

# PRATICHE DELIBERATIVE E QUESTIONI DI CONVIVENZA IN CONTESTI SOCIALI MULTIETNICI: ALCUNE RIFLESSIONI DA UNA RICERCA

di Antonino Anastasi\*

## 1. Introduzione: migrazioni internazionali e democrazia deliberativa

E' possibile che in prima istanza l'applicazione di pratiche di democrazia deliberativa per cercare delle soluzioni a problemi relativi alla convivenza pacifica e costruttiva tra comunità di cittadini appartenenti a nazioni e ad etnie diverse, appaia poco rilevante sul piano teorico e politico. L'offerta di politiche attive per l'integrazione (o, nella migliore delle ipotesi, per la cittadinanza multiculturale), si dirà, spetta a chi ha responsabilità di governo. Tuttavia, questo punto di vista, che deriva la propria legittimità dal principio maggioritario del *government* democratico rappresentativo, rischia di diventare per un verso operativamente inefficace (visto lo scarso interesse dei governi ad occuparsi di politiche per l'integrazione degli stranieri) e per un altro verso illusorio e propagandistico, se si tiene conto della tendenza individualizzante delle domande di policy nel contesto di una società postmoderna, frammentata, individualizzata, o liquida, per usare l'immagine di Bauman (2002), sempre meno dotata di attori collettivi forti e di sistemi partitici organizzati in grado di raccogliere e di aggregare le domande di cittadinanza sociale, in un sistema politico post-democratico (Mastropaolo 2001). In tali contesti sociali e politici in mutamento, appare preferibile, o, se si vuole, più efficace ed appropriato, affrontare problemi sociali e iniziative di policy che abbiano un immediato impatto sulla vita quotidiana di gruppi e comunità di cittadini mediante metodi decisionali concertativi, attraverso i quali una pluralità di attori (di portatori di interessi o *stakeholders*) istituzionali e privati possano confrontarsi discorsivamente nell'ambito di arene (*setting*) istituzionalizzate (o anche informali) su problemi di interesse collettivo (Bobbio 2002).

Il termine-concetto comunemente usato nella scienza politica per indicare questo nuovo criterio di formazione e attuazione delle politiche pubbliche è quello di *governance*, che – al di là dei molteplici significati che caratterizzano questo termine e dei contesti politici in cui viene applicato (per la cui discussione rinvio a Lo Schiavo (2008), pp. 82 e sg) – può essere inteso come un ambiente istituzionale “dove la concertazione si sostituisce

---

\* Docente di Scienza Politica presso l'Università degli Studi di Messina.

all'onnipotenza della maggioranza, la *governance* al *government*, e dove la decisione è un processo frutto della partecipazione dal basso" (Bobbio 2003, p. 1020). Per restringere ulteriormente il campo di variazione del concetto di *governance*, diciamo che la *governance* rappresenta "il punto di equilibrio tra *empowerment* e *government*", intendendo per *empowerment* "un processo di attivazione della cittadinanza che produce comitati o movimenti", o, comunque, pratiche partecipative dal basso, e per *government*, "la trasmissione del comando da chi è il rappresentante del popolo sovrano (*the ruler*) verso chi è governato (*the ruled*)" (Gangemi 2009, p.102). Il setting istituzionale nel cui ambito possa verificarsi la cooperazione paritaria tra la cittadinanza che si attiva e i rappresentanti eletti, può essere identificato anche come *governance*, ossia come luogo di intersezione tra la logica efficiente del vertice istituzionale (la cui azione da sola rischia la debolezza e l'autoreferenzialità) e la logica identificante dell'azione spontanea dei movimenti (la cui azione da sola rischia l'inutilità e il rapido esaurimento). Un ulteriore modo di denominare il setting istituzionale in cui si incontrano il *government* e l'*empowerment* è quello di sfera pubblica, intesa come "insieme degli spazi fisici o mediati dalle tecnologie (stampa, radio, tv, internet) in cui i cittadini si confrontano su problemi di interesse generale" (Pellizzoni 2005, p. 21). Il metodo di confronto è di tipo deliberativo/discorsivo mentre il set di confronto può essere costituito o da una sede istituzionale formalmente pubblica; in alternativa a tale set, la pubblicità di un confronto, nella concezione di John Dewey (1971), può istituirsi facendo in modo che si incontrino per discutere e deliberare tutti coloro che "essendo direttamente o indirettamente coinvolti nelle conseguenze di un evento, sono ineteressati a regolarlo collettivamente e si attivano a tale scopo" (Pellizzoni 2005, p.22).

Ritornando al discorso da cui siamo partiti, è utile richiamare brevemente, almeno sul piano teorico, i motivi che ci fanno ritenere di grande attualità il metodo deliberativo per trattare collettivamente e con spirito costruttivo *issues* di convivenza interetnica partendo dal livello comunitario più basso, come un gruppo di cittadini di diversa origine etnolinguistica, un quartiere o un Comune. Iniziamo da una constatazione di comune e immediata evidenza empirica, ossia dalla constatazione che i movimenti transfrontalieri di popolazione da almeno cinquant'anni si svolgono con frequenza ininterrotta e la loro ampiezza e intensità copre il livello planetario. Tali fenomeni, è inutile negarlo, aprono questioni di *governance* globale e, contemporaneamente, suscitano questioni e conflitti a livello economico, politico, normativo e etnico-culturale sia in ambito statale-nazionale sia in ambito locale. Addirittura, c'è chi sostiene che le catene migratorie internazionali costituiscono un fattore di trasformazione dello spazio sociale internazionale e un elemento di turbolenza dei regimi e delle regole di governo delle relazioni internazionali (Attinà 2003; Scartezini 2000). Le migrazioni internazionali, infatti, sfidano sistematicamente le strutture materiali e simboliche della sovranità nazionale, violando i confini posti a presidio del territorio statale

(Scartezzini 2000). Per fare un esempio di quest'ultimo fenomeno, si può osservare che i migranti nei loro continui spostamenti tendono a formare e a popolare delle aree di transito interstatali (sia a livello spaziale sia a livello relazionale), nel cui ambito si svolgono diversi tipi di rapporti tra autoctoni e trasmigranti in modo da influenzare e costringere ad adattarsi anche i cittadini delle comunità originarie.

In quest'ottica mi sembra interessante l'idea di Scartezzini (2000) di paragonare il concetto di "confine" (come metafora della separazione e divisione tra entità sociali e politiche diverse) ai cleavages di Stein Rokkan, i quali, una volta attivati, assumono la funzione di fattori di strutturazione dei rapporti internazionali. Si possono individuare tre fratture principali a livello internazionali: la frattura Est-Ovest, quella Centro-Periferia e una terza Nord-Sud. La prima si riferisce al conflitto ideologico tra comunismo e mondo libero, che, dopo il 1989, può essere aggiornato come contrapposizione ideologica tra valori dell'Occidente e concezione religiosa della politica, tipica del mondo arabo-musulmano (Huntington 1997); la seconda si riferisce alla situazione di instabilità e turbolenza tra gli stati di nuova istituzione e i regimi ex coloniali; il terzo *cleavage*, quello Nord-sud, contrappone paesi sviluppati a paesi poveri e in via di sviluppo (Scartezzini 2000, 79).

Da questi indizi si può ricavare che, a dispetto di quanto pensino ampi settori delle classi dirigenti economiche e politiche dei paesi di immigrazione, le migrazioni internazionali sono "un fenomeno sociale totale", destinato a influenzare le dinamiche economiche, giuridiche e politiche della regolazione pubblica e del policy making domestici (De Lucas 2004, 16). I precedenti rilievi analitici intendono mettere in chiaro che, nonostante l'incomprensione delle matrici sociali e politiche a carattere planetario e di natura globale dei processi migratori e nonostante la sottovalutazione circa la portata oggettivamente strutturante sulle economie e sulle relazioni sociali interne e internazionali indotta dallo stesso fenomeno, non ci pare dubbio il fatto che le politiche interne di tipo securitario e meramente difensive, tutt'ora prevalenti negli Stati europei e nei paesi del cosiddetto G8, siano da ritenere sbagliate e controproducenti. I movimenti migratori internazionali hanno già e ineluttabilmente messo in crisi "l'immagine del mondo statocentrica" (Scartezzini 2000, 92) e i tentativi di proteggere le popolazioni indigene separandole artificialmente dagli "altri gruppi" sociali di appartenenza etnica e culturale non-nazionale. Quand'anche, a livello di mera ipotesi, potessero risultare praticabili *policies* miranti all'assimilazione forzata degli stranieri residenti, oppure al disconoscimento dello status di migrante con conseguente immobilizzazione dello straniero nella sua differenza (De Lucas 2004), "l'identità legittimamente affermata dalla comunità non potrà in alcun modo, *sul lungo periodo*, considerarsi al riparo da trasformazioni" (Habermas 2002, p.100).

Sono questi i motivi che ci inducono a ritenere inefficaci e scarsamente legittimanti le cosiddette politiche per l'integrazione e la cittadinanza calate dall'alto o del tutto avulse da logiche che mirino a

coinvolgere la cittadinanza e le popolazioni locali nel loro complesso nella ricerca di soluzioni appropriate e realistiche. Aggiungiamo che le esperienze partecipative e deliberative dal basso, presentano, oltre a quelle messe in luce precedentemente, una ulteriore caratteristica che ne raccomanda l'applicazione e la diffusione; ci riferiamo al fatto che per essere cittadini attivi, nelle politiche per il dialogo, lo scambio e la reciprocità in tema di diritti della persona e di vantaggi derivanti dalla pacifica convivenza a livello di comunità locale, non bisogna essere obbligatoriamente, né cittadini-elettori, né cittadini-militanti di un partito. Intendiamo dire che per partecipare a iniziative di deliberazione pubblica su problemi comuni non è in alcun modo indispensabile il requisito della appartenenza a una stessa originaria comunità di destino. "Possono infatti partecipare alle attività in cui consiste l'esercizio della democrazia deliberativa e partecipativa anche cittadini di altri Stati che risiedono e lavorano nel nostro paese, purché abbiano un legame stabile con il territorio" (Arena 2010, p.86). Questa è, infatti, la situazione di centinaia di migliaia (se non vogliamo dire di milioni) di persone di origine straniera presenti nel nostro Paese. Questa è, in particolare, la situazione che abbiamo riscontrato nel corso di una nostra esperienza di ricerca nelle province siciliane di Trapani e Ragusa di qualche anno fa (e di cui discuteremo più ampiamente più avanti). Dai discorsi registrati in alcuni focus group realizzati con esponenti di rilievo dell'opinione pubblica locale, ci siamo resi conto che, anche in ambienti sociali caratterizzati da una presenza stabile di gruppi stranieri nell'economia locale, il clima di tolleranza passiva e, talvolta, le reazioni di rigetto non si attenuano e regrediscono se ai rapporti a distanza non si sostituiscono iniziative di cooperazione interetnica attiva a livello scolastico, religioso, culturale e di semplici rapporti umani (Anastasi, 2005; Hannachi 1997).

In conclusione di questa nota introduttiva, ci sembra utile sottolineare il fatto che a fronte di una grande quantità di analisi sociologiche sulla composizione della popolazione immigrata e sul suo inserimento sociale e lavorativo nella società italiana, gli studi e le ricerche che affrontino il tema dell'integrazione interculturale a livello locale mediante la promozione di tavoli deliberativi dal basso oppure mediante la semplice raccolta di esperienze di cooperazione interetnica nella vita vissuta di popolazioni locali sono in Italia ancora, a nostra conoscenza, episodi rari o, addirittura, inesistenti.

## **2. Esperienze deliberative e rapporti interetnici nel territorio siciliano: i focus group a Vittoria e a Mazara Del Vallo**

Tra l'anno 2004 e il 2006 abbiamo realizzato due esperienze di ricerca sul campo in due aree geografiche siciliane a intensa presenza immigrata di origine tunisina, e cioè a dire a Mazara del Vallo (in provincia di Trapani) e a S. Croce Camerina e a Vittoria (in provincia di Ragusa). A

Mazara com'è noto quasi tutti gli immigrati tunisini vivono ormai da quaranta anni circa con le loro famiglie in un'area del centro storico di Mazara del Vallo, la Casbah (retaggio di una antica invasione araba dell'800 a.c.) e molti di loro sono impiegati stabilmente nella più grande flotta peschereccia del Mediterraneo. Mentre, a Santa Croce e a Vittoria vivono (senza famiglie) dei gruppi numerosi di immigrati tunisini (formando circa il 10% della popolazione residente locale) impiegati come braccianti o compartecipanti nelle aziende di agricoltura specializzata in prodotti ortofutticoli, molto noti in tutto il mondo. Non avendo avuto la possibilità (per motivi economici e di tempo) – a differenza di altri ricercatori (Saitta 2006) – di condurre dei training di osservazione partecipante in mezzo alla popolazione immigrata e alla popolazione locale, abbiamo scelto un percorso empirico più facile, raccogliendo una serie di testimonianze e di racconti a schema libero di alcuni testimoni privilegiati, come imprenditori, sindacalisti, mediatori culturali, liberi professionisti e amministratori pubblici, quasi tutti di cittadinanza italiana. Dai risultati di questa parte del lavoro – che, a nostro giudizio, si è rivelato utile ad aprire una finestra di osservazione sullo stato dei rapporti di convivenza tra popolazione immigrata e popolazione autoctona (si veda Anastasi 2005), è emersa in noi l'esigenza di costituire dei focus group, o tavoli deliberativi, composti da un campione di cittadini locali impegnati nelle professioni e nei servizi ad alta frequenza popolare (come la scuola e i servizi sanitari) per approfondire i temi maggiormente ricorrenti nel corso delle precedenti interviste. Nell'attuazione di questo lavoro siamo stati confortati anche dalle indicazioni di esperti di questa tecnica d'indagine, secondo cui i focus group si prestano, tra gli altri scopi, a realizzare degli approfondimenti sui temi affrontati in precedenti interviste “per porre a confronto i differenti punti di vista emersi nelle interviste, chiedendo alle persone precedentemente intervistate, o ad altre con le stesse caratteristiche, di discutere in gruppo, usando magari, come punto di partenza, affermazioni tratte dalle trascrizioni delle interviste” (Corrao 2000, p. 45).

E' opportuno precisare, a questo punto, che l'esigenza di insistere sui temi delle interviste, anche nella seconda fase della ricerca, è scaturita sostanzialmente dalla registrazione di opinioni radicali in tema di differenze culturali e di rapporti sociali tra la comunità magrebina e le comunità siciliane, che abbiamo ritenuto necessario sottoporre a ulteriore verifica empirica; anche perchè tali conflitti interculturali si manifestavano in contesti sociali che non ci sembra esagerato definire come avamposti o frontiere di presenza straniera, per almeno due motivi. In primo luogo perchè il ruolo degli immigrati è senza dubbio strutturale nel contesto socio-economico locale e, in secondo luogo, in quanto da oltre trent'anni (a Mazara da circa quarant'anni) la stessa comunità straniera vanta un tasso di presenza sulla popolazione residente (di circa il 5% a Mazara e di più del 10% a Santa Croce Camerina) difficilmente riscontrabile anche in molti Comuni del centro-nord del paese, in cui la presenza immigrata nel suo complesso è incomparabilmente più elevata. E' in questi contesti che

durante la nostra permanenza sul campo abbiamo potuto riscontrare l'esistenza di una sorta di modello ragusano di relazioni tra popolazione indigena e comunità tunisina, ispirato a una sostanziale doppiezza: di radicale distanza, se non di repulsione, nei confronti dello stile di vita e dei costumi, da una parte, e di tolleranza verso il ruolo economico-sociale degli immigrati, dall'altra. Tale modello può essere tradotto e formalizzato in termini relazionali adottando due categorie analitiche, entrambe plausibili, ossia o mediante la formula radicale di "razzismo democratico" (Palidda 2009) oppure mediante la formula più indulgente di "inclusione subordinata" (Cotesta 2001). La prima categoria interpretativa mette l'accento sulla criminalizzazione (o vittimizzazione) dei migranti da parte di certi attori sociali e politici autoctoni in quanto soggetti diversi, esasperando artatamente i sentimenti di minaccia e di paura della popolazione (Palidda 2009, 14); mediante la categoria interpretativa di "inclusione subordinata, il sociologo Vittorio Cotesta, a sua volta, vuole mettere in risalto una "strategia mista ispirata al principio dell'indifferenza morale e dell'opportunismo pragmatico" (Cotesta 2001, 324). D'altra parte, è interessante notare come in questi frangenti anche i migranti cercano di elaborare delle risposte, costituite spesso da atteggiamenti selettivi e, in certo senso, opportunistici, autoconfinandosi nella categoria di produttori di reddito, per difendersi dalla xenofobia e dal razzismo.

Ritornando alla iniziativa di formare dei tavoli deliberativi, il nostro programma di lavoro prevedeva il reclutamento di una cinquantina di abitanti dei Comuni di Vittoria e di Mazara, scelti tra la popolazione maschile e femminile adulta di diverse classi d'età e di livello di istruzione e inserimento professionale non troppo disomogenei, informati e interessati al tema dei rapporti interculturali. Tuttavia, come spesso si verifica in questo tipo di indagine, alcuni dei circa quaranta soggetti che si erano dichiarati disponibili a partecipare ai tavoli hanno disertato l'appuntamento per i motivi più diversi. Alla fine i tavoli sono stati formati da 17 persone a Vittoria e da 11 a Mazara del Vallo, divisi in gruppi di discussione, come mostra la tabella seguente.

I quattro tavoli di discussione sono stati effettivamente costituiti nel mese di settembre e nel mese di ottobre 2004, i primi due presso un centro di prima accoglienza e ospitalità per immigrati messo a disposizione da una parrocchia di Vittoria e gli altri due presso un centro permanente per il sostegno scolastico e di adolescenti immigrati e per l'aiuto alla cooperazione tra famiglie immigrate e istituzioni scolastiche istituito dalla Caritas di Mazara. Per iniziare la discussione si è chiesto ai partecipanti ai focus group di dipingere con parole semplici e immediate l'immagine che ciascuno si era costruita sulla presenza degli immigrati magrebini nell'ambito della comunità locale. Dopo questo primo scambio di opinioni che è stato utile per studiarsi reciprocamente e per socializzare, i partecipanti a ciascun tavolo hanno dibattuto approfonditamente per circa un'ora sulle seguenti opinioni raccolte durante le precedenti interviste effettuate negli stessi posti (e come tali presentate ai tavoli di discussione):

a) i magrebini residenti nella vostra terra assumono spesso sostanze alcoliche, per gustare fino in fondo la libertà personale che manca nel loro paese?;

b) I magrebini che abitano in case prese in affitto nei comuni della vostra provincia sono o no capaci di mantenerli puliti e ordinati e di rispettare la destinazione d'uso dei diversi ambienti della casa?;

c) I magrebini in genere sono o no abituati a curare l'igiene personale?.

Molto schematicamente, i quesiti proposti ai discussant in modo diretto - quasi provocatoriamente -, nelle nostre intenzioni miravano a un duplice scopo: tentare di fare emergere all'inizio della discussione le cause delle barriere create da differenti stili di vita tra gruppi stranieri e popolazione d'accoglienza (anche quando i suddetti contrasti non sfociano in conflitti aperti nell'ambito del mercato del lavoro); e, al contempo, raccogliere degli elementi di comprensione del perché diversi stili di vita e diverse norme morali debbano (necessariamente?) impedire di realizzare scambi di amicizia, relazioni affettive, condivisioni di obiettivi e preferenze di reciproco interesse.

Cercando di evitare di tradire il significato e la dinamica corale delle argomentazioni sviluppate dai partecipanti ai focus group, proveremo a fare emergere le trame argomentative più significative e controverse sviluppate nelle arene discorsive instaurate a Vittoria e a Mazara del Vallo. Vale la pena di puntualizzare, innanzitutto, che la forma diretta e senza giri di parole con cui sono stati formulati i quesiti al centro dei focus non ha sorpreso più di tanto i nostri interlocutori; i quali, direi, senza imbarazzo entravano nel merito dei problemi, facendo registrare differenze interpretative, distinguo e, in qualche caso rifiuto oppure bisogno di attenuare la drasticità del modo in cui erano stati posti i quesiti. Nei termini in cui l'abbiamo riproposta, l'opinione sullo stile di vita dei migranti è stata generalmente rigettata dai discussant, o in quanto espressione di pregiudizio e di razzismo o perché ritenuta frutto di ignoranza, che prescinde dalle condizioni effettive di esistenza degli immigrati (le case date in affitto agli immigrati, ad esempio, sono case soltanto di nome), o perché, infine, tutte le volte che viene manifestata, dimostra di ignorare il valore aggiunto in termini economici (per alcuni anche di tipo culturale) garantito dagli immigrati alla società locale. In altri termini, gli opinion leaders che abbiamo radunato attorno allo stesso tavolo, hanno dissentito esplicitamente dalle interpretazioni che noi abbiamo formulato prima, considerandole non aderenti agli strati di opinione pubblica che essi rappresentavano. Ciò, però, non ha impedito ad alcuni di loro di sostenere che taluni eccessi comportamentali dei migranti e taluni inconvenienti riscontrabili nel modo di trattare le abitazioni, avrebbero potuto essere evitati se, insieme ai lavoratori (quasi tutti maschi e giovani in provincia di Ragusa), fossero state presenti anche le loro famiglie. E' stato fatto notare, a tal proposito, che la presenza delle famiglie a Mazara del Vallo riduce drasticamente gli

inconvenienti riscontrati a Ragusa. In particolare gli insegnanti e i medici di Mazara hanno messo in rilievo i comportamenti discreti e la cura della persona esibiti dai bambini a scuola e negli ambulatori.

Queste reazioni, a nostro avviso, si possono intendere anche come indirette ammissioni della presenza attiva in quei territori del germe malefico dell'intolleranza e della xenofobia. Senza con ciò volere sostenere che gli stili di vita delle due comunità a confronto debbano combaciare per evitare agli abitanti ragusani o mazaresi l'accusa di intolleranza e xenofobia. Certo è che reazioni insieme di rispetto e di rigetto nella popolazione locale sono innegabili e, forse, tutt'ora piuttosto diffusi se, come ci è capitato di sentire durante i focus group, per alcuni, certe controversie a causa dello stile di vita dei tunisini, sono imputabili alla mancanza di diritti soggettivi e all'esclusione dai diritti sociali, mentre per altri dipendono a volte dalla mancanza di volontà degli immigrati di integrarsi nella società siciliana.

E, a proposito di integrazione, come si è detto sopra, i tavoli hanno affrontato anche il tema dell'interazione e degli scambi sia a livello personale e affettivo sia a livello di valori ideali e norme morali e religiose tra italiani e immigrati nordafricani. Su questo secondo punto i partecipanti si sono divisi perfino sul concetto di tolleranza: riduttivo secondo le aspettative di alcuni, sufficiente e realistico in base alle valutazioni di altri. Quanto poi alle fedi religiose, con poche differenze tra Vittoria e Mazara, la preoccupazione (la "paura"?) per la forza di penetrazione dell'Islam in un paese a maggioranza cattolica è stata l'opinione nettamente dominante rispetto alle posizioni molto minoritarie di apertura incondizionata verso il dialogo con l'Islam. L'Islam, si è sostenuto, governa rigidamente tutti gli ambiti di vita ed è accettato da tutti gli arabi (o quasi) in maniera militante; ciò conferisce a tale religione un vantaggio in termini di proselitismo che il cattolicesimo più laico e secolarizzato non potrebbe colmare. In questo senso è stata rivendicata da diversi partecipanti l'esigenza di difendere e riaffermare l'identità e la cultura cristiana nel nostro paese, unitamente alla concezione del matrimonio e della famiglia italiana, ritenuti dalla maggioranza valori non negoziabili, escludendo di conseguenza la diffusione in Italia dei matrimoni misti tra cattolici e mussulmani. Su questi temi la discussione si è un po' arenata a causa della radicalizzazione dei punti di vista, impedendo ai tavoli di raggiungere delle posizioni condivise. Il dialogo e la cooperazione tra siciliani e arabi, tra cattolici e mussulmani, è naufragato in mezzo a dubbi e incertezze, paure e preoccupazioni per il futuro della convivenza multietnica e multiculturale in Sicilia<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Proprio a Mazara, in cui la tolleranza verso i magrebini non sembra messa in dubbio due giovani ricercatori hanno registrato la seguente opinione manifestata da un esponente politico locale: "qui in centro è possibile ora acquistare immobili da 150 milioni per 25 milioni. (...) Come politico avevo proposto che il Comune acquistasse gli immobili del centro, li restaurasse e li locasse, magari a turisti o a gente come voi o come me, che non gliene frega niente di abitare accanto al tunisino. Ormai i tunisini non solo vanno in affitto ma sempre più spesso tentano di comprare le case. Questi fanno un sacco di figli, nel giro di una, due generazioni si approprieranno della città, ci spazzeranno via. E' la maledizione di questo posto: chi arriva non se ne va più; nello stemma cittadino c'è una donna che

### **3. Esistono controversie intrattabili e/o poco strutturate in un contesto di pluralismo culturale generato da immigrazioni? Una discussione nelle scienze sociali**

La nostra esperienza empirica, troppo ridotta nello spazio e nel tempo per poterci permettere di fare delle generalizzazioni, ci può essere utile, tuttavia, a cercare di capire in che modo il paradigma democratico possa affrontare le dinamiche interattive e i potenziali conflitti suscitati dall'accesso sempre più disuguale alle risorse economico-sociali e alle chances di vita in contesti caratterizzati da pluralismo etnico, linguistico e culturale nell'era del capitalismo globale. Un problema che suscita controversie e instabilità nel processo di integrazione delle popolazioni straniere che incontrano le democrazie industrializzate, riguarda senza dubbio l'ammissione degli stranieri al godimento dei diritti fondamentali, ai quali hanno accesso automatico "i cittadini". Fatti e situazioni conosciuti in alcune comunità locali della Sicilia a composizione pluriethnica ci hanno mostrato il disagio prima delle vittime, i cittadini immigrati, e poi della popolazioni locali, incapaci di rimediare con le proprie forze alla totale carenza di politiche pubbliche inclusive, e creare, così, non tanto un clima positivo di scambi multiculturali, quanto piuttosto delle condizioni minime di civile convivenza.

E' nostra impressione, infatti, che la eventuale e discutibile intrattabilità di controversie tra persone di lingua, religione e stile di vita non possa essere affrontata e discussa a prescindere dalla disparità di godimento dei diritti fondamentali e indipendentemente dagli altissimi livelli di esclusione degli immigrati dall'accesso alle risorse umane e relazionali: l'uno e l'altro tipo di questione sono interdipendenti e studiate come tali. Tenteremo di chiarire questo punto facendo riferimento ad alcuni studi teorici che hanno come tema centrale i fondamenti normativi delle liberaldemocrazie o, se si vuole, in una dimensione geopolitica più ampia, delle poliarchie (Dahl 1981) e in rapporto alle modalità di accesso ai diritti di cittadinanza ai "non-cittadini" nella società postmoderna.

Iniziamo questa breve disamina con l'interrogativo che fa da apertura alle argomentazioni che sviluppa Jurgen Habermas in un suo testo molto noto, che ha come titolo *L'inclusione dell'altro* (1998): come si concilia il principio della sovranità popolare con i "diritti umani", la cui validità scavalca i confini delle comunità di lingue, religione e territori di appartenenza? In termini ancora più chiari, lo stesso quesito per il filosofo francofortese può essere posto nel modo seguente: perché l'Occidente ha istituito la categoria dei diritti dell'uomo (fondamentali e inalienabili in

---

allatta una serpe. La serpe è lo straniero che accogliamo. Questa diventerà una città araba. Le politiche pubbliche, [visto che] voi mi parlate di scuole miste, favoriscono ulteriormente questo processo. (...) Stiamo lasciando il centro nelle loro mani. Qui intorno alla casbah ci sono strade dove il mazaese non passa da dieci anni, qui dentro il sindaco non ci ha mai messo piede. ..." (Sbraccia e Saitta 2003, 20-21).

ogni latitudine), per poi doverli tradurre in norme di diritto positivo, per loro natura soggetti a mutamenti e revisioni?

Intanto, secondo Habermas, il percorso di approfondimento del tema in questione non può non partire dalla constatazione del fatto che la teoria politica dell'Occidente laico e moderno non è riuscita a bilanciare in una formulazione adeguata il rapporto dialettico tra sovranità popolare e diritti umani, la libertà degli antichi rispetto alla libertà dei moderni. E così, la corrente repubblicana della teoria democratica ha privilegiato l'autonomia pubblica dei cittadini consociati alle libertà individuali pre-politiche, mentre il liberalismo risalente a Locke ha sempre postulato una priorità dei diritti dell'uomo sulla sovranità popolare: "nel primo caso i diritti umani traevano la loro legittimità dall'autodeterminazione sovrana di una comunità politica, nel secondo caso i diritti umani andavano a formare delle barriere contro la tirannide della maggioranza e contro l'intromissione dello stato nella sfera inviolabile delle libertà soggettive" (Habermas 1998, p.219). Per uscire da tale dilemma, secondo Habermas, conviene sciogliere prioritariamente il dubbio su "quali diritti fondamentali debbono reciprocamente riconoscersi cittadini liberi e uguali, che vogliono legittimamente regolare la loro convivenza con strumenti di diritto positivo?" (*ibidem*). Si tratterebbe, in sostanza, di riuscire a fondare l'esercizio della sovranità nell'ambito di una comunità di consociati [non, quindi, di sole persone con gli stessi legami etnici] sulla creazione di un sistema condiviso di diritti, ottenuto non mediante negoziati sulla base di interessi specifici, bensì mediante la partecipazione duratura a discorsi razionali. Il che vuol dire che, se il negoziato da una parte e l'interazione discorsiva dall'altra costruiscono la loro efficacia su un uso discorsivo della ragione, allora la legittimità del procedimento democratico (giuridicamente fondata) si baserà in ultima analisi su un assetto comunicativo.

" Il richiesto nesso interno – afferma Habermas – tra diritti umani e sovranità popolare consiste dunque nel fatto che i diritti umani istituzionalizzano i presupposti comunicativi indispensabili a una ragionevole formazione della volontà politica" (*ibidem*, p. 220). In quanto tali i diritti umani fungono da fondamenta e non si sovrappongono alle regole di autonomia e libertà che si sono dati i consociati giuridici né tanto meno possono fare da barriera alle prevaricazioni e alla priorità della comunità sull'individuo. In buona sostanza, per Habermas, i diritti liberali (della persona) e i diritti politici sono indisgiungibili e debbono essere affermati congiuntamente.

Tutto ciò è corretto e plausibile in via di principio, tuttavia, nella prassi concreta degli Stati, validità, contenuto e ruolo dei diritti umani continuano a essere messi in discussione a Oriente come a Occidente<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> A questo riguardo mi sembra coerente con il pensiero habermasiano l'osservazione di Luigi Ferrajoli (1994, pp.275-276), il quale fa notare che nella società attuale, a fronte di una notevole inflazione di diritti identificati con qualsiasi aspettativa di tutela (ambiente, pace, qualità della vita, servizi efficienti, ecc) e privi di stipulazione alcuna sul piano del diritto positivo, si assiste alla negazione del rispetto dei diritti qualificati come tali dalle

Come conciliare, allora, la validità universale dei diritti umani con le condizioni, potremmo dire, spazio-temporali della loro attuazione? Come promuovere una diffusione interculturale non utopica dei diritti umani? Ponendomi dalla parte di un difensore occidentale del discorso interculturale dei diritti umani, afferma Habermas, “vorrei partire dall’ipotesi che l’iniziativa storica di enunciare i diritti universali dell’uomo non si giustifichi attraverso la specificità culturale e contestuale dell’Occidente, quanto piuttosto attraverso l’esigenza oggettiva di reagire a sfide specifiche di una modernità sociale che si è nel frattempo globalmente diffusa” (Ibidem, 224). Tale condizione di partenza, quale che sia la percezione del suo significato culturale e dei suoi effetti morali, non è più nella disponibilità di alcuno per essere ripensata e trasformata; essa costituisce ormai un dato di fatto storico; ciò che si può fare, invece, è di scoprire una base linguistico-intepretativa comune: “si tratta di trovare un’interpretazione dei diritti umani che sappia rendere conto del mondo moderno *anche nella prospettiva delle altre culture*” (ibidem), nella consapevolezza che il lato controverso della teoria dei diritti umani riguarda il loro carattere individualistico e secolarizzato, corrispondente alla maniera occidentale di costruire la legittimazione politica.

Se si concorda su queste premesse di metodo, se, cioè, si suppone che dei cittadini liberi e uguali possano riflettere insieme su come regolare la loro convivenza con strumenti del diritto positivo, allora, a giudizio di Habermas, l’ipotesi della declinazione in termini interculturali dei diritti umani può essere affrontata realisticamente, sotto tre profili diversi. Occorre, innanzitutto, essere consapevoli, che il modello occidentale di regolazione democratica del riconoscimento dei diritti fondamentali è prioritariamente interindividuale; ossia, esso attiene alle relazioni orizzontali tra cittadini e soltanto in un secondo momento introduce il rapporto tra i cittadini e una regolazione statale, funzionalmente necessaria. Sotto questo profilo, non c’è nessuna urgenza di affrontare il problema che “ossessiona i liberali”, di dover vigilare sul potenziale autoritarismo dello stato nella costruzione della comunità politica. Questo problema, che certamente è parte della tradizione del pensiero liberale europeo, se si concorda con la precedente priorità, può essere collocato in secondo piano.

In secondo luogo, il fatto che l’ipotesi precedente - in virtù della quale dei cittadini di diversa estrazione culturale riflettano su come regolare la loro convivenza quotidiana, mediante l’autoriconoscimento dei diritti fondamentali - dia per scontata l’esistenza di un medium a carattere costrittivo come il diritto positivo occidentale, non equivale alla costruzione giuridicamente fondata di una convivenza (di una comunità politica) come nelle società complesse della modernità; poiché in quella ipotesi il ricorso al diritto positivo costituisce un semplice artificio tecnico-funzionale che non intacca la facoltà di cittadini liberi di associarsi per creare una forma di

---

leggi positive (diritto al lavoro, diritto alla salute, diritto all’istruzione) o addirittura tutelati dalla costituzione.

solidarietà civica tra persone (culturalmente) estranee, che vogliono continuare a mantenersi tali.

Infine, secondo il filosofo francofortese, bisogna evitare di assumere il catalogo dei diritti fondamentali come fossero datità morali *preesistenti* (che presuppongono, cioè, culture, valori, tradizioni e volontà politiche). Se, viceversa, si concepiscono i diritti umani fondamentali come dei costrutti di natura giuridica che impegnano da subito politicamente i consociati, essi fin dal loro cocepimento concettuale si palesano come diritti soggettivi che mirano a essere positivizzati dai corpi legislativi.

In conclusione, le precedenti considerazioni – a parere di Habermas – “non modificano affatto né il taglio *individualistico* né il fondamento *secolarizzato* degli ordinamenti moderni basati sui diritti umani (...). Tuttavia, esse gettano una luce diversa sulla critica che contro questi due aspetti è stata avanzata nel discorso interculturale sui diritti umani” (*ibidem*, 225).

Prendiamo ad esempio le critiche rivolte al modello occidentale individualistico dai paesi in via di sviluppo (asiatici o anche africani), i quali sulla base dei valori indigeni della loro cultura muovono le seguenti critiche: a) non è vero che i diritti hanno la priorità sui doveri; b) i diritti umani debbono integrarsi all'interno di una gerarchia comunitaria di diritti; c) il taglio individualistico dei diritti ha effetti negativi sulla coesione sociale. Le prime due critiche non tengono conto delle sfide che la dimensione e la complessità globale della società e dell'economia rivolge anche ai paesi in via di sviluppo: la crescita del mercato capitalistico (a cui sono interessati i paesi in transizione dell'estremo Oriente) non può prescindere dal dare spazio all'iniziativa e ai diritti individuali. La terza critica, invece, secondo Habermas, ha un suo peso soprattutto sul piano dei principi, se si considera la tendenza iperliberista dei diritti individuali oggi imperante in Occidente e in tutto il mondo. “Questo individualismo possessivo – afferma Habermas – dimentica che ogni pretesa giuridica individualmente azionabile può soltanto derivare da norme che siano state, *in precedenza e intersoggettivamente*, riconosciute dalla comunità giuridica” (*ibidem* p.228). Perciò, secondo il filosofo tedesco, la concezione dei diritti umani deve liberarsi dalla zavorra metafisica di una concezione aprioristica dell'individuo, vale a dire di una concezione che vede l'individuo entrare nel mondo come “una datità” fornita di diritti innati che prescindono da qualsiasi socializzazione. In altri termini, la disputa tra individualisti e collettivisti si svuota automaticamente non appena i concetti giuridici accolgano al loro interno l'unità ancipite dei processi di individuazione e socializzazione: l'integrità della singola persona è tutelabile solo a patto che venga contemporaneamente garantito l'accesso a quelle relazioni interpersonali, a quelle tradizioni culturali che sono necessarie per conservare la propria identità personale.

C'è da dire che quest'ultimo elemento dimostrativo costituisce ormai un patrimonio stabile della letteratura politologica che va sotto il titolo di “paradigma dell'identità” (Belligni 2003), come risposta critica alla teoria

della scelta razionale e in particolare alla teoria del *free-rider* di Olson, che ha in A. Pizzorno (1993) un dei suoi più autorevoli esponenti. Un individualismo beninteso, conclude Habermas, sarebbe incompleto senza l'aggiunta di una componente di "comunitarismo" (*ibidem*, p. 229).

La concezione dei diritti umani è stata criticata anche a causa della secolarizzazione di un dominio politico, slegato dalle immagini religiose e cosmologiche del mondo. Islamismo, cristianesimo e ebraismo intesi in senso fondamentalistico si basano su una pretesa di verità assoluta, persino nel senso che essa merita di essere imposta con i mezzi della violenza politica. L'essenza della controversia non concerne ovviamente la rilevanza attribuita alla religione dalle diverse culture. Come in Europa la concezione dei diritti umani è stata una risposta al superamento degli effetti politici delle guerre di religione, allo stesso modo oggi lo stesso problema investe altre culture. Nell'attuale società mondiale in cui gli attori – a prescindere dalla loro appartenenza culturale – devono mettersi d'accordo sulle norme di convivenza, i conflitti culturali sono fisiologici, in quanto nessuna società si può schermare contro gli influssi esterni. Un processo di autoriflessione sulle dimensioni interculturali del mondo è inevitabile in tutte le aree del mondo, come si è verificato per il cristianesimo europeo all'epoca della scissione con la Riforma protestante. E' un processo di autocomprensione etica del mondo e del sé che lascia spazio ai dissensi ragionevolmente prevedibili con altre convinzioni religiose, con le quali è possibile una intesa sulle regole della coesistenza giuridicamente equiparata (*ibidem*, p. 231).

Queste riflessioni sui diritti umani servono a indicare una ipotesi di legittimazione alle sfide che investono la cultura occidentale. Ciò non significa che la soluzione trovata dall'Occidente sia l'unica o addirittura la sola. Poiché, come sottolinea infine Habermas, "già la riflessione ermeneutica sulla 'situazione di partenza', da cui muove un discorso sui diritti umani tra persone di diversa estrazione culturale, mette in luce i contenuti normativi che sono impliciti nelle tacite presupposizioni di qualsiasi discorso mirante all'intesa" (*ibidem* p. 232).

In termini più tecnico giuridici ma convergenti con la dimostrazione habermasiana, affronta la questione relativa alla ricerca dei criteri di validità interculturale dei diritti umani il filosofo del diritto Luigi Ferrajoli (1994). Egli muove da una critica piuttosto radicale alla notissima teoria sociologica dei diritti di T. Marshall, per dimostrare l'incongruità giuridica dell'associazione di tutti e tre i tipi di diritti fondamentali individuati da Marshall allo status di cittadinanza. Tradizionalmente come diritti di cittadinanza sono stati intesi i diritti politici mentre i diritti civili sono stati sempre imputati allo status di persona. Marshall ha confuso ciò che il diritto positivo nettamente distingue, i diritti dell'uomo dai diritti del cittadino, mettendo così nella stessa categoria analitica le libertà degli antichi (diritti comunitari) e le libertà dei moderni (diritti individuali di tutte le persone in quanto tali). A questa prima semplificazione, poi, Marshall unisce una seconda e più grave semplificazione, quella di accorpate in una unica categoria di diritti, i diritti civili, tre classi distinte e profondamente diverse

di diritti: i diritti di libertà (personale, di parola, di stampa, di pensiero), i diritti all'autonomia privata (diritto a concludere contratti, di agire in giudizio) e il diritto di proprietà i quali dal punto di vista della struttura interna presentano differenze sostanziali. Per Ferrajoli, i diritti fondamentali, ai fini della loro classificazione debbono essere considerati in base a due distinti profili. Essi vanno classificati o in base alla struttura interna e in questo caso i diritti fondamentali sono composti di quattro categorie: i diritti civili, i diritti politici, i diritti di libertà e i diritti sociali: la prima coppia di diritti forma la classe dei diritti-potere o dei diritti di autonomia, la seconda coppia forma la classe dei diritti-aspettativa (positivi e negativi); oppure in base alla titolarità e in questo caso i diritti si distinguono in diritti dell'uomo e diritti di cittadinanza in base disciplina operata dal diritto positivo. Questo secondo tipo di classificazione è formalmente e politicamente più importante in quanto svela il modo in cui il diritto positivo (la costituzione e le leggi) delle democrazie trattano la titolarità e i sistemi di garanzia dei diritti dell'uomo e del cittadino. In genere i diritti politici sono diritti di cittadinanza, mentre i diritti civili sono diritti della persona, ma nulla vieta, osserva Ferrajoli, che un ordinamento estenda il diritto di voto a non cittadini o che restringa in tutto o in parte il godimento di diritti civili ai soli cittadini. I diritti di libertà sono quasi tutti attribuiti alla persona. Ma esistono due categorie di diritti di libertà (trascurati dalla tipologia marshalliana), cioè a dire il diritto di residenza e quello di circolazione nel territorio dello stato, che sono immancabilmente riservati ai cittadini (vedi art. 16 della Costituzione italiana). Quanto ai diritti sociali essi possono essere, e di solito lo sono, in parte della persona e in parte del cittadino. "Nel nostro ordinamento, per esempio, sono della persona, anche se di fatto compromessi dal diritto di cittadinanza, i diritti alla salute (art. 32 Cost.), all'istruzione (art. 34 Cost.) e all'equa retribuzione (art. 36 Cost.); mentre sono di cittadinanza il diritto al lavoro (art.4 Cost.) e quello alla sussistenza e assistenza sociale (art. 38 Cost.)" (Ferraioli 1994, p. 274). I problemi di rilievo teorico e politico-sostanziale che denuncia la situazione dei diritti fondamentali negli ordinamenti democratici sono per Ferrajoli di due tipi. Uno riguarda la loro garanzia costituzionale, il fatto cioè di assicurare una rigidità giuridica ai diritti fondamentali, mettendoli al riparo dall'intervento della legge ordinaria e sottoponendo le leggi ordinarie al controllo di legittimità costituzionale. Secondo l'autore la garanzia costituzionale dei diritti sanciti nella Costituzione risiede nella loro inviolabilità da parte delle leggi e nella sottoposizione a essi del legislatore, in base a una scelta del costituzionalismo moderno che ha completato il disegno dello stato di diritto che vuole i poteri dello stato, compreso quello legislativo, sottoposti a norme non soltanto formali (procedurali) ma anche sostanziali (quali i principi e diritti fondamentali). Soltanto in questo modo si può evitare la tendenza alla revisione (in senso limitativo) dei principi che tutelano i diritti fondamentali, oggi ulteriormente indeboliti dalla crisi di sovranità degli stati e dall'alterazione del sistema delle fonti attraverso il trasferimento presso sedi sopranazionali dei luoghi di decisioni riguardanti le politiche sociali.

Questa circostanza, in carenza di un costituzionalismo di diritto internazionale, secondo Ferrajoli, “sta mettendo in crisi la tradizionale gerarchia delle fonti” (*ibidem*, p.286).

L'altro nodo, concernente le garanzie costituzionali dei diritti fondamentali, è quello relativo alla antinomia tra diritti della persona e diritti del cittadino e alla tendenza all'appiattimento dei diritti della persona sui diritti del cittadino. Se, osserva Ferrajoli, è stata compiuta dalla rivoluzione francese e dall'illuminismo un'operazione ideologica associando alla persona tutti i diritti fondamentali ad eccezione dei diritti politici “non possiamo noi oggi compiere l'operazione – e cioè appiattare i diritti dell'uomo su quelli del cittadino – e insieme pretendere ancora di fondare sulla cittadinanza la lotta per i diritti e la democrazia in senso universale. “Nella crisi degli stati e delle comunità nazionali che caratterizza questa fine secolo – scriveva Ferrajoli – con i fenomeni connessi delle immigrazioni di massa, dei conflitti etnici e del divario crescente tra Nord e Sud, dobbiamo infatti riconoscere che la cittadinanza non è più, come all'origine dello stato Moderno, un fattore di inclusione e di uguaglianza” (*ibidem* p. 288). Viceversa la cittadinanza rappresenta un privilegio di status, l'ultimo fattore di esclusione e di discriminazione dei paesi ricchi verso quelli poveri che contraddice con la dichiarazione degli stessi diritti, dalla Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo del 1948, diventa parte del diritto internazionale recepito dagli stati aderenti. Occorre disancorare i diritti umani dall'appartenenza nazionale, riconoscendo il loro carattere sovra-statale, “nel duplice senso delle loro due garanzie, costituzionale e internazionale – e quindi tutelarli non solo dentro ma anche fuori e contro gli Stati” (*ibidem* p.289). A questo proposito, è vero che il problema della povertà dei paesi arretrati del Sud del mondo non si risolve aprendo le frontiere, ma è altrettanto certo che l'Occidente non affronterà mai seriamente questi problemi se non li sentirà come propri, e ciò non accadrà fin tanto che l'occidente non si sentirà sfidato dalla pressione demografica delle popolazioni dei paesi poveri.

Qui si innesta l'annoso problema dei diritti di migrazione e di circolazione da parte degli immigrati stranieri e della sua conciliazione con il rispetto dell'integrità delle comunità dei cittadini degli Stati, mete di arrivo. Tali diritti, secondo Ferrajoli, furono affermati dagli europei all'inizio dell'era coloniale, quando partirono per la scoperta del nuovo mondo e furono rivendicati contro gli *indios*, quando, cioè, era impensabile che questi popoli potessero spostarsi dalla loro terra per venire in Occidente. Oggi la situazione è rovesciata e l'universalità e reciprocità dei diritti viene negata; gli stessi diritti sono tramutati in diritti di cittadinanza esclusivi e privilegiati non appena si è trattato di prenderli sul serio e di pagarne il costo. I tentativi di conciliare le aspettative di integrità delle comunità indigene con la pressione verso l'allargamento della cittadinanza e la promozione dei diritti umani a livello universale poggiano su un ventaglio differenziato di prospettive teoriche e di prospettive pragmatiche.

Secondo alcuni, infatti, la strada realisticamente percorribile può essere quella dell'allargamento del *demos* a tutte le entità etniche presenti sul territorio stipulando un patto di cittadinanza basato su un minimo comune denominatore, sostanzialmente costituito dai tradizionali diritti di libertà degli individui (Zolo 1994); detto diversamente, quest'approccio inclusivo può essere attuato concretamente attraverso "un'attenta opera di mediazione in sede legislativa ed un'attività giurisdizionale capace di intendere il diritto come mediazione in atto, allo scopo ultimo di definire le relazioni multietiche a partire dalla garanzia dell'uguale dignità degli uomini" (Scerbo 2005, p. 75). Queste posizioni non negano il rapporto dialettico tra le esigenze di autoriconoscimento degli individui nella propria comunità di discendenza e i diritti soggettivi individuali da far valere di fronte alla stessa comunità di appartenenza.

Piuttosto, esse richiamano alla opportunità di affidare al medium del discorso pubblico le richieste di riconoscimento multiculturale, che si configurino al tempo stesso come realizzazione dei diritti culturali e come processi di risignificazione dei contenuti delle stesse pratiche multiculturali. In questo senso, le "iterazioni democratiche", come argomenta Seyla Benhabib (2006), quali "complessi processi pubblici di argomentazione, deliberazione e scambio", permettono di individuare un possibile punto di equilibrio tra i principi universalistici del diritto e le rivendicazioni particolaristiche temperate dalla regola della "giusta appartenenza" (perché commisurata ad una definizione non egoistica delle regole di accesso alla cittadinanza) alla comunità politica.

## Bibliografia

Anastasi A. (2005), *Democrazia deliberativa e controversie etniche. Una ricerca sulle migrazioni Internazionali in Sicilia*, in Id., *Immigrazioni internazionali e democrazia partecipativa. Interazione, tolleranza e reciprocità*, Soveria Mannelli, Rubbettino.

Arena G. (2010), *Valore e condizioni della democrazia partecipativa*, in U. Allegretti (a cura di), *Democrazia partecipativa*, Firenze, Firenze University Press, pp.85-88.

Attinà F. (2003), *Il sistema politico globale*, Roma-Bari, Laterza.

Bauman Z. (2002), *Modernità liquida*, Roma-Bari, Laterza.

Belligni S. (2003), *Cinque idee di politica*, Bologna, Il Mulino.

Benhabib S. (2006), *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini*, Milano, Cortina.

Bobbio L. (2002), *Le arene deliberative*, in «Rivista italiana di politiche pubbliche», 3, pp. 5-29.

Bobbio L. (2003), *L'Italia dissociata. Decisionismo maggioritario e concertazione*, in «Il Mulino», 6, pp. 1019- 1029.

Corrao S. (2000), *Il focus group*, Milano, FrancoAngeli.

- Cotesta V. (2001), *Sociologia dei conflitti etnici*, Roma-Bari, Laterza.
- Dahl R. (1981), *Poliarchia*, Milano, FrancoAngeli.
- De Lucas J. (2004), *Globalizzazione e immigrazione. L'immigrazione come «Res politica»: Diritti, Cittadinanza, Sovranità*, in «Teoria politica», n.1, 2004, 13-42.
- Dewey J. (1971), *Comunità e potere*, Firenze, La Nuova Italia.
- Ferrajoli L. (1994), *Dai diritti del cittadino ai diritti della persona*, in D. Zolo (a cura di), *La cittadinanza. Appartenenza, identità, diritti*, Bari, Laterza, pp. 263-292.
- Gangemi G. (2009), *Le varie forme della partecipazione (parte I)*, in «Foedus», 25, pp.102- 126).
- Habermas J. (1998), *L'inclusione dell'altro*, Milano, Feltrinelli.
- Habermas J. (2002), *Lotta di riconoscimento nello Stato democratico*, in J. Habermas e C. Taylor, *Multiculturalismo*, Milano, Feltrinelli.
- Hannachi K. (1998), *Gli immigrati tunisini a Mazara del Vallo*, CRESM, Gibellina.
- Huntington S. (1997), *La terza ondata*, Milano, FrancoAngeli.
- Lo Schiavo L. (2008), *Il mondo che abbiamo in comune*, Milano, FrancoAngeli.
- A. Mastropaolo (2001), *Democrazia, neodemocrazia, postdemocrazia: tre paradigmi a confronto*, in «Diritto pubblico comparato ed europeo», 4, pp.1612-1635.
- Palidda S. (2009), *Introduzione*, in S. Palidda (a cura di), *Razzismo democratico*, Milano, Agenzia X.
- Pellizzoni L. (2005), *Introduzione. Cosa significa deliberare? Promesse e problemi della Democrazia deliberativa*, in Id. (a cura di), *La deliberazione pubblica*, Roma, Meltemi editore.
- Pizzorno A. (1993), *Le radici della politica assoluta*, Milano, Feltrinelli.
- Saitta P. (2006), *Le economie del sospetto. Le comunità magrebine in centro e sud-Italia e gli Italiani*, Soveria Mannelli, Rubbettino.
- Sbraccia A. e Saitta P. (2003), *Lavoro, identità e segregazione dei Tunisini a Mazara del Vallo*, Roma, Occasional Paper.
- Scartezzini R. (2000), *Stati, nazioni, confini*, Roma, Carocci.
- Scerbo A. (2005), *Il ruolo della cittadinanza nel processo democratico di integrazione sociale*, in Anastasi A. (a cura di) (2005), *Immigrazioni internazionali e democrazia partecipativa. Interazione, tolleranza, reciprocità*, cit., pp.65-77.
- Zolo D. (1994), *La strategia della cittadinanza*, in D. Zolo (a cura di), *La cittadinanza. Appartenenza, identità, diritti*, Laterza, Roma-Bari, pp. 3-46.