il *niqab*), andrebbero previste – magari di concerto con le istituzioni islamiche più rappresentative e autorevoli in Italia – organismi e figure di assistenza e di mediazione religiosa, familiare e culturale.

Certo non è con i decreti e con le grida manzoniane che si realizza e si governa un progetto di società interculturale, che richiede tempi lunghi, iniziative culturali e politiche di grande respiro, avvicendamenti di generazioni. Ma credo che una proposta di legge come questa possa dare una mano, a patto di intenderla nella giusta maniera e di emendarla ancora.

In sostanza, stiamo “chiedendo” in prospettiva alle nostre concittadine velate integralmente di “riconoscere” una legge dello Stato che le ospita o di cui fanno già parte. Proviamo a farlo con una imposizione: con una legge che ribadisce ed estende il contenuto di un’altra legge. Per questo invochiamo tutta la loro indulgenza e la loro comprensione. Non c’è dubbio che dietro le pur sacrosante ragioni della sicurezza dei cittadini si nasconde anche un tratto della nostra identità che spinge per emergere: è il nostro bisogno rassicurante di guardare in viso il nostro interlocutore, per identificarlo, intuirne attraverso le espressioni l’umore o addirittura i pensieri. È con il suo volto che ci appare come amico, collega, giocatore di tennis, frequentatore del teatro lirico e quant’altro. Fra le tante identità di questa persona che si annunciano in questo volto, ce ne sarà di sicuro qualcuna condivisa con cui sapremo intenderci. In tal senso la pluralità e la differenza diventano una risorsa, una ricchezza, un’espressione di bellezza che sarebbe un vero peccato oscurare con un velo.

25 Sulla questione del velo in Francia cfr. S. BENHABIB, *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini*, tr. it. di S. De Petris, Milano, Cortina, 2006, pp. 147 sgg.; C. DE LUZENBERGER, *Sfera pubblica e sfera provata. Un percorso kantiano*, in R. DIANA, S. ACHELLA (a cura di), *Filosofia interculturale. Identità, riconoscimento, diritti umani*, cit., pp. 293-309, qui pp. 303-308.