



**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI GENOVA**

**SCUOLA DI SCIENZE UMANISTICHE**

**DIPARTIMENTO DI ANTICHITÀ, FILOSOFIA E STORIA**

Corso di Laurea Magistrale in metodologie filosofiche

Tesi di Laurea

La lotta all'oppressione tra emancipazione e riequilibrio

Relatore: Federico Zuolo

Correlatore: Corrado Fumagalli

Candidato: Matteo Romani

Anno Accademico 2022/2023

## Indice

Introduzione generale .....	3
CAPITOLO 1 - OPPRESSIONE .....	7
Introduzione .....	7
Definire l'oppressione.....	10
Oppressione e gruppi sociali .....	16
Razzismo e ideologia .....	26
Due strategie di lotta contro l'oppressione.....	34
CAPITOLO 2 - DISCRIMINAZIONE .....	38
Introduzione .....	38
Discriminazione: alcune premesse.....	40
Cosa rende la discriminazione ingiusta? Approccio fondato sul danno e analisi volizionale .....	43
Giustificazione e status quo .....	53
Discriminazione e gruppi sociali.....	60
Oppressione e discriminazione a confronto .....	70
CAPITOLO 3 – AFFIRMATIVE ACTION .....	73
Introduzione .....	73
Contesto storico .....	75
Verso una definizione di affirmative action.....	77
Compensazione e Anti-discriminazione .....	83
Diversità e Integrazione .....	94
Integrazione, emancipazione e uguaglianza.....	105
CONCLUSIONE.....	108
BIBLIOGRAFIA.....	110
SITOGRAFIA .....	113

## Introduzione generale

La discussione che intendo sviluppare parte dal presupposto che in ogni società, in circostanze non ideali, sono presenti delle disuguaglianze. Coloro che fanno parte di una comunità, che siano i cittadini di uno stato, gli abitanti di un impero o i membri di una tribù, sono in qualche modo classificati, divisi a seconda di ruoli, status e gerarchie, che si differenziano per responsabilità, potere decisionale, benefici e opportunità. Queste divisioni, anche se tracciate su linee diverse, sono pervasive in ogni società, tanto da apparire in qualche modo inevitabili e necessarie.

Ma questa premessa si scontra con un altro presupposto largamente condiviso, almeno nelle società liberali e democratiche, cioè che l'uguaglianza sia un valore e un ideale da perseguire, o almeno a cui avvicinarsi il più possibile, da cui deriva che le disuguaglianze sono tendenzialmente ingiuste.

Il conflitto tra l'ideale dell'uguaglianza e la realtà delle disuguaglianze genera una situazione in cui da una parte è insoddisfacente elaborare un modello ideale di una società retta dall'uguaglianza assoluta che poi non si saprebbe come realizzare, e dall'altra è ancora più insoddisfacente assumere come date le disuguaglianze attuali senza sforzarsi di modificarle, condannando così la riflessione sulla giustizia ad accettare un punto di partenza già ingiusto.

La consapevolezza di questo conflitto porta a scegliere una terza opzione a metà strada tra i due estremi inaccettabili: non bisogna elaborare un modello di società fondata su una perfetta uguaglianza e nemmeno rinunciare a questo ideale, ma cercare di comprendere quali forme di disuguaglianza sono ingiuste, inaccettabili ed evitabili, e capire perché sono inaccettabili e come potrebbero essere evitate. Infatti se è vero che le disuguaglianze sono presenti in qualunque società, è anche vero che si tratta sempre di disuguaglianze diverse, fondate sui più disparati criteri<sup>1</sup>. Questi criteri sono contingenti e possono essere criticati, superati e sostituiti da criteri migliori, più giusti e accettabili, e i sistemi costruiti su di essi possono diventare sempre meno gerarchici e arbitrari, sempre più simili a una diversificazione di ruoli e posizioni che presupponga però una base di partenza comune a tutti.

La divisione razziale, la nobiltà di sangue o il presunto riconoscimento divino di determinate caste sono tutti criteri di categorizzazione degli individui che in molte società sono stati superati e hanno perso tutta o quasi tutta la rilevanza che avevano. Altre distinzioni sociali

---

<sup>1</sup> <https://ourworldindata.org/income-inequality-since-1990>

come i ruoli di genere o le classi economiche possono apparire più diffuse ed è difficile trovare esempi di società che se li siano lasciate del tutto alle spalle, ma è innegabile comunque che queste disparità in alcuni contesti siano diventate molto meno nette e che possano diventare progressivamente sempre meno influenti<sup>2</sup>.

Queste gerarchie basate su categorizzazioni arbitrarie e prive di fondamento, queste dinamiche che creano gruppi di esclusi ed emarginati che non avrebbero nessun reale motivo per essere condannati all'esclusione e all'emarginazione, le intenderò come forme di oppressione che non devono essere sopportate ma superate, a cui non bisogna adattarsi ma ribellarsi. La necessità della lotta all'oppressione è il punto di partenza di questa tesi.

Da questo punto di partenza però si può proseguire lungo diverse vie, si può lottare contro l'oppressione attraverso diverse strategie, che implicano interpretazioni e presupposti di base non sempre condivisi. La differenza di strategia non deve essere sottovalutata assumendo che chiunque sia a favore della lotta all'oppressione sia fondamentalmente d'accordo, a volte la distanza può essere tale da costituire delle vie inconciliabili tra loro, e si può arrivare persino al punto in cui il sostenitore di una certa via per la lotta all'oppressione consideri i sostenitori di una seconda via come avversari più che come alleati.

Nella mia trattazione ho scelto di tenere conto di una separazione tra due di queste vie alternative, che secondo me rappresenta il bivio fondamentale della lotta all'oppressione. Una via è quella che mette in questione le divisioni sociali su cui è fondata l'oppressione e punta a garantire agli oppressi gli stessi diritti e opportunità che hanno gli altri, quindi la stessa condizione sociale di partenza. Indicherò questa via come "strategia dell'emancipazione", perché come argomenterò si tratta di emancipare le persone dalla loro condizione di oppressi, liberarli dalla categorizzazione sociale a cui sono sottoposti. L'altra via invece consiste nell'assumere come date queste categorizzazioni e divisioni, ma cercare di reinterpretarle e di sfruttarle contro il processo oppressivo: ad esempio un approccio di questo tipo nei confronti del problema del razzismo consisterebbe non nel criticare il fatto che vi sia una divisione sociale in base alla razza, ma nel rivendicare l'appartenenza a gruppi razziali oppressi come qualcosa di positivo, ribaltando l'ideologia razzista, e usare questa appartenenza come un criterio per favorire, in contrasto con la logica oppressiva che lo usa per sfavorire. Perciò si tratta di distribuire vantaggi là dove ci sono degli svantaggi, per questo la chiamerò strategia del riequilibrio. Anche se bisogna riconoscere che questa via ha dei punti a suo favore, e il riequilibrio di per sé non è un obiettivo da condannare, la conclusione che cercherò di

---

<sup>2</sup> <https://ourworldindata.org/grapher/womens-economic-opportunity-2012-index>

argomentare nel corso della mia analisi è che non è questa la strategia preferibile, perché, pur opponendosi ai fenomeni di oppressione, ne condivide i presupposti, mantenendo le divisioni sociali che stanno alla base di questi processi, in questo modo allontana la possibilità di una risoluzione definitiva. L'emancipazione è invece l'unico autentico superamento dell'oppressione, ed è ciò che è accaduto nei casi di sistemi di gerarchie e divisioni sociali non più rilevanti a cui accennavo prima. I casi in cui certi tipi di oppressione sono stati superati, o comunque notevolmente ridimensionati, sono quelli in cui i criteri che stavano alla base della distinzione tra oppressi e dominanti, ad esempio l'appartenenza etnica o religiosa, sono diventati meno istituzionalizzati, meno sentiti e dove era possibile del tutto dimenticati. Le conquiste del femminismo in molte democrazie occidentali dipendono in larga parte dal diffondersi dell'idea che le donne abbiano le stesse capacità e potenzialità degli uomini e che la loro "natura" non le condanni a sottostare a ruoli stabiliti. Ovunque si sia fatto un passo avanti contro il razzismo, dalla fine dell'Apartheid in Sudafrica all'abolizione delle leggi di Jim Crow, si è dovuto realizzare che la distinzione razziale fosse meno rilevante e meno reale di quanto si credesse. O ancora, il fatto che oggi in Europa non ci siano persecuzioni religiose di protestanti nei confronti dei cattolici o viceversa, dipende soprattutto dal fatto che la differenza tra queste due tipologie di cristianesimo ha scarsissima rilevanza ed è poco sentita, se non a livello personale e puramente spirituale, mentre pochi secoli fa era all'origine di sanguinosi conflitti politici.

Questi esempi suggeriscono che le forme di oppressione, di persecuzione e dominazione ingiusta di un gruppo su un altro, si superano spesso criticando i fondamenti della separazione tra questi gruppi. Le differenze possono continuare a essere riconosciute, ma devono perdere la loro valenza sociale e politica, perché per andare avanti è necessario costruire una cornice comune di diritti e opportunità.

In ogni caso non svilupperò le mie argomentazioni non attraverso esempi storici di successo ma dal punto di vista dell'analisi concettuale.

Il primo capitolo è dedicato a definire il concetto di oppressione. Nella prima sezione stabilirò che si riferisce a dinamiche sociali in cui un gruppo è sistematicamente svantaggiato rispetto ad altri. Il gruppo sociale è quindi un elemento centrale nell'analisi dell'oppressione, per questo me ne occuperò nella seconda sezione, in cui argomenterò a favore della prospettiva che vede il gruppo oppresso come costruito dalle dinamiche oppressive stesse, e non come preesistente. Questo è uno dei fondamenti del bisogno di emancipazione, dato che mette in luce come la rilevanza sociale dei gruppi non sia né un dato di fatto immutabile né una conseguenza spontanea dell'identità degli oppressi stessi, ma il prodotto di un'ideologia.

Perciò la terza sezione sarà dedicata a una breve riflessione sulla critica all'ideologia. Infine nella quarta sezione approfondirò il confronto tra strategia del riequilibrio e dell'emancipazione.

Nel secondo capitolo sposterò l'attenzione sul concetto di discriminazione, che ritengo al tempo stesso distinto ma collegato a quello di oppressione. Nella prima sezione definirò la discriminazione come una forma di differenziazione ingiustificata, e nella seconda specificherò meglio questo punto chiarendo cosa si intende con giustificazione. Questo è rilevante per il dibattito sull'emancipazione, perché mostra come l'oppressione operi attraverso una differenziazione in cui gli individui sono trattati in modo diversificato in base ai gruppi in cui sono classificati, senza che ciò abbia un'adeguata giustificazione, e dunque l'oppressione opera per mezzo della discriminazione. La relazione tra oppressione e discriminazione verrà approfondita nella terza sezione, in cui argomenterò che la discriminazione è il corrispettivo sul piano individuale dell'oppressione, cioè è ciò che tendenzialmente subisce l'individuo appartenente a un gruppo oppresso, ma al tempo stesso è più ampia dell'oppressione perché comprende anche fenomeni che non sono così diffusi e sistematici. Nella quarta sezione concludo che sia l'idea di discriminazione che quella di oppressione sono strumenti concettuali indispensabili per una strategia dell'emancipazione, e concentrarsi su uno solo dei due punti di vista (soltanto a livello sistemico e di condizione del gruppo sociale o soltanto a livello di ingiustizia individuale) porterebbe ad avere una visione parziale, e quindi anche ad affrontare le ingiustizie in modo parziale (in particolare difendendo le vittime di ingiustizie solo se appartengono a gruppi sociali riconosciuti o concentrandosi solo sui torti subiti dalle singole persone ignorando le dinamiche sociali generali che li determinano).

Nel terzo capitolo infine presenterò un esempio di una tipologia di lotta all'oppressione, ovvero le pratiche che vengono definite “*affirmative action*”. Affronterò questo tema con l'intento di mostrare come i concetti che ho introdotto, e soprattutto la distinzione tra strategia dell'emancipazione e del riequilibrio, permettano di interpretare e valutare le diverse forme di *affirmative action* che possono essere proposte.

# CAPITOLO 1 - OPPRESSIONE

## Introduzione

L'obiettivo di questo primo capitolo è analizzare il concetto di oppressione, i cui elementi fondamentali sono il riferimento al gruppo sociale e la presenza di un'ingiustizia. Nella prima sezione difenderò il tentativo di formulare un concetto unico di oppressione, prendendo esempio da Ann Cudd<sup>3</sup>, e in contrasto con la concettualizzazione di Iris Marion Young<sup>4</sup> che invece fa prevalere la specificità delle forme di oppressione in base alle modalità in cui avviene (quelle che chiama “cinque facce dell’oppressione”) o al gruppo sociale colpito. Senza necessariamente rifiutare in modo categorico queste definizioni più specifiche, cercherò di argomentare che sono più utili a un attivismo a favore dei singoli gruppi che non all’elaborazione di una visione generale dell’oppressione, che è indispensabile per elaborare strategie comuni e ripetibili in diversi contesti.

Dunque assumerò come punto di partenza la definizione di oppressione di Cudd, soprattutto per quanto riguarda il suo carattere normativo, cioè il fatto che l’oppressione sia intesa come intrinsecamente ingiusta, e il suo carattere sociale, vale a dire il fatto che l’oppressione si riferisce a delle categorie di persone, e presuppone quindi che vi siano dei gruppi oppressi.

Nella seconda sezione approfondirò quest’ultimo punto cercando di capire cosa renda i gruppi oppressi dei gruppi “socialmente rilevanti”, cioè perché le divisioni o le gerarchie della società si delineano in base a certe categorizzazioni (come il genere, la razza, la nazionalità di origine). A questo proposito prenderò in considerazione diverse ipotesi: le divisioni dei gruppi possono essere determinate o in base a caratteristiche intrinseche ed essenziali che accomunano tutti i membri del gruppo (quindi differenze naturali o tratti visibili) oppure in base a caratteristiche che hanno un’origine culturale, presupponendo quindi che la divisione in gruppi sia costruita e non determinata a priori. Questa seconda opzione si distingue ulteriormente in due ipotesi: o la divisione in gruppi oppressi dipende dai tratti culturali propri dei membri del gruppo in questione, e quindi è espressione della loro identità specifica (la quale poi in un determinato contesto sociale diventa un’identità oppressa perché minoritaria e non accettata), oppure dipende da caratteristiche che vengono attribuite ai loro membri attraverso stereotipi, pregiudizi, generalizzazioni e stigmatizzazioni, perciò la rilevanza

---

<sup>3</sup> Cudd, A. E. (2006), *analyzing oppression*, oxford university press

<sup>4</sup> Young, I. M. (1990). *Five faces of oppression*. In *Justice and the politics of difference*, Princeton, NJ: Princeton University Press

sociale non deriva dall'identità dei gruppi oppressi ma è il prodotto dell'ideologia degli oppressori.

Tra queste ipotesi argomenterò a favore dell'ultima. Le differenze biologiche o fisiche tra i gruppi (ad esempio differenze sessuali o differenze tra diverse etnie) non risultano essere abbastanza rilevanti da determinare da sole una specifica condizione sociale, e anche se i membri dei gruppi oppressi possono rivendicare un'identità comune, non sempre questa è presente o è la causa della loro oppressione. Ciò che li categorizza in un gruppo oppresso non è la loro identità ma l'identità che viene loro attribuita dagli oppressori. È quindi l'ideologia degli oppressori a creare i gruppi oppressi.

Nella terza sezione svilupperò questa idea chiedendomi da cosa è costituita l'ideologia. Partendo dalle teorie sull'ideologia razzista, considererò diversi spunti: che il razzismo sia da individuare nella volontà e nella disposizione emotiva delle persone (Jorge L.A. Garcia<sup>5</sup>), che consista in credenze e *bias* impliciti diffusi (Tommie Shelby<sup>6</sup>) o che corrisponda a delle pratiche sociali (Sally Haslanger<sup>7</sup>). La mia conclusione è che questi tre elementi sono tutti componenti necessari di un'ideologia oppressiva, infatti fattori cognitivi ed emotivi non possono essere indipendenti, altrimenti si arriverebbe a situazioni paradossali o poco probabili: una credenza puramente cognitiva nell'inferiorità di una razza non ha significato se non è accompagnata da un disprezzo verso i suoi membri, e un disprezzo verso i membri di una razza è privo di senso se manca una credenza in una qualche divisione razziale. E inoltre un'ideologia che rimanesse astratta e che non venisse tradotta in nessun comportamento o atteggiamento pratico sarebbe priva di influenza e non potrebbe contribuire all'oppressione.

Chiariti questi punti, si può concludere che l'oppressione è il processo in base al quale elementi emotivi, cognitivi e pratici di un'ideologia portano alla creazione di gruppi sociali i cui membri vengono sistematicamente svantaggiati.

Nell'ultima sezione infine tratterò dei diversi approcci che si possono adottare per contrastare l'oppressione, e argomenterò che si possono individuare due strategie fondamentali, a seconda dell'atteggiamento che si ha verso la categorizzazione in gruppi oppressi. Se si intende mantenere questa categorizzazione (o perché la si ritiene inevitabile o perché la si difende per motivi identitari) ma si rifiutano comunque le dinamiche oppressive a essa associate, allora si adotta la strategia del riequilibrio, in cui l'obiettivo è ridistribuire

---

<sup>5</sup> Garcia JLA, (1996), *The heart of racism*, in *Moral reasoning : a text and reader on ethics and contemporary moral issues* / David Morrow, Oxford University Press, [2017], New York, pag 274-294

<sup>6</sup> Shelby, T., (2002), *Is racism in the "Heart"?*, *Journal of social philosophy*, Vol. 33 No. 3, Fall 2002, 411–420. Blackwell Publishing, Inc.

<sup>7</sup> Haslanger, S. (2017), *Racism, ideology, and social movements*, *Res Philosophica*, Vol. 94, No. 1



vantaggi e svantaggi tra i gruppi oppressi e dominanti. In questo modo ciò a cui si tende è una società che continua a essere diversificata in base all'appartenenza a questi gruppi, ma "smorzando" gli effetti della gerarchia, perché i gruppi oppressi ricevono aiuti e vantaggi in modo da raggiungere una condizione sociale considerata analoga a quella dei gruppi dominanti. Chiamerò invece strategia dell'emancipazione quella che mira al superamento della divisione, che contesta la rilevanza sociale dei gruppi generati da dinamiche di oppressione. In questo secondo approccio si lavora non solo per rendere più accettabile la condizione degli oppressi, ma per liberare (emancipare) i membri dei gruppi oppressi.

Per quanto anche la strategia del riequilibrio segua almeno nel suo intento un obiettivo lodevole, argomenterò che solo l'emancipazione permette di rispettare un fondamentale principio di giustizia, quello secondo cui gli individui non devono subire un diverso trattamento sociale soltanto in base al gruppo a cui appartengono, e per questo motivo considero questa seconda strategia preferibile.

## Definire l'oppressione

Se si pensa al concetto di oppressione è necessario scontrarsi con il fatto che un solo termine indica una pluralità di fenomeni. Il sessismo, le differenze di classe, diverse forme di razzismo, o le discriminazioni subite in base all'orientamento sessuale o all'identità sessuale possono tutte essere considerate forme di oppressione. Inoltre l'oppressione non corrisponde a un unico tipo di atti, ma può includere violenza, sfruttamento, negazione di diritti, esclusione, o effetti di una segregazione, e il danno percepito dagli oppressi può comprendere danni fisici, repressione di libertà, mancanza di opportunità, umiliazione o degradazione.

I fenomeni inclusi nel termine oppressione quindi si differenziano almeno sotto due aspetti: il gruppo sociale che colpiscono e il danno che causano.

Bisogna notare inoltre che i due criteri distintivi sono tra loro indipendenti: a un gruppo non corrisponde necessariamente un danno specifico e viceversa. L'oppressione di uno stesso gruppo può manifestarsi in diversi danni sociali o con diversi gradi di gravità. Ad esempio in una nazione in cui l'omosessualità è illegale l'oppressione può consistere nel rischio di essere incarcerati o uccisi, mentre in altre può esprimersi in una negazione di alcuni diritti, in altre ancora possono esserci forme di discriminazione o di odio anche se c'è uguaglianza dal punto di vista della legge.

Allo stesso modo un unico tipo di danno può essere subito da due gruppi diversi, anche se non sembra esserci correlazione tra i due: ad esempio una mancanza o riduzione di opportunità lavorative può essere comune tanto ai neri quanto alle donne.

La varietà di situazioni possibili può portare alla conclusione che si debba abbandonare un concetto troppo vasto di oppressione, e che ci si debba concentrare sugli aspetti più specifici. Questa è la prospettiva adottata da Iris Marion Young in *Five faces of oppression*<sup>8</sup>, in cui argomenta da una parte che bisognerebbe riconoscere il carattere specifico e irriducibile dell'oppressione di ogni gruppo, e dall'altra che il concetto di oppressione indica in realtà una "famiglia di concetti e condizioni"<sup>9</sup>, in cui possono essere distinti fenomeni di sfruttamento, marginalizzazione, impotenza, imperialismo culturale o violenza. Questi fenomeni sono ciò che Young chiama "facce dell'oppressione", e che potrebbero essere considerate come

---

<sup>8</sup> Young, I. M. (1990). *Five faces of oppression*. In *Justice and the politics of difference*, Princeton, NJ: Princeton University Press

<sup>9</sup> Ibid., Pag 4

tipologie di danni sociali, dato che sono accomunati dal fatto di essere processi dannosi e che agiscono su larga scala, e non riguardanti esperienze singole o eccezioni.

Dunque si ha una categorizzazione in base al gruppo (la distinzione ad esempio tra sessismo, razzismo e classismo) e una in base al danno sociale mediante il quale l'essere oppressi si esprime (le cinque facce dell'oppressione).

Ma senza una comune idea di cosa sia l'oppressione in quanto tale, con questi concetti specifici si può solo dire che un certo gruppo è colpito da certi danni sociali, ad esempio che le donne subiscono violenza e che un certo gruppo etnico subisce l'imperialismo culturale. Queste sono osservazioni empiriche, che certamente possono essere utili per motivare un attivismo a favore di questi gruppi, ma comunque su basi del tutto diverse.

C'è solo l'osservazione di una serie di fenomeni senza una teoria sottostante, e questo implica che l'analisi dovrebbe essere ripetuta per ogni gruppo particolare.

Se infatti ci si limita a definire l'oppressione in base al gruppo, ad esempio a definire il sessismo come l'oppressione che colpisce le donne, non si sta facendo altro che elencare una serie di danni sociali distinti tra loro e accomunati solo dal fatto che vanno a danno delle donne, e così non si comprende perché colpiscono proprio questa categoria, ma solo che le donne vanno difese. Così se gli stessi danni sociali colpiranno un gruppo diverso, ad esempio un certo gruppo etnico, dovrà nascere un nuovo attivismo per occuparsi specificatamente di quel gruppo, e non potrà imparare nulla dalla lotta contro il sessismo. E ancora, se il sessismo dovesse subire una mutazione storica e iniziare a riguardare danni sociali diversi da quelli precedentemente osservati (ad esempio se si passasse da forme di sfruttamento a forme di impotenza, per usare i termini di Young), le femministe attuali avrebbero poco o nulla da imparare dalle femministe che lottavano contro il sessismo delle generazioni passate, perché non ci sarebbe alcun principio comune se non il fatto che si sta combattendo per le donne in quanto gruppo.

Avere un unico concetto di oppressione serve proprio per riuscire a collegare concettualmente esperienze separate nel tempo e nello spazio, e dunque consentire anche dal punto di vista pratico di riproporre, con le dovute modifiche e adattamenti al contesto, le stesse strategie. Se cioè si trova un elemento comune nel processo attraverso il quale un certo gruppo razziale viene segregato e in quello mediante il quale coloro che hanno un certo orientamento sessuale subiscono violenze, allora si può pensare che per quanto diverse possano essere queste due forme di oppressione, se si è trovato un meccanismo o un modo di pensare che si è rivelato utile nell'affrontare il primo problema, potrebbe essere applicato anche per risolvere il secondo, o almeno che sia possibile ispirarsi a quel precedente.

Cercare un'unica definizione di oppressione è quindi utile per individuare collegamenti tra fenomeni distinti e favorire l'elaborazione di teorie più generali e quindi anche di soluzioni adattabili a diverse situazioni.

Ha sia un vantaggio teorico, perché se ci sono collegamenti tra diversi episodi di oppressione questo è ovviamente un passo avanti nella comprensione dei fenomeni, sia un vantaggio pratico per la ripetibilità di strategie comuni, sia un vantaggio etico perché permette di cogliere quali sono i motivi per cui combattiamo battaglie diverse. Se si stabilisse che l'oppressione in quanto tale nega un ideale, ad esempio un certo ideale di uguaglianza, allora si comprenderebbe perché ci importa tanto dell'emancipazione femminile quanto del rispetto verso minoranze etniche e così via. Altrimenti diverse forme di attivismo sarebbero motivate soltanto da una inspiegabile affezione verso un gruppo particolare e la sua causa.

Penso quindi di aver motivato a sufficienza perché sforzarsi di cercare un concetto di oppressione unico, al di là di distinzioni più specifiche che possono comunque restare valide, quindi a questo punto bisogna capire come è possibile farlo.

Per avere una base da cui partire si può osservare che proprio dalle differenze tra le forme di oppressione emergono dei punti in comune: se si differenziano in base al gruppo a cui si riferiscono ciò significa che hanno in comune il fatto di riferirsi a un gruppo, e se si differenziano in base al danno che i membri del gruppo subiscono, ciò significa che hanno in comune il fatto di implicare un danno sociale.

Questi due punti, la presenza di un gruppo e di un danno sociale a esso riferito, sono presenti in una teoria che ha influenzato molto il dibattito sull'oppressione degli ultimi anni, cioè quella esposta da Ann Cudd in *Analyzing oppression*<sup>10</sup>:

“oppression” names a harm through which groups of persons are systematically and unfairly or unjustly constrained, burdened, or reduced by any several forces<sup>11</sup>

Questa formulazione non specifica quali danni sono implicati nel concetto di oppressione, ma aggiunge l'idea che si tratta di un processo sistematico e ingiusto.

Si può osservare che l'aspetto della sistematicità è implicato nella considerazione che l'oppressione si riferisce a un gruppo sociale e che perdura nel tempo. Dei danni compiuti contro singoli individui o raggruppamenti casuali di persone e che si consumano in un periodo limitato di tempo, cioè che mancano di una certa costanza nella riproduzione o nel

---

<sup>10</sup> Cudd, A. E. (2006), *analyzing oppression*, oxford university press

<sup>11</sup> Ibid, pag 23

compimento di azioni a danno di gruppi sociali, non rientrano nei fenomeni che si cerca di individuare con il concetto di oppressione. Questo non significa che non siano gravi o che non si debba dibattere di situazioni simili, ma solo che il concetto di oppressione non è utile per descriverli. Ad esempio una sparatoria di massa contro una folla di persone casuali compiuta da una persona con disturbi mentali è un atto grave, e che può in alcuni casi essere inserito in un problema sociale più ampio, ma definirlo oppressione non aggiungerebbe nulla alla lettura del fenomeno o al dibattito.

L'altro principio da tenere a mente è che il termine oppressione indica un'ingiustizia. Cudd esprime questa osservazione affermando che l'oppressione è un concetto normativo, cioè la sua funzione non è soltanto quella di descrivere una situazione ma anche di valutare e di stabilire un giudizio, ovvero affermare che si tratta di una situazione ingiusta. Questo secondo Cudd è un altro motivo per cui non ci si può limitare a definire l'oppressione attraverso i danni implicati, perché gli stessi danni possono essere "giustificati" in altre situazioni: l'esempio che cita è quello dell'umiliazione, che per alcuni è una caratteristica implicata in molte forme di oppressione, ma qualcuno può subire umiliazione per delle proprie colpe.<sup>12</sup>

Procedendo con la sua argomentazione, Cudd arriva alla conclusione che ci sono quattro condizioni affinché si possa parlare di oppressione:

1. The harm condition: There is a harm that comes out of an institutional practice.
2. The social group condition: The harm is perpetrated through a social institution or practice on a social group whose identity exists apart from the oppressive harm in (1).
3. The privilege condition: There is another social group that benefits from the institutional practice in (1).
4. The coercion condition: There is unjustified coercion or force that brings about the harm.<sup>13</sup>

La prima, la seconda e la quarta condizione, per come le interpreto, si traducono nella constatazione che l'oppressione sia il processo mediante il quale un danno ingiustificato viene perpetrato a danni di un gruppo specifico. Questa è la prospettiva che condivido e da cui intendo partire, ma prima è opportuno fare alcune considerazioni attorno ai singoli punti.

---

<sup>12</sup> Cudd, A. E. (2005). *How to explain oppression: Criteria of adequacy for normative explanatory theories*, *Philosophy of the Social Sciences*, 35(1), pag. 22

<sup>13</sup> Analyzing oppression, pag 25

Riguardo alla prima condizione, bisogna notare che non sempre è possibile affermare che tutti i membri di un gruppo oppresso subiscono lo stesso danno o con la stessa frequenza o intensità, eppure non per questo non è più vero che sono tutti oppressi. Questa condizione rischia di diventare troppo stringente se si assume che un gruppo è oppresso se il danno è subito da tutti i membri. Questa descrizione è perfetta nel caso di un regime segregazionista in cui vigono leggi razziali, perché c'è una legge che istituzionalizza la perpetuazione di danni sociali (come limitazioni alla libertà e negazione di diritti) nei confronti di una razza, e nessuno dei membri di tale razza è risparmiato da questi danni. Ma siccome si cerca un concetto di oppressione più ampio e che sia utilizzabile non solo quando l'istituzione oppressiva è così esplicita, il termine "pratica istituzionale" deve comprendere anche semplici usanze, abitudini o tendenze presenti in una società ma non sancite da leggi o imposte dal potere politico, e quando si tiene conto di processi sociali di questo tipo la presenza del danno può essere più aleatoria e non manifestarsi nello stesso modo anche all'interno di un unico ordinamento politico. Ad esempio si può presumere che le discriminazioni subite dalle persone della comunità lgbt possano variare per intensità e anche qualità in diversi contesti di una stessa società. Dunque quando le "pratiche istituzionali" che portano avanti forme di oppressione non si esprimono attraverso leggi o ordinamenti espliciti, la prima condizione dovrebbe essere interpretata come una generale tendenza o una maggiore esposizione a subire certi danni da parte delle persone oppresse, senza la necessità che uno stesso danno colpisca effettivamente ogni singolo appartenente al gruppo oppresso.

La seconda condizione, quella del gruppo sociale, sarà approfondita nella terza sezione, in cui cercherò di rispondere alla questione di cosa siano i gruppi oppressi. Come osservazione preliminare però è importante notare che l'elemento del gruppo ha in realtà un doppio ruolo nel concetto di oppressione: da una parte affermare che un gruppo è oppresso significa affermare che sono i membri di quel gruppo specifico a essere generalmente colpiti da certi danni sociali, e dall'altra significa affermare che i membri del gruppo subiscono questi danni *in quanto membri del gruppo*. Entrambe le condizioni sono necessarie per poter parlare di un gruppo oppresso: se i membri di un gruppo fossero generalmente colpiti da una serie di danni sociali, ma questi non dipendessero dalla loro appartenenza a quel gruppo, allora l'osservazione che subiscono dei danni non sarebbe sufficiente per affermare che si tratta di una forma di oppressione (anche se può costituire un indizio iniziale e comunque indicare la presenza di un problema sociale). E dall'altra parte se un individuo subisce un danno in quanto membro di un certo gruppo, ma questa è un'eccezione e generalmente i membri del suo gruppo non subiscono lo stesso danno, allora non si può parlare di oppressione (a meno

che non si intenda introdurre un concetto di oppressione individuale, ma questo fenomeno, come argomenterò nel secondo capitolo, si può cogliere meglio con la nozione di discriminazione). Ad esempio si può immaginare che un bianco sia maltrattato da un nero per il solo fatto che è bianco: se accadesse, si avrebbe un individuo che subisce un'ingiustizia in quanto membro di un gruppo razziale, ma se si trattasse di uno o pochi episodi isolati non ne risulterebbe di certo che i bianchi siano un gruppo oppresso, dato che rimarrebbe non soddisfatta l'altra condizione legata al gruppo, cioè che i bianchi subiscano generalmente questo trattamento. Perciò la seconda condizione citata da Cudd comprende due condizioni distinte che devono entrambe essere incontrate: che il danno sia diffuso all'interno di un gruppo (cioè che non si tratti di eccezioni), e che i membri del gruppo subiscano il danno in quanto membri del gruppo (cioè che non si tratti di correlazioni casuali). Questi due elementi insieme aiutano a suggerire l'idea di sistematicità dell'oppressione: un processo sistematico infatti non è né eccezionale né casuale.

La terza condizione è quella del privilegio. Secondo Cudd la pratica istituzionale che danneggia il gruppo oppresso va sempre a vantaggio di un altro gruppo, che appunto è definito gruppo privilegiato. Il gruppo dei privilegiati, specifica Cudd, non corrisponde necessariamente al gruppo degli oppressori, ma indica coloro che direttamente o indirettamente ricevono dei "benefici" dall'oppressione di un altro gruppo, mentre essere degli oppressori significa agire intenzionalmente per continuare o intensificare l'oppressione di un gruppo sociale<sup>14</sup>. Lo stesso concetto è espresso anche da Young, che nega l'idea che un gruppo oppresso abbia sempre un correlato gruppo oppressore, ma non che ci sia sempre un correlato gruppo privilegiato che beneficia dell'oppressione.<sup>15</sup>

È evidente che questa condizione è soddisfatta in alcuni meccanismi oppressivi, ad esempio nelle divisioni di classe o in alcune forme di sessismo, o in generale dove ha senso utilizzare la categoria di sfruttamento. Dove c'è un gruppo sfruttato infatti c'è anche un gruppo che guadagna dallo sfruttamento, cioè un gruppo privilegiato (e c'è anche un gruppo che sfrutta, cioè un gruppo oppressore, che può corrispondere al gruppo privilegiato o soltanto a una sua parte). Ma in altre forme di oppressione che non hanno base economica ma sociale, la categoria di "gruppo privilegiato" diviene più ambigua. Spesso si tende a identificare il "gruppo privilegiato" semplicemente con l'insieme di coloro che non sono oggetto di quella specifica forma di oppressione, anche se non è chiaro dove siano i "benefici" che traggono dall'oppressione. Ad esempio se in una società le persone transgender sono oppresse

---

<sup>14</sup> Ivi, pag 195

<sup>15</sup> Young, op. cit., pag 6

(sistematicamente discriminate, stigmatizzate, escluse dal dibattito pubblico) non è chiaro quali benefici traggano le persone cisgender in quanto tali da un sistema simile, a meno che non si intenda come “beneficio” il semplice fatto di essere risparmiati da queste pratiche oppressive, e per privilegio la semplice mancanza di oppressione, senza però che vi sia nulla di distintivo, come un guadagno o un prestigio. Ma se essere privilegiato significa semplicemente non essere oppresso, allora è sufficiente concentrarsi sul concetto di oppressione. Contrastando l’oppressione si contrasta automaticamente il privilegio, e non c’è bisogno di analizzarlo a parte. Per questo motivo lascerò da parte la categoria di privilegio menzionata da Cudd, e non credo che ciò comprometterà la trattazione del tema dell’oppressione.

L’ultima condizione infine è quella della “coercizione ingiusta”. L’idea di coercizione indica l’impossibilità di una scelta libera, di autodeterminazione e indipendenza da parte dell’oppresso, ma per il momento il lato che mi interessa di questa condizione è soltanto il riferimento all’ingiustizia, che è già espresso nel presupposto che la definizione è normativa, di cui ho discusso prima.

Dunque si potrebbe sintetizzare quanto detto fino a qui affermando che l’oppressione è il processo mediante il quale i membri di un gruppo subiscono ingiustamente dei danni sociali in quanto appartenenti a quel gruppo.

Nella prossima sezione analizzerò nel dettaglio il concetto di gruppo, in modo da specificare la definizione e approfondire la dimensione sociale dell’oppressione.

## **Oppressione e gruppi sociali**

Come si è detto le forme di oppressione sono accomunate dal fatto che ognuna si riferisce a una determinata categoria di persone, che possono essere accomunate secondo criteri diversi: tratti fisici, provenienza geografica, appartenenza etnica o culturale, condizione economica, genere, orientamento sessuale o identità sessuale. È difficile stabilire cosa abbiano in comune queste categorizzazioni. Molte riconducono a forme di essenzialismo perché sono presenti dalla nascita o comunque non sono scelte, e non c’è nulla che il soggetto possa fare per non essere catalogato in questo modo. Da questa osservazione si potrebbe trarre l’idea che l’ingiustizia dell’oppressione sia data proprio dal fatto che l’appartenenza al gruppo oppresso sia inevitabile, in quanto è ingiusto giudicare e maltrattare qualcuno per delle caratteristiche



che non può cambiare. Tuttavia si può essere oppressi anche per delle scelte volontarie, come avviene nel caso della persecuzione politica o religiosa.

L'unico fattore che accomuna le caratteristiche utilizzate per individuare i gruppi oppressi sembra essere il fatto che risultano avere una rilevanza sociale, tanto da essere poste a fondamento della divisione tra oppressi e non oppressi, ma non è chiaro perché proprio quelle caratteristiche e non altre siano state utilizzate come criteri, anche perché ci sono altre differenze dello stesso tipo (altri tratti fisici, altre differenze di idee) che non giocano questo ruolo.

Quindi se si vuole comprendere come si formino i gruppi oppressi, la domanda che bisogna porsi è da dove derivi la rilevanza sociale di queste caratteristiche.

Si è detto che alcune sono possedute dalla nascita e non sono frutto di una scelta, e nemmeno di una convenzione sociale, e queste sono soprattutto i tratti dell'aspetto fisico o altri aspetti biologici non visibili, quindi tutte le caratteristiche legate a fenotipo e genotipo. Si potrebbe dire che siano caratteristiche "intrinseche" o "naturali"<sup>16</sup>, e ipotizzare che almeno alcune di queste siano di per sé rilevanti: appunto intrinsecamente rilevanti, o rilevanti per natura. In questo caso la rilevanza sociale sarebbe una conseguenza diretta di una rilevanza di fondo: il presupposto sarebbe che queste differenze contano negli esseri umani, e le società non possono che dividersi in base ad esse, oppure, in una versione più blanda, che vi sia una tendenza naturale delle società a dividersi in base ad esse.

Questa ipotesi non può valere ovviamente per caratteristiche che non sono intrinseche, come le idee, le usanze, la nazionalità o la cultura. Oppure, anche le stesse caratteristiche considerate intrinseche potrebbero essere diventate rilevanti per aver assunto un'importanza simbolica, convenzionale. Queste osservazioni portano a un'altra ipotesi, cioè quella di una rilevanza sociale che viene "costruita". L'appartenenza a un popolo, una tribù, un gruppo etnico, oppure a una comunanza di idee o credenze, è il frutto della capacità umana di riunirsi in gruppi accomunati da una stessa identità. Molti gruppi oppressi sembrano avere questa origine: è il caso di tutti coloro che sono perseguitati per la loro religione, per la loro cultura, per la loro ideologia politica.

Tuttavia non sempre i gruppi oppressi per ragioni culturali corrispondono ai gruppi individuati dall'appartenenza sentita dai loro membri. Pensiamo all'oppressione dei cosiddetti "indiani" o "nativi americani": questa è una categoria in cui almeno originariamente non si riconoscevano i suoi membri, che si identificavano invece in appartenenze più specifiche,

---

<sup>16</sup> Questi concetti possono essere problematici e ambigui, ma per il momento li assumo così come vengono comunemente utilizzati, perché mi servono per rappresentare un certo modo di pensare

eppure ha senso parlare di “nativi americani” come gruppo oppresso, perché l’appartenenza che ha determinato l’oppressione è proprio questa appartenenza fittizia e attribuita dall’esterno, in particolare dagli oppressori stessi. Così nel processo di oppressione diventano rilevanti non tanto le caratteristiche attorno alle quali si riconoscono ad esempio i Cherokee o i Seminole, ma le caratteristiche attribuite dai colonizzatori americani agli “indiani” in quanto tali.

Riassumendo, si possono prendere in considerazione tre ipotesi riguardo a come certe caratteristiche possano diventare socialmente rilevanti:

- 1) Determinate caratteristiche naturali sono intrinsecamente rilevanti ed è inevitabile che abbiano conseguenze sociali
- 2) Determinate caratteristiche individuano dei gruppi sociali in quanto per varie ragioni storiche contingenti i loro membri riconoscono in esse un valore o un significato e le usano per identificarsi
- 3) Determinate caratteristiche individuano dei gruppi sociali in quanto sono state utilizzate da altri per categorizzarli e porli in una certa condizione sociale

Le tre ipotesi non sono necessariamente in contraddizione tra loro, e non è stabilito che una soltanto debba essere adottata per spiegare l’origine di tutti i gruppi oppressi, né tanto meno l’origine di tutti i gruppi sociali. Però è possibile confrontarle e dal confronto potrebbe emergere che alcune sono più utili in una teoria dei gruppi oppressi.

La prima potrebbe essere chiamata *ipotesi oggettivista*, perché a differenza delle altre due implica che le caratteristiche abbiano un significato o un effetto sociale almeno in parte indipendente dall’interpretazione che ne possiamo dare, e quindi indipendente da quella che si potrebbe definire costruzione sociale.

In genere in un modo o nell’altro questo oggettivismo fa appello alla biologia, almeno in epoca moderna. Ad esempio se si giungesse alla conclusione che la distinzione tra razze ha un fondamento biologico, si potrebbe anche immaginare di individuare delle caratteristiche intrinseche a una certa razza. Assumiamo per assurdo che sia possibile. Perché una teoria scientifica della razza possa spiegare il razzismo reale, dovrebbero verificarsi ancora due condizioni:

- 1) Le razze individuate scientificamente dovrebbero corrispondere alle razze come interpretate dal senso comune (e in base alle quali si delinea l’oppressione razziale)

- 2) Le caratteristiche associate intrinsecamente alle razze dovrebbero essere tali da avere implicazioni sociali non accidentali, e tali da confermare i pregiudizi e le credenze associate alle razze dal senso comune

Se si verificassero queste due condizioni, il razzismo sarebbe biologicamente fondato, dunque avrebbe una spiegazione che corrisponderebbe anche a una giustificazione. In pratica si tratterebbe di spiegare, ad esempio, il pregiudizio per cui i membri di una certa razza sarebbero meno intelligenti con il fatto che sono effettivamente meno intelligenti. Siccome l'intelligenza è una caratteristica che inevitabilmente ha rilevanza sociale in una società complessa, che influenza la posizione nella gerarchia sociale e le opportunità, e che comporta anche un certo grado di disprezzo verso coloro che non eccellono in questa qualità, sarebbe credibile pensare che una razza "meno intelligente" si ritroverebbe ad essere oppressa per una propria caratteristica intrinseca.

Comunque anche se c'è ancora dibattito sull'esistenza di razze biologiche umane, attualmente le teorie essenzialiste, cioè quelle che definiscono le razze a partire da caratteristiche intrinseche, sono superate, e le teorie su cui si dibatte attualmente non sono rilevanti nella nostra discussione perché non potrebbero né spiegare né giustificare alcun tipo di oppressione razziale<sup>17</sup>. Questo significa che nella peggiore delle ipotesi si potrebbe elaborare una qualche classificazione in razze umane e scoprire che alcuni attributi o caratteristiche sono statisticamente più diffusi in alcune razze e meno in altre, ma nulla che possa giustificare la possibilità di giudicare le persone soltanto a partire dalla loro appartenenza razziale, dunque non sembra che una teoria sulla razza basata su fondamenti scientifici sia rilevante nel dibattito sulla razza intesa come gruppo oppresso.

Lo stesso ragionamento vale per altri gruppi e altre forme di oppressione. Ad esempio il sessismo è forse il tipo di oppressione più associato a una distinzione su basi biologiche, eppure non è comprensibile senza un riferimento alla cultura. Non esiste alcuna differenza biologica tra uomini e donne capace di giustificare da sola i pregiudizi e gli stereotipi tipici del sessismo. Delle differenze possono essere individuate a livello statistico, alcune sono anche piuttosto ovvie e intuitive anche senza studi scientifici approfonditi, come le differenze fisiche, altre possono essere più dubbie e difficili da verificare come certe tendenze psicologiche diverse. Ma appunto perché valgono solo a livello statistico, non dovrebbero portare a giudicare le persone in base alla loro appartenenza di gruppo, come accadrebbe se

---

<sup>17</sup> Per una breve disamina di queste teorie si può confrontare Andreasen, R. O. (2007). *Biological conceptions of race*. In *Philosophy of biology*, North-Holland, pag 455-481

fossero caratteristiche essenziali. Un esempio per esprimere quello che intendo si può ricavare da un articolo di Appiah<sup>18</sup> in cui si presenta il caso di Mary, una “donna forte” che vorrebbe fare la pompiere: l’idea è che la credenza per cui “le donne sono statisticamente meno forti degli uomini” non giustifica a credere che Mary, essendo una donna, non sia adatta a fare la pompiere, dato che lei è comunque forte abbastanza.

In generale si può dire che l’appello alla biologia non sembra avere un ruolo nel definire i gruppi in quanto gruppi oppressi. Il solo fatto che l’oppressione di uno stesso gruppo (ad esempio le donne o gli omosessuali) abbia assunto nel tempo diverse forme e diverse conseguenze, dovrebbe essere sufficiente per concludere che non c’è un collegamento diretto tra una presunta essenza naturale e una condizione sociale come l’oppressione.

Questo dovrebbe bastare per quanto riguarda la prima ipotesi, che non sembra soddisfacente per spiegare la formazione di gruppi oppressi.

La seconda ipotesi si concentra appunto su differenze culturali che conducono alla formazione di identità distinte. In questo contesto intendo per identità quella parte di cultura che viene riconosciuta e rivendicata dai membri di un gruppo.

Se si pensa che sia l’identità a definire i gruppi oppressi, cioè che i gruppi oppressi siano oppressi in quanto gruppi identitari, si assume che le caratteristiche distinguono i gruppi non perché siano rilevanti in quanto tali, ma perché sono dei segni o dei simboli di una cultura riconosciuta, cioè sono aspetti associati a un’identità.

In questa prospettiva le caratteristiche che definiscono i gruppi sono quelle per le quali gli individui stessi si riconoscono come membri di un gruppo. Questo significa che da una parte in questa spiegazione si rifiutano forme estreme di essenzialismo, ma dall’altra si fa comunque riferimento a una certa caratterizzazione generale del gruppo che non può non ricadere anche sulla caratterizzazione degli individui che del gruppo fanno parte.

È il gruppo in quanto tale ad avere qualcosa di distintivo, e per quanto l’identità possa essere fluida, nel momento in cui è riconosciuta in modo stabile, la differenza è tanto rigida quanto lo sarebbe se fosse associata a delle “essenze”.

In ogni caso viene assunto che le caratteristiche non hanno valore sociale di per sé ma lo acquistano a seconda di come vengono interpretate (in questo caso dai membri del gruppo stesso). Ad esempio la razza non è una categoria biologica né si riduce a una serie di tratti fisici come il colore della pelle, ma è una costruzione sociale. Un gruppo razziale, se

---

<sup>18</sup> Appiah, KA, (2000), *Stereotypes and the shaping of identity*, California Law Review Inc., pag 47

dovessimo interpretarlo secondo questo punto di vista, sarebbe un insieme di persone che condividono determinate caratteristiche ma soprattutto che in quelle caratteristiche si riconoscono e riconoscono di avere un'identità comune. Dunque secondo questa visione, nella formazione dei gruppi oppressi c'è sempre una componente di costruzione sociale legata all'identità, per questo può essere definita "costruttivismo identitario".

I gruppi oppressi dunque sarebbero gruppi identitari che diventano socialmente rilevanti prima di subire l'oppressione, anzi in alcuni casi si potrebbe ipotizzare che inizino a subire l'oppressione proprio perché diventati socialmente rilevanti. L'oppressione potrebbe essere causata dalla percezione di una diversità da parte dei gruppi dominanti.

In pratica i gruppi oppressi sarebbero minoranze culturali non tollerate o non riconosciute dal resto della società.

L'idea che i gruppi oppressi siano socialmente rilevanti per via della loro identità che precede l'oppressione è sostenuta in modo evidente da Iris Young. In *polity and group difference: a critique of the ideal of universal citizenship*<sup>19</sup> presenta come insufficiente l'idea di comuni diritti formali garantiti dalla cittadinanza e argomenta come sia necessario articolare diritti speciali in base alle differenze di gruppo. Questa posizione presuppone almeno in parte che le differenze non siano causate dall'oppressione, ma che i gruppi siano socialmente rilevanti di per sé in quanto dotati di una loro specificità, e che l'oppressione oggi consista soprattutto nel non tenere conto di questa specificità. Spesso la sua interpretazione della differenza tra gruppi oscilla tra l'attribuzione di questa differenza a fattori di affiliazione particolare e senso di appartenenza da una parte, e la sua associazione con l'essere oppressi o privilegiati dall'altra. Nel complesso però è chiaro che per lei è da escludere che le differenze tra gruppi si riducano alla differenza tra l'essere oppressi e l'essere privilegiati. I gruppi hanno una diversità specifica che avrebbe una qualche rilevanza anche in una società ideale in cui non esistono oppressi e privilegiati. La conseguenza etica è che accorciare la distanza sociale tra i gruppi non solo non è fattibile, ma non è nemmeno desiderabile: rientrerebbe in quelli che lei definisce ideali di assimilazione e tendenze a forzare l'omogeneità dei cittadini.

Al di là della posizione etica, il costruttivismo identitario sembra però inadatto a spiegare proprio i due tipi di oppressione più citati in questi dibattiti, cioè quella razziale e quella di genere, e questo perché l'impianto teorico di questo tipo di costruttivismo presupporrebbe la presenza di un'identità comune legata alla razza e al genere oppressi, e che sia indipendente dalla situazione di oppressione. Cioè per sostenere che le donne e le persone nere sono

---

<sup>19</sup> Young, I. M. (1989). *Polity and group difference: A critique of the ideal of universal citizenship*. *Ethics*, 99(2), 250-274.

opresse in questo senso bisognerebbe individuare un'identità femminile e un'identità nera. Il punto è che si tratta di gruppi molto vasti e dispersi in contesti sociali diversi, perciò è poco credibile pensare che abbiano una cultura comune, a meno di non appellarsi a caratteristiche naturali universali, che però significherebbe tornare all'ipotesi oggettivistica.

Ogni tentativo di codificare un'identità femminile, in cui tutte le donne dovrebbero riconoscersi, non può che scontrarsi con l'innegabile pluralità di vedute e aspirazioni all'interno della vastissima categoria delle "donne". Oltretutto ridurre a una sola identità questa pluralità sarebbe in netto contrasto con la stessa volontà di Young di condannare l'omologazione. Inoltre il risultato di questi tentativi di solito non è altro che un elenco dei pregiudizi che le donne hanno storicamente subito, ma interpretati in modo positivo: l'identità femminile sarebbe caratterizzata da emotività, altruismo, attenzione per la cura, intelligenza intuitiva, importanza della corporeità rispetto alle astrazioni e così via. Un approccio che scambia i pregiudizi interiorizzati con un'autentica cultura non può essere particolarmente utile né per spiegare i meccanismi dell'oppressione né tantomeno per contrastarli, dato che ne assume i presupposti. Avrebbe più senso sostenere che esistano differenze caratteriali fondate sull'ambiente sociale, ma queste differenze, come quelle fondate sulla biologia, possono al massimo essere delle tendenze statistiche, non di certo degli elementi da cui partire per costruire un'identità coerente delle donne in quanto tali, dato che una donna che non si riconoscesse nelle caratteristiche elencate da Young o da qualche altra filosofa femminista non sarebbe per questo meno donna o meno autenticamente donna.

Teorizzare un'identità nera nasconde lo stesso rischio, quello di sfruttare e rivalutare come positivi i pregiudizi del razzismo. Infatti se non fossero mai esistiti il colonialismo, lo schiavismo e l'oppressione razziale, non esisterebbe nessuna cultura dei neri<sup>20</sup> in quanto tali, ma sarebbero più evidenti le differenze all'interno del complesso e variegato panorama delle culture africane. Perciò anche ammettendo per assurdo che attualmente la comunità nera ad esempio in Europa o negli Stati Uniti abbia effettivamente caratteristiche specifiche diverse da quelle dei bianchi, ciò sarebbe da attribuire soltanto al trattamento comune che subiscono, all'esclusione sociale che crea forme di segregazione e ghettizzazione. Se le cose si vedono da questo punto di vista però si nega anche quel quasi-essenzialismo che caratterizza la prospettiva di Young, cioè che le differenze siano date e che i gruppi si creino

---

<sup>20</sup> Specifico qui che nel corso di questa tesi utilizzerò il termine "neri", che concepisco come traduzione del termine inglese "black" che è il più utilizzato e il meno controverso. Non utilizzo il termine "afro-americani" o "afro-italiani" perché pare suggerire una doppia cittadinanza anche quando non c'è o non è questa a contare, non utilizzo il termine "persone di colore" perché sembra suggerire che avere la pelle di un colore scuro sia una strana eccezione, e non uso il termine "afro-discendenti" perché ci sono persone originarie del continente Africa che non sono nere.

spontaneamente, e si nega che l'oppressione intervenga soltanto in un momento successivo su delle separazioni sociali già formate. Infatti in questo caso è chiaro che non ci sarebbe stata alcuna identità nera se non ci fosse stata prima un'oppressione dei neri.

Il modello del costruttivismo identitario non sembra adatto a spiegare l'oppressione di gruppi di cui è dubbio che abbiano una vera e propria identità o la cui identità sembra essere una reazione all'oppressione più che la sua origine. Ma dovrebbe riuscire almeno a spiegare quei tipi di oppressione contro gruppi basati su idee e credenze, ad esempio l'oppressione a danno di minoranze religiose. Se si prende il caso dell'islamofobia, può sembrare che i musulmani siano oppressi per via della loro religione, e quindi per via delle loro credenze o usanze. È ovvio che una minoranza musulmana in un paese occidentale ha una propria identità ed è un gruppo socialmente rilevante prima di essere eventualmente oppresso in qualche modo dal resto della società, questo perché una diversa cultura implica diverse abitudini, diverse credenze, in breve un diverso modo di stare al mondo e di rapportarsi con gli altri, e quindi è ovvio che ciò sia rilevante dal punto di vista sociale. Perciò a una prima impressione può sembrare che l'oppressione che va a danno dei musulmani, cioè l'islamofobia, si possa spiegare come una conseguenza della diversità della loro identità specifica.

Tuttavia si può osservare in realtà che l'islamofobo è tale perché odia e discrimina tutti i musulmani prima ancora di confrontarsi con le loro idee, posizioni e abitudini culturali. Non è così scontato dire che l'islamofobo odia l'islam, perché è più probabile che l'islam in fondo non lo conosca nemmeno. Ciò che odia è probabilmente una sua immagine mentale dell'islam che non ne riflette la complessità e le differenze interne, ma che si fonda su stereotipi o su generalizzazioni come "tutti i musulmani sono terroristi".

Perciò quale sia la vera identità dei musulmani alla fine non è così rilevante nel determinare il fenomeno dell'oppressione, e siamo in un caso in un certo senso simile all'oppressione nei confronti dei "nativi americani" a cui si accennava prima, cioè a costruire il gruppo oppresso non è tanto l'identità che hanno gli oppressi ma quella che viene attribuita loro da altri. È vero che in questo esempio il gruppo sociale è sia un gruppo identitario preesistente ai fenomeni di oppressione, sia un gruppo individuato dall'oppressore mediante una categorizzazione e l'attribuzione di caratteristiche generalizzate. È lo stesso gruppo interpretato in due modi diversi, ma è la seconda interpretazione che determina l'oppressione.

Queste riflessioni ci portano alla terza ipotesi. Questa è comunque una forma di costruttivismo, ma invece che essere basata sull'identità, è basata sulle condizioni sociali in

cui le persone sono poste, indipendentemente da come esse si auto-percepiscono. Perciò la teoria a cui si fa riferimento non è un costruttivismo identitario un costruttivismo sociale.

Cudd ha una posizione più vicina a quest'ultimo modello, perché la sua idea è che sono gli svantaggi sociali subiti a determinare l'esistenza di un gruppo oppresso:

The theory of social groups I offer is an externalist account: What makes a person a member of a social group is not determined by any internal states of that person, but rather by objective facts about the world, including how others perceive and behave toward that person<sup>21</sup>

Quello che in questo passo chiama approccio "esternalista" indica proprio l'ipotesi che la divisione in gruppi sia operata anche e soprattutto da fattori esterni, e non da caratteristiche interne ai gruppi oppressi come i loro tratti fisici o identitari.

Rientra in questa prospettiva anche Haslanger, che definisce la razza e il genere non come gruppi identitari ma come categorie costruite dallo stesso processo di oppressione:

If we ask whether females share any intrinsic (non-anatomical) features such as psychological make-up, character traits, beliefs, experiences or, alternatively, whether there is a particular social role that all females have occupied across culture and history, the answer seems to be "no". On my analysis women are those who occupy a particular kind of social position [...]. So women have in common that their (assumed) sex has socially disadvantaged them<sup>22</sup>

L'oppressione quindi in questo modello viene prima della creazione del gruppo socialmente rilevante, o meglio il gruppo è socialmente rilevante perché è oppresso, e non il contrario.

Non ho intenzione di argomentare che questo tipo di costruttivismo sia migliore del primo, e in realtà nemmeno che ogni forma di oggettivismo sia da escludere, ma penso soltanto che per il problema che stiamo affrontando, cioè l'oppressione di alcuni gruppi sociali, sia più utile questo terzo approccio. Gli altri non sono utili per individuare i gruppi oppressi, ma ciò non significa che non siano utili per altri scopi o in altri contesti.

L'esempio dell'islamofobia è chiaro da questo punto di vista: se si vuole definire cosa vuol dire essere un musulmano, può aver senso definire il gruppo in base alla sua identità, e quindi

---

<sup>21</sup> Cudd, *analyzing oppression*, cit., pag 36

<sup>22</sup> Haslanger, S., (2000), *Gender and Race: (what) are they? (What) do we want them to be?*, Nous 34:1, Blackwell Publishers Inc., Oxford, pag 45



con le caratteristiche che loro si attribuiscono, ma in questo modo non lo si definisce in quanto gruppo oppresso, perché la vera identità dei musulmani ha poca relazione con l'odio dell'islamofobo. Il gruppo oppresso e il gruppo identitario sono concetti distinti, anche se a volte si sovrappongono, e il gruppo oppresso è creato dagli oppressori: è l'islamofobo a generare "i musulmani" in quanto gruppo oppresso, ad attribuire loro certe caratteristiche attraverso dei pregiudizi che difficilmente corrispondono alla realtà o al massimo costituiscono delle generalizzazioni indebite di tratti appartenenti a una minoranza non rappresentativa del gruppo. L'origine dell'oppressione va quindi ricercata nell'ideologia degli oppressori, non nelle credenze o identità degli oppressi.

Questo significa che la terza ipotesi sulla creazione dei gruppi è essenziale nei meccanismi di oppressione, mentre le prime due indicano altri aspetti che possono accompagnarsi e avere un ruolo, ma che non forniscono spiegazioni primarie. Un gruppo può avere un'identità o un insieme di caratteristiche fisiche-biologiche che lo contraddistinguono, ma non diventa un gruppo oppresso se non c'è l'intervento di una categorizzazione riduttiva a danni di quel gruppo in modo che a tutti i suoi membri sia affibbiato un ruolo sociale o uno stato di inferiorità o di dipendenza.

I gruppi possono avere o meno un'identità, una cultura o caratteristiche precedenti all'oppressione, ma non è in base a queste che si spiega l'oppressione. Infatti possono esserci identità minoritarie che non sono oppresse, così come gruppi oppressi che non hanno un'identità preesistente, o che comprendono diverse identità al loro interno.

I gruppi identitari possono essere socialmente rilevanti anche solo perché in base alla loro identità comune i membri di questi gruppi sviluppano differenze proprie e specifiche, e quindi perseguono generalmente determinati comportamenti o tendono ad avere una prevalenza di determinati caratteri. Questo è possibile, ma non ha nulla a che fare con l'oppressione. I gruppi diventano socialmente rilevanti in relazione all'oppressione non perché *si identificano* in un certo modo, ma perché *sono identificati* da altri in un certo modo.

Questo processo di identificare gli altri può essere definito stigmatizzazione: Goffman aveva definito lo stigma sociale come un'attribuzione di caratteristiche negative e svalutanti basate su tratti visibili o nascosti ma potenzialmente conoscibili<sup>23</sup>. Le definizioni successive possono variare anche considerevolmente<sup>24</sup>, ma si può affermare l'idea generale che la

---

<sup>23</sup> Goffman, E. (1963), *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall

<sup>24</sup> Link, B. G., & Phelan, J. C. (2001). *Conceptualizing stigma*. Annual review of Sociology, 363-385.

stigmatizzazione sia una forma di categorizzazione non volontaria, che viene subita e ha vari effetti negativi sulle relazioni sociali<sup>25</sup>.

Se si vuole comprendere come si forma il gruppo oppresso perciò non bisogna guardare all'identità, ma allo stigma.

Bisogna notare che le credenze non devono necessariamente essere negativi per generare una situazione di oppressione, ad esempio l'idea che le donne siano più portate ai lavori che riguardano la cura non è necessariamente un insulto alle donne, può essere un'opinione neutrale e non basta a costituire una stigmatizzazione. Si tratta però di una generalizzazione indebita, che può comunque essere limitante e creare svantaggi sociali.

Gli stereotipi sono invece dei modelli semplificati di come ci si aspetta che appaia una certa categoria di persone. Anche questi hanno un ruolo nella caratterizzazione del gruppo oppresso, e hanno qualcosa in comune sia con la stigmatizzazione che con la generalizzazione.

Infine sembra che siano sempre implicati dei pregiudizi. L'attribuzione di caratteristiche a tutti coloro che sono inseriti in un gruppo presuppone che si stia giudicando prima di conoscere i membri di questo gruppo.

Stigmatizzazione, generalizzazione indebita, stereotipi e pregiudizi sono tutti concetti molto legati tra loro e che tendono a sovrapporsi parzialmente.

Per una teoria dell'oppressione non è tanto rilevante specificare le differenze tra queste dinamiche specifiche, ma capire che sono accomunate dal fatto di essere alla base della creazione o caratterizzazione del gruppo oppresso da parte dell'oppressore. Riflettono il punto di vista dell'oppressore, la sua visione, la sua ideologia.

L'ideologia è quindi un aspetto essenziale dell'oppressione perché è all'origine dei gruppi oppressi. Nella prossima sezione approfondirò questo punto analizzando quali sono gli elementi costitutivi dell'ideologia, a partire dal confronto fra tre teorie dell'ideologia razzista.

## **Razzismo e ideologia**

Soprattutto nella società americana, da cui nasce la maggior parte del dibattito accademico contemporaneo, la razza è la divisione per eccellenza, e il razzismo la forma di oppressione più evidente e drammatica. Per questo può essere presa quasi come "paradigma" per le altre forme di oppressione, anche se queste si differenziano per alcune specificità.

---

<sup>25</sup> Coleman Brown, L. (2013). *Stigma: An enigma demystified*. The disability studies reader, 147-162.

La razza come identità ha la caratteristica di collegare tratti fisici visibili a presunti tratti culturali, caratteriali o stereotipici, costituendo una vera e propria classificazione della popolazione di una società, trasversale alle differenze di classe, di ruolo e di professione. Il razzismo come forma di oppressione comprende sia manifestazioni più materiali, sia altre di carattere sociale o psicologico più sottili. Se ne può parlare a livello individuale (singoli individui razzisti, alcuni anche pericolosi come certi suprematisti bianchi) o a livello più generale (come la disparità economica o nelle opportunità lavorative o in processi di segregazione).

Quando si tratta di indagare le cause del razzismo, un primo approccio può essere quello di indagare le cause storiche, andando indietro nel tempo e trovandone l'origine. Ad esempio il razzismo contemporaneo in America può essere collegato al passato segregazionista e ancora prima schiavista, ed è possibile argomentare a favore di una continuità storica tra queste forme di razzismo e quello contemporaneo<sup>26</sup>. Questo è certamente giustificato dal punto di vista della ricostruzione storica, che ha un valore esplicativo e non nego sia necessario tenerne conto anche per capire come affrontare certe forme di razzismo odierno. Ma siccome il mio obiettivo è elaborare una teoria dell'oppressione, il modello deve essere adattabile anche ad altre ideologie oppressive oltre a quelle fondate sulla razza, perciò deve avere un carattere più generale, inoltre anche parlando solo di ideologia razzista bisogna considerare che diverse nazioni possono avere un problema di razzismo con origini storiche diverse, perciò in base alla sola analisi storica risulterebbero molte ideologie razziste indipendenti tra loro. In questo contesto invece mi interessa indagare degli elementi costanti dell'ideologia razzista in quanto tale. Non sto assumendo che vi sia un'unica ideologia razzista universale fondata sugli stessi presupposti in ogni tempo e luogo né che vi siano delle chiare condizioni necessarie e sufficienti affinché si possa parlare di razzismo, ma cercherò soltanto di individuare alcuni elementi che siano più o meno costanti e dunque che possano costituire una guida in diversi contesti e capaci di creare collegamenti, sempre in linea con il discorso sulla ripetibilità delle strategie di cui ho parlato nella prima sezione.

Se si vuole parlare di razzismo in generale, una prima considerazione parte dal fatto che, come si è detto, può essere visto sia come un problema di singoli individui razzisti, sia come un problema sociale e sistemico. Se in una società manca uno dei due aspetti non si può dire che il razzismo costituisca un'oppressione in quella società: se si tratta di pochi individui

---

<sup>26</sup> Cito qui solo due noti esempi di questo approccio nella letteratura recente: Feagin, J. (2013). *Systemic racism: A theory of oppression*. Routledge; Kendi, I. X. (2016). *Stamped from the beginning: The definitive history of racist ideas in America*. Hachette UK.

razzisti, il problema è analogo alla presenza di pochi psicopatici, pochi serial killer e così via, ed essendo fisiologico che in ogni società ci siano elementi incontrollati che violano le regole sociali, avrebbe poco senso affrontare il tema del razzismo a livello politico e sarebbe piuttosto un problema da affrontare per gli psicologi ed eventualmente per i criminologi; al contrario se si trattasse di un problema strutturale, e fosse quindi un problema di istituzioni che favoriscono il razzismo, non sarebbe comunque comprensibile come tale “sistema razzista” possa essere mantenuto senza individui razzisti disposti a portarlo avanti: sarebbe come dire che la corruzione è strutturale in un sistema, escludendo però che esistano persone corrotte.

Dunque una spiegazione generale del razzismo dovrebbe tenere conto di entrambi gli aspetti, individuale e sociale, e possibilmente unificarli, collegarli tra loro. Per fare ciò si possono adottare due diversi modelli. Il primo è il modello individualistico, secondo il quale si parte dalla presenza di individui razzisti per spiegare il razzismo a livello sociale. In questa concezione ciò che spiega il passaggio dal razzismo individuale a quello sociale è la diffusione degli atteggiamenti che originano il razzismo in molti individui. Il secondo modello è quello collettivista, in cui si assume il razzismo sociale, presente a livello di istituzioni, pratiche o idee comunemente accettate, e si parte da qui per spiegare come i singoli individui vengono formati per diventare razzisti. In questa prospettiva è quindi un dato ambiente o contesto sociale a determinare gli atteggiamenti razzisti individuali.

Una prospettiva individualista definisce il razzismo a partire da cosa rende una persona razzista. Una delle versioni più influenti di questo approccio è rappresentata dalla teoria di Garcia, la quale prevede che le persone razziste utilizzino delle distinzioni razziali “nel loro cuore”, indipendentemente dalla credenza che le razze esistano o meno<sup>27</sup>. Ciò che conta è che queste distinzioni razziali portino a una “disaffezione” di chi le condivide verso coloro che sono catalogati in certe razze. Questa disaffezione può portare a intolleranza o odio. A rendere un individuo razzista non è quindi la semplice credenza che una razza sia superiore a un’altra, ma il fatto che i suoi desideri e le sue intenzioni siano orientati a un antagonismo verso quella razza. In questo senso il razzismo è presente nel “cuore”, cioè parte come un orientamento interno e poi si riversa in azioni razziste secondo quello che Garcia chiama modello dell’infezione (infection model), ovvero un’azione è razzista se guidata da sentimenti razzisti. Non nega l’esistenza di un razzismo a livello “istituzionale”, ma afferma che questo dipende comunque dall’istituzionalizzazione di un razzismo che parte dai “cuori” degli individui che

---

<sup>27</sup> Garcia JLA, (1996), *The heart of racism*, in *Moral reasoning : a text and reader on ethics and contemporary moral issues* / David Morrow, Oxford University Press, [2017], New York, pag 274-294

partecipano in quelle istituzioni o ne scrivono le regole. Anche le credenze razziste sono secondarie rispetto ai sentimenti, sono cioè una forma di razionalizzazione di una disaffezione già presente. Ma un punto interessante quanto controverso di Garcia è che secondo lui chi ha credenze e persino pregiudizi razziali ma manca di quella fondamentale disaffezione interna, non dovrebbe essere considerato razzista:

One whose racist beliefs have no such connection to any racial disregard in her heart does not hold them in a racist way and if she has no such disregard, she is not herself a racist, irrespective of her prejudices<sup>28</sup>

Per difendere questo punto di vista cita una serie di casi in cui si compie una distinzione razziale ma il fine non è razzista nel suo senso, ad esempio il trattamento preferenziale nell'affirmative action o l'auto-segregazione razziale. La discriminazione *razziale* quindi non è necessariamente discriminazione *razzista*<sup>29</sup>. Razzismo è in pratica sinonimo di disprezzo verso quella che è percepita come un'altra razza. Questo disprezzo non necessariamente è conscio o intenzionato a causare danni, ma è comunque un sentimento, un'attitudine, e non una semplice credenza o pregiudizio. Il razzismo è quindi riconducibile a una mancanza di rispetto da parte di certi individui verso altri, motivato da divisioni razziali e dalla reazione emotiva che queste suscitano.

In questa prospettiva si tratta prima di tutto di un problema etico, e solo quando questa mancanza di rispetto è condivisa da molti diventa un problema politico.

Shelby<sup>30</sup> contesta questa visione in quanto per lui la credenza razzista non è inessenziale e secondaria, ma ha spesso una priorità causale rispetto al disprezzo razzista o la mancanza di rispetto. Gli white supremacist non odierrebbero i neri se non credessero che l'essere neri implicasse qualcosa di più dell'essere scuri di pelle. Sarebbero tutti "psicotici", come dice Shelby, se il loro disprezzo derivasse solo da una differenza fisica e non avessero pregiudizi e credenze ingiustificate che distorcono la loro visione dei neri. Non li disprezzano perché sono neri ma perché credono che, in quanto neri, siano anche violenti e primitivi:

---

<sup>28</sup> Ivi, pag 278

<sup>29</sup> Ivi, pag 280

<sup>30</sup> Shelby, T., (2002), *Is racism in the "Heart"?*, Journal of social philosophy, Vol. 33 No. 3, Fall 2002, 411–420. Blackwell Publishing, Inc.

The best explanation for their visceral dislike of blacks is that they have been socialized into a racist culture, where racist beliefs and attitudes are widespread, taken for granted, reinforced through a variety of media, and often tacitly transmitted from generation to generation<sup>31</sup>

Shelby parla di una cultura razzista, e dopo aggiunge che il razzismo è un'ideologia, cioè “un sistema di credenze largamente accettato che funziona per stabilizzare o rinforzare le strutture di oppressione sociale”. Queste credenze possono essere implicite o inconsapevoli. Anche Garcia, nonostante la sua fosse una concezione volizionale, non escludeva la possibilità di un razzismo inconsapevole, ma assumeva comunque che avesse un ruolo secondario, mentre nell'ottica di Shelby una società può essere razzista anche se la maggior parte delle persone non si percepiscono come tali. La differenza con Garcia è che razzismo qui non indica un atteggiamento che è in sé immorale, ma un'impostazione che produce come conseguenza delle forme di ingiustizia sociale.

Una considerazione convincente è quella basata sull'esempio di una persona che pur non avendo alcun disprezzo verso i neri, crede nel pregiudizio per cui sono naturalmente disposti alla violenza. Può darsi che non sia razzista nel senso di Garcia, ma avrebbe certamente un atteggiamento che discrimina i neri. Oppure si può immaginare qualcuno che pensi che i neri abbiano un QI statisticamente inferiore per caratteristiche biologiche intrinseche. Per rendere più chiaro il concetto, immaginiamo che colui che ha quest'ultima credenza sia un datore di lavoro che ha il compito di assumere persone con un buon livello di intelligenza. Il datore di lavoro può anche non disprezzare le persone nere, ma la sua credenza lo porterà ad escluderle. Se in molti avessero pregiudizi di questo tipo, l'accesso a posizioni di potere e prestigio da parte di persone nere sarebbe ostacolato, generando uno svantaggio ai danni di un gruppo sociale (dunque una forma di oppressione).

Il concetto di razzismo come impiegato da Garcia ha più utilità se l'obiettivo è valutare la moralità di singole persone, ma quello di Shelby coglie meglio la dimensione sociale legata all'oppressione. Il singolo da un punto di vista morale potrebbe anche essere considerato non biasimevole se si stabilisce che il suo razzismo non è una perversione personale ma il risultato dell'essere nato e cresciuto in un ambiente in cui certe credenze razziste sono condivise. Ma la missione qui non è comprendere a chi e come vanno attribuite le responsabilità morali del razzismo, ma avere un'idea chiara del razzismo come fenomeno sociale e come problema sociale.

---

<sup>31</sup> Ibid., pag 415

Dunque concluderei che l'impostazione di Shelby è più utile al nostro obiettivo perché aiuta a definire il razzismo in quanto ideologia. Tuttavia alcune intuizioni di Garcia potrebbero essere inserite in questa impostazione generale. Il disprezzo, la disaffezione e altri aspetti più emotivi non devono di certo essere esclusi, ma forse non dovrebbero nemmeno essere considerati come secondari, come sembra assumere Shelby.

Nessuna delle due componenti sembra secondaria rispetto all'altra, infatti anche se è convincente l'argomento di Shelby secondo cui senza credenze la disaffezione verso una razza sarebbe incomprensibile, è credibile che al tempo stesso una credenza puramente intellettuale non accompagnata da stati emotivi particolari non sia sufficiente per far nascere quegli atteggiamenti che consideriamo razzisti. A volte il disprezzo può nascere da un pregiudizio (ad esempio, disprezzo i neri perché penso siano violenti) ma altre volte può esserci un disprezzo di fondo che porta inconsciamente a sviluppare dei pregiudizi (ad esempio un nazista potrebbe avere un disprezzo verso gli ebrei perché molti di loro sono ricchi, e perciò essere più portato a credere che siano anche dei truffatori o che stiano organizzando qualche complotto, seguendo quindi un *bias* di conferma).

Si potrebbe quindi concludere che sia le credenze che le disposizioni emotive collegate a queste credenze costituiscono l'ideologia del razzismo, e non c'è motivo di pensare che vi debba sempre essere un primato fra credenze o emozioni.

Oltre ad aspetti emotivi e cognitivi, un altro elemento di cui alcune teorie rivendicano il primato è quello delle "pratiche". Cioè per alcuni autori è il comportamento diffuso, le azioni che si compiono per abitudine in un determinato contesto sociale, a stimolare la formazione di certi sentimenti o di certe assunzioni epistemiche.

Ad esempio Haslanger nella sua analisi della posizione di Shelby ne critica l'approccio "cognitivistico" e ribalta la prospettiva sul concetto di ideologia, sostenendo che non sia soltanto un insieme di credenze, ma che corrisponda a ciò che genera quelle credenze, la loro fonte<sup>32</sup>. Questa fonte per lei è da individuare nelle pratiche sociali, ovvero l'ideologia è una funzione di socializzazione e non è dunque da ricercare soltanto nelle menti individuali ma nella cultura, che comprende certi concetti, linguaggi e schemi comportamentali. Questa precisazione per Haslanger è finalizzata a proporre un modo diverso di intendere la critica sociale all'ideologia, che dovrebbe aprire a nuove esperienze e non solo confutare certe tesi a livello intellettuale.

---

<sup>32</sup> Haslanger, S. (2017), *Racism, ideology, and social movements*, Res Philosophica, Vol. 94, No. 1, pag 7

Dunque mentre nell'ottica di Shelby la missione della critica sociale consisterebbe, almeno secondo Haslanger, nel confutare le tesi alla base dell'ideologia in modo che le pratiche non siano giustificate, in questa si tratterebbe di agire sulle pratiche stesse in modo da contrastare la fonte delle credenze.

Tratterei le osservazioni di Haslanger come ulteriori spunti per ampliare l'ideologia come intesa da Shelby. Anche se lei probabilmente aveva in mente uno schema diverso, in cui le pratiche sociali hanno una priorità rispetto alle credenze, non credo si possa negare che sia vero anche l'opposto, cioè che le credenze possono condurre a certe pratiche o influenzarle. Anche in questo caso si può riproporre lo stesso ragionamento del confronto con Garcia: così come una credenza senza componente emotiva o una disaffezione senza alcuna credenza non sono sufficienti per spiegare il razzismo ma servono entrambe le componenti, allo stesso modo una pratica sociale non fondata su credenze e una credenza a cui non è accompagnata alcuna pratica non costituiscono razzismo, ma servono entrambe le condizioni, credenza e pratica.

Infatti una pratica che non sia collegata a una credenza razzista non sarebbe una pratica razzista, perché non avrebbe alcun collegamento con la razza. Perciò sarebbe inspiegabile sia dal punto di vista sia concettuale che pratico. Per comprendere questo punto può essere utile un esempio: si può immaginare un'ipotetica pratica educativa di una scuola che consiste nell'escludere gli studenti neri da attività più intellettuali e di spingerli invece ad attività sportive. Questa pratica potrebbe con il tempo generare e alimentare il pregiudizio che i neri siano più adatti ad attività fisiche e meno adatti ad attività intellettuali, e un pregiudizio di questo tipo è certamente parte di un'ideologia razzista. Il problema è che la pratica ipotetica in questione non può essere nata dal nulla, doveva già essere presente un pregiudizio di fondo, altrimenti non solo la pratica di spingere i neri a coltivare le doti atletiche e non intellettuali sarebbe ingiustificata, ma non sarebbe nemmeno venuto in mente a nessuno di iniziarla, o comunque anche ipotizzando che sia nata dal caso o dalla follia irrazionale di alcuni, non si spiega cosa avrebbe motivato altri a portarla avanti, considerando che l'oppressione è un fenomeno sociale e che si prolunga nel tempo. Perciò la credenza razzista sembra avere in questo caso una precedenza sulla pratica razzista.

Dall'altra parte invece una credenza razzista che non abbia alcuna conseguenza pratica o che non sia essa stessa il prodotto di una pratica, non causerebbe alcun problema sociale perché sarebbe solo una costruzione ideale, un insieme di pure disposizioni concettuali o eventualmente emotive che rimarrebbero nella mente delle persone senza determinare nulla di



concreto. Se una categoria fosse presa di mira da pregiudizi, sentimenti d'odio e narrazioni negative, ma tale ideologia rimanesse solo nelle menti dei membri del gruppo dominante senza influenzare le loro azioni, non si potrebbe parlare di oppressione dato che non ci sarebbe alcun danno. L'ideologia deve essere "tradotta" in qualche modo dal punto di vista pratico. Ad esempio con forme di segregazione, esclusione, implicite o esplicite, oppure anche solo espresse attraverso linguaggio, verbale o non verbale (insulti, gestualità e atteggiamenti).

Perciò il fenomeno del razzismo include tanto una pratica quanto una credenza e altri stati mentali o emotivi. Tutte queste tre dimensioni (pratica, credenza ed emotività) sembrano necessarie in una certa misura, anche se non è possibile stabilire universalmente in che misura e se una sia sempre antecedente alle altre. Sembra che pratiche, credenze e disposizioni emotive si influenzino a vicenda e che possano alimentarsi in un circolo vizioso, ma non è facile, e in realtà per i fini di questa ricerca non è nemmeno utile, capire da dove parte questo circolo.

L'ideologia deve quindi essere intesa come un fenomeno multidimensionale. Può comprendere credenze, pregiudizi, stereotipi, processi di giustificazione, pratiche sociali, abitudini radicate, sentimenti di odio o disprezzo, tendenze emotive. È probabile che Shelby, Garcia e Haslanger abbiano tutti colto un lato del fenomeno del razzismo, e che il dibattito su quale di questi lati abbia una priorità rispetto agli altri sia mal posto.

Come si è detto, questa è una caratterizzazione generale, non legata a un razzismo specifico. In diverse situazioni e in diversi contesti (storici e geografici) l'ideologia razzista può presentarsi secondo diverse combinazioni di questi elementi. In alcuni contesti può essere un determinato stereotipo ad agire, in altri può contare un odio etnico più viscerale e difficile da motivare, in altri una narrazione distorta (ad esempio la credenza che siano i bianchi le vere vittime di razzismo), in altri ancora può essere la forza dell'abitudine o una tendenza a difendere lo status quo qualunque esso sia. Ovviamente più si va nel particolare, fino al razzismo puramente individuale, più le motivazioni variano, e più si generalizza più ci si avvicina a quella che sembra un'unica "cultura razzista" che affligge una nazione o anche il mondo intero. Quale grado di generalizzazione sia utile considerare non può essere determinato a priori, dipende dal livello di specificità del problema che si intende risolvere.

Inoltre se si vuole estendere l'analisi basata sul concetto di ideologia anche ad altre forme di oppressione, è necessario avere uno schema abbastanza generale e flessibile.

L'idea è che l'oppressione sia sempre caratterizzata dalla presenza di un'ideologia, in quanto è difficile che non ci sia un'interazione tra credenze, stati d'animo e pratiche. Ma quanto sia

rilevante questa ideologia, e quanto le singole componenti dell'ideologia contino all'interno della stessa, non può essere stabilito a priori. Ad esempio si può ipotizzare che l'oppressione di classe abbia un fondamento soprattutto pratico, e che le credenze abbiano un ruolo marginale, anche se si possono creare pregiudizi e disprezzo contro le classi inferiori o credenze che hanno il ruolo di giustificare il sistema classista (ad esempio la credenza che i poveri siano tali per loro incapacità).

Senza un'ideologia che la fondi e orienti i comportamenti delle persone, l'oppressione probabilmente non potrebbe colpire una categoria specifica di esseri umani e mantenersi nel tempo. Si può ipotizzare che l'ideologia abbia la funzione di "coordinazione" delle pratiche oppressive, e che sia il fondamento del suo carattere sistemico.

Dunque nelle strategie di lotta all'oppressione deve essere implicita anche una critica all'ideologia che la supporta. Nella prossima sezione mi concentrerò sul confronto tra due possibili strategie e difenderò quella che a mio avviso rispetta meglio questa condizione.

### **Due strategie di lotta contro l'oppressione**

Il modo in cui si concepisce la lotta all'oppressione dal punto di vista pratico è inevitabilmente influenzato da quale interpretazione prevale tra quelle considerate nel corso di questa riflessione.

Ad esempio contano le ipotesi su come si formano i gruppi. Se si assume l'ipotesi oggettivista, cioè la credenza in caratteristiche biologiche intrinsecamente legate a tratti comportamentali o psicologici, si affermano forme di essenzialismo dei gruppi, vengono cioè visti come categorie immutabili e capaci di definire in modo univoco i loro membri. Questo è però un caso estremo perché si adotta una teoria così statica della relazione tra i gruppi che non resta molto spazio per un cambiamento, ed è probabile che non porti a nessuna lotta all'oppressione essendo tendenzialmente vista come un fenomeno inevitabile, perciò a questo punto lascerei da parte le considerazioni che nascono da questa ipotesi.

Se prevale invece l'ipotesi del costruttivismo identitario e si pensa che i gruppi siano socialmente rilevanti per via della loro identità specifica, si tende comunque verso una fissità dei gruppi o una loro predominanza, se non proprio un essenzialismo. In questa prospettiva l'identità non è soltanto una questione personale né soltanto una questione di differenza culturale, ma diventa una questione politica, perché sulla base dell'appartenenza si possono derivare tutele particolari e stati di diritto speciali.

Infine se prevale la terza ipotesi e si vedono i gruppi come costruiti socialmente attraverso categorizzazioni fittizie che favoriscono l'oppressione, si tenderà verso una soluzione che comporta l'eliminazione di queste categorizzazioni o almeno una riduzione della loro rilevanza.

Dunque, di conseguenza anche la critica all'ideologia verrà interpretata in modo diverso in base all'atteggiamento nei confronti dei gruppi. Se si parte dal costruttivismo identitario la critica all'ideologia sarà mirata a negare le attribuzioni negative verso i gruppi oppressi e magari a far emergere la vera identità del gruppo attraverso processi di rivendicazione, mentre se la prospettiva è quella del costruttivismo sociale non identitario l'ideologia è vista come ciò che sta all'origine della distinzione e rivalità dei gruppi, perciò criticarla significa contestare questa stessa divisione, e non soltanto ribaltare il modo in cui viene percepita.

L'analisi quindi può essere ridotta a due strategie opposte di lotta all'oppressione:

- La prima assume la priorità etica del gruppo. Ciò significa che l'obiettivo della lotta all'oppressione è fare in modo che i diversi gruppi siano mantenuti, riconosciuti e che siano accolte le loro esigenze specifiche. In pratica i gruppi oppressi non devono più essere oppressi, ma devono rimanere gruppi significativi dal punto di vista sociale. La necessità di soddisfare le richieste dei singoli gruppi è armonizzata da un principio, quello di "equità", che sta a indicare una parità di status tra gruppi, quindi l'assenza di condizioni di oppressione o privilegio. In pratica l'ideale è quello di una società divisa in una pluralità di gruppi identitari, distinti tra loro per interessi e prerogative e forse anche nel diritto (riprendendo il rifiuto della cittadinanza comune di Young) ma i cui vantaggi e svantaggi siano equamente distribuiti in modo tale che ci sia *differenza ma non gerarchia*. Questo significa che i gruppi oppressi devono ottenere dei vantaggi particolari in modo che le differenze di status siano riequilibrate. Per questo mi riferirò a questo modello con il termine *strategia del riequilibrio*.
- La seconda strategia invece, pur riconoscendo la rilevanza sociale dei gruppi (altrimenti significherebbe negare l'oppressione) assume la priorità etica dell'individuo. Questo significa che si riconosce come l'oppressione sia una questione di svantaggi riferiti a gruppi in quanto tali, ma ci si pone come obiettivo quello di liberare gli individui dal legame coatto con i gruppi a cui appartengono. L'idea è che l'oppressione sia un'ingiustizia non perché nega le rivendicazioni collettive dei gruppi, ma perché nega il diritto dell'individuo ad autodeterminarsi. La questione di eliminare i gruppi è soltanto la forma più estrema e più utopica di questo individualismo, ma non è affatto necessario

arrivare fino a questo. Il punto fermo della strategia è piuttosto quello di emancipare l'individuo, in modo che possa scegliere se appartenere o no a un gruppo, se identificarsi o no, se sentirsi partecipe e fino a che punto, senza che il suo trattamento sociale (ad esempio le sue opportunità, i suoi diritti, la sua condizione economica) sia influenzato da questa appartenenza in modi che non controlla e che non dipendono dalla sua volontà. Per questo la chiamerò *strategia dell'emancipazione*.

La riduzione a due strategie non implica che si tratti di una dicotomia netta senza sfumature e vie di mezzo. Si tratta di due fondamentali tendenze, che possono presentarsi secondo diversi gradi, e non necessariamente nelle loro versioni più estreme. Ad esempio nella strategia del riequilibrio i gruppi sono il soggetto della lotta politica e l'individuo ha valore in quanto membro del gruppo, ma ciò non significa che si tratti necessariamente di un collettivismo di stampo totalitario in cui la libertà individuale è silenziata, o di lotte tribali in cui la fedeltà al proprio "clan" è più importante della vita individuale e quindi il sacrificio del singolo è accolto. Allo stesso modo la strategia dell'emancipazione non porta necessariamente a un egoismo assoluto in cui ognuno pensa solo alla propria libertà personale e si disinteressa ad ogni appartenenza o dimensione sociale.

Di solito è vero soltanto che nelle strategie del riequilibrio si punta molto sulla creazione di una solidarietà di gruppo e sulla rivendicazione di un'identità comune, mentre nella strategia dell'emancipazione il focus è sull'autodeterminazione individuale.

Così come non vanno intese in modo troppo polarizzato, allo stesso tempo non bisogna sottovalutare i punti di contrasto tra le due visioni. A prima vista può sembrare che entrambe le strategie dovrebbero coincidere a livello pratico, perché si tratta sempre di opporsi a tutte le forme di oppressione, ma in realtà questa diversità di prospettiva è sufficiente per far sì che si sostengano misure anche incompatibili tra loro. Questo punto sarà sviluppato nel terzo capitolo, dedicato ad analizzare l'*affirmative action*, un complesso di strategie di contrasto all'oppressione che può includere sia misure più orientate al riequilibrio sia altre più in linea con l'emancipazione. Quella sarà l'occasione per comprendere meglio le divergenze tra questi due approcci: a volte si tratta di sfumature, altre volte di un netto contrasto.

Tuttavia specifico subito che al di là dell'efficacia pratica, ritengo la strategia dell'emancipazione preferibile dal punto di vista della giustizia, perché solo l'emancipazione realizza un ideale di autodeterminazione dell'individuo. Il rapporto tra l'individuo e le sue appartenenze diventa più libero, la persona ha maggiore capacità di controllo sulla propria identità invece che esserne vittima. Le categorizzazioni rigide, la stigmatizzazione,

l'associazione tra l'appartenenza a un gruppo e un determinato status sociale che si traduce in uno stato di oppressione, non sono condizioni desiderabili. La mia idea è che alcuni possano erroneamente considerarle desiderabili per un'abitudine ad associarle in modo diretto all'identità e a ritenere che l'identità si perda se la divisione sociale in gruppi viene contestata, oppure che possano convincersi che queste divisioni siano insormontabili, e dunque che sia inutile provare a scardinarle. Nel terzo capitolo affronterò anche queste due argomentazioni, ma per ora è sufficiente notare che la prima è basata su un sospetto infondato, perché l'emancipazione non è in contrasto con la difesa delle identità, ma al massimo fa in modo che le identità siano meno rigide e coercitive, e la seconda è invece motivata da una forma di pessimismo, cioè ammette che l'emancipazione sarebbe la soluzione migliore, solo che non la ritiene praticabile.

Nel prossimo capitolo invece mi occuperò di un altro tema, quello della discriminazione. È direttamente collegata all'oppressione, anche se si riferisce di solito a una dimensione individuale. Non si tratta però di un tipo particolare di oppressione, ma di una precondizione di ogni tipo di oppressione, anche se come argomenterò è un aspetto che è necessario considerare soprattutto se si sostiene la strategia dell'emancipazione.

## CAPITOLO 2 - DISCRIMINAZIONE

### Introduzione

In questo capitolo mi concentro sull'indagine del concetto di discriminazione, che considero legato a quello di oppressione ma distinto soprattutto per la sua dimensione individuale (sono le singole persone a essere discriminate, mentre a essere oppressi sono i gruppi) e per il maggiore focus sulla pratica di differenziazione (essere discriminati significa essere trattati in un certo modo in base al possesso vero o presunto di certe caratteristiche). Per questi due aspetti considero la lotta alla discriminazione una componente essenziale di una strategia dell'emancipazione: infatti se si ricerca l'emancipazione degli oppressi, il primo passo è evitare che subiscano un trattamento diversificato in base al gruppo in cui sono catalogati.

La nozione di diversificazione non è comunque sufficiente per capire cosa costituisca un caso di discriminazione, dato che esistono forme di diversificazione che non sono discriminatorie. È necessario quindi un ulteriore criterio. Nella prima sezione quindi per affrontare questo problema metterò a confronto le teorie di Kasper Lippert-Rasmussen<sup>33</sup> e di Jorge L.A. Garcia<sup>34</sup>, che rappresentano due approcci opposti nella concettualizzazione della discriminazione: il primo adotta una teoria consequenzialista secondo cui la differenziazione diventa discriminatoria quando conduce direttamente o indirettamente a dei danni per i membri di alcuni gruppi, il secondo invece sostiene un approccio che definisce volizionale, basato sull'idea che è l'intenzionalità di chi discrimina a qualificare una pratica o un pensiero come discriminatorio. Considerando entrambi gli spunti concluderò che la discriminazione consiste essenzialmente in una diversificazione tendenzialmente dannosa per il discriminato e soprattutto ingiustificata.

Nella seconda sezione specificherò in cosa consista questo criterio di giustificazione, che come argomenterò non può corrispondere a un criterio di razionalità astorica, ma inevitabilmente dipende dal contesto sociale più ampio. In particolare la giustificazione si lega a una richiesta di rispetto di determinate norme sociali che possono variare nel tempo

---

<sup>33</sup> Lippert-Rasmussen, K., (2006), *the badness of discrimination*, ethical theory and moral practice

<sup>34</sup> Garcia, J. L. A. (2018). *Wrongful Racial Discrimination in Moral Analysis: Some Recent Accounts, an Alternative Conception, and Attempts to Extend Theoretical Models*, *Geo. JL & Pub. Pol'y*, 16

(norme che possono avere a che fare tanto con lo stato di diritto che si afferma in una società quanto con questioni culturali come la percezione e la sensibilità per certi temi). Questo presupposto apre alla possibile obiezione che la mia definizione di discriminazione sia inficiata da un “*bias* dello status quo”, perché implica che sia il sistema che storicamente si afferma a determinare cosa vale come discriminazione e cosa no. Risponderò a questa obiezione mostrando da una parte che l’imposizione di norme sociali non dipende soltanto da rapporti di potere (anche se è comunque poco credibile che questi siano irrilevanti) ma piuttosto dalla formazione di una coscienza o di certi principi condivisi che possono anche andare in contrasto con il potere dominante, e dall’altra che in ogni caso il mio discorso non preclude il cambiamento, ma pone delle condizioni affinché il cambiamento possa avvenire con successo: se si vuole sensibilizzare su una forma di discriminazione non ancora riconosciuta come tale, bisogna prima fare in modo che si impongano le norme e i principi in base ai quali quella pratica di differenziazione risulta ingiustificata (e quindi discriminatoria).

La terza sezione è dedicata alla difesa del punto di vista individuale della lotta alla discriminazione. L’approccio individualista insito nella definizione di discriminazione non deve essere interpretato come una contraddizione rispetto alla dimensione sociale della lotta all’oppressione, ma rappresenta un passo fondamentale nel progetto di emancipazione. Infatti questo presupposto permette di evitare che la tutela dalle ingiustizie dipenda soltanto dall’appartenenza a un gruppo sociale e dal livello di attivismo e militanza in suo favore, e la collega invece al riconoscimento di norme e principi comuni, di cui ogni individuo partecipa in condizione di parità.

Concluderò dunque richiamando la complementarità dei concetti di discriminazione e oppressione, specificando come sia necessario sia dare priorità etica all’individuo, richiedendo che le singole persone non siano discriminate e giudicate in base alla loro appartenenza, sia tenere conto delle condizioni sociali più generali relative ai gruppi, per interpretare correttamente le diverse situazioni in base al contesto.

## **Discriminazione: alcune premesse**

Dopo aver trattato dell'oppressione, in questo secondo capitolo mi propongo di affrontare il tema della discriminazione.

Discriminazione e oppressione sono concetti correlati. Di solito si assume che la discriminazione sia un sintomo dell'oppressione, o meglio uno dei mezzi attraverso cui si genera o alimenta l'oppressione.

Così ad esempio viene presentata la situazione da un articolo su oppressione, discriminazione e pregiudizi:

*Oppression* is the exercise of power to disenfranchise, marginalize, or unjustly ostracize particular individuals or groups. Systematic oppression occurs through repeated integration of prejudice and discrimination into societal institutions (e.g., law, social policy, schools, language, media) and through threats of violence, removal of rights, and exclusion from decision-making processes<sup>35</sup>

La discriminazione viene citata, in questo passo ma anche in ogni altra sua ricorrenza all'interno dell'articolo, come una delle tante manifestazioni del concetto più generale di oppressione. Essere oppressi comprende subire pregiudizi, subire violenza, esclusione e anche discriminazione. Questo è di solito l'approccio adottato da chi è interessato a definire primariamente l'oppressione come condizione generale, e meno a definire la discriminazione in quanto tale. Si dà per scontato che sia una componente dell'oppressione, ma non si definisce in modo preciso cosa la renda più specifica rispetto al concetto più generale di oppressione.

Al contrario quando trattano esplicitamente della discriminazione, i filosofi tendono spesso a non definirla come un aspetto più specifico dell'oppressione, ma a sovrapporre i due termini. Cioè molte definizioni di discriminazione non si propongono di definire un processo specifico, come potrebbe essere definire il pregiudizio, la violenza o l'esclusione, ma presentano la discriminazione come un fenomeno generale e complesso che può comprendere tutti questi diversi aspetti, e quindi propongono delle formulazioni che potrebbero funzionare come definizioni di oppressione in quanto tale, e non di una sua particolare manifestazione.

---

<sup>35</sup> Dermer, S., Smith, S., Barto, K., (2010), *Identifying and correctly labeling sexual prejudice, discrimination, and oppression*, Journal of counseling & development, vol 88, pag 326



Ad esempio Fred Pincus ha proposto una tassonomia che comprende tre livelli di discriminazione:

- 1) Discriminazione individuale, che comprende qualunque azione che mira intenzionalmente ad avere un impatto differenziale e dannoso su un gruppo sociale
- 2) Discriminazione istituzionale, che indica invece le politiche istituzionali volte a mantenere un gruppo sociale in una posizione subordinata
- 3) Discriminazione strutturale, che Pincus stesso considera la più controversa, e si riferisce a comportamenti o pratiche istituzionali che negli intenti sono neutrali ma hanno effetti dannosi e sproporzionati su diversi gruppi sociali.<sup>36</sup>

Se si considerano questi tre livelli, risulta evidente che dal punto di vista pratico ogni forma di oppressione può essere ricondotta a una forma di discriminazione. Discriminazione e oppressione sarebbero sinonimi: non avrebbe senso, considerate le tre tipologie di Pincus, affermare che un gruppo oppresso non è discriminato o viceversa, e le condizioni affinché si possa parlare di oppressione sarebbero le stesse affinché si possa parlare di discriminazione.

Perciò chi indaga sul concetto di discriminazione tende a usarla al posto del termine *oppressione* ma con lo stesso significato, e non confronta i due termini, mentre chi indaga sul concetto di oppressione cita la discriminazione come un sottoprodotto o concausa dell'oppressione.

Contrariamente a questi approcci, tratterò il concetto di discriminazione come qualcosa di certamente associato ma distinto dall'oppressione, e di cui argomenterò a favore dell'utilità di trovare una definizione propria, separata dalla definizione di oppressione. Ciò che cerco è un concetto specifico di discriminazione, inteso quindi come un fenomeno con suoi criteri definiti e non come un sinonimo o un derivato del concetto di oppressione.

Un punto di partenza su cui costruire un concetto specifico di discriminazione è il suo senso letterale: discriminare significa distinguere. Anche nei suoi usi comuni, infatti, la discriminazione è intesa intuitivamente come una disparità derivata dal fatto che si compiono delle distinzioni per categorie. Si è parlato però, citando Pincus, della discriminazione strutturale, altrove chiamata anche discriminazione indiretta, in cui la distinzione non è ricercata attivamente ma è il risultato di pratiche che si supponevano neutrali o ugualitarie, perciò è possibile che l'intenzione di distinguere non sia una condizione necessaria del

---

<sup>36</sup> Pincus, F.L., (1996), *Discrimination comes in many forms*, american behavioral scientist, vol 40 no. 2

concetto di discriminazione. Tuttavia c'è sempre un riferimento a una distinzione o differenziazione, che sia implementata in modo diretto o che sia il risultato non previsto di una pratica che si suppone non differenziata.

È opportuno premettere che anche in questo caso la definizione che cerchiamo è una definizione normativa. Per discriminazione si intende una distinzione che abbiamo motivi di rifiutare e considerare “sbagliata”. Se si vuole parlare di diversità di trattamento legittimo è infatti più comodo usare altri termini più neutri, come “diversificazione”, “differenziazione” o “distinzione”. “Discriminazione” è usato quasi sempre con connotazione negativa, perciò parlare di una discriminazione positiva o neutra creerebbe soltanto confusione in più, e sarebbe inutile dato che vi sarebbe comunque la necessità di ricercare quando la discriminazione è giusta e quando è sbagliata: ad essere rilevante da un punto di vista etico e politico sarebbe comunque il modo in cui si definisce la discriminazione ingiusta, e non la discriminazione neutra o positiva, perciò meglio definire direttamente quel tipo di distinzione che possiamo ritenere negativa e chiamarla soltanto “discriminazione”.

Fino a qui il discorso sulla discriminazione potrebbe ancora sovrapporsi a quello sull'oppressione: anche in quel caso si trattava di una definizione normativa e quindi indicava qualcosa di fondamentalmente ingiusto, inoltre si è parlato di come i danni dell'oppressione siano diretti a gruppi specifici, perciò è sempre insita una qualche distinzione diretta o indiretta.

Ma un aspetto specifico dell'idea di discriminazione rispetto a quella di oppressione può essere rintracciato nella prima definizione di Pincus: è possibile parlare di discriminazione individuale, che può essere anche compiuta da un singolo individuo contro un singolo individuo. Mentre, almeno in base alla definizione presentata nel capitolo precedente, l'oppressione indica un fenomeno sociale, il suo bersaglio è sempre un gruppo, e può essere causata dalla società o da una sua componente (parte dei suoi membri o delle sue istituzioni), non di certo da un singolo individuo isolato. Un individuo non può davvero “opprimere” da solo ma può solo contribuire a un'oppressione, e un individuo oppresso non è altro che un individuo che appartiene a un gruppo oppresso. La discriminazione invece sembra poter funzionare anche a livello individuale.

Questa dimensione individuale potrebbe rendere il concetto di discriminazione innanzitutto utile per cogliere problematiche più particolari che non vengono distinte in modo preciso in una generale idea di oppressione, inoltre potrebbe essere uno strumento analitico efficace specialmente per approfondire quella che nel capitolo precedente ho chiamato strategia dell'emancipazione. Si è detto che emancipare significa rendere un individuo indipendente da

categorizzazioni negative e non scelte volontariamente, fare in modo che possa autodeterminarsi e non essere determinato da altri in nome dell'appartenenza che gli viene attribuita, e la discriminazione consiste nel portare avanti una distinzione ingiusta, quindi nell'anteporre l'appartenenza a una qualche categoria al diritto di essere trattati equamente e come individui. Perciò si può già presumere che la lotta contro la discriminazione sia un ingrediente fondamentale di una lotta per l'emancipazione.

Nella prossima sezione inizierò a indagare su cosa renda la discriminazione ingiusta, confrontando due autori che seguono approcci opposti. Uno è quello di Kasper Lippert-Rasmussen, uno degli autori più rilevanti nel dibattito recente sulla discriminazione. In questo ambito lo considero come esempio di un approccio consequenzialista, ovvero la parte che mi interessa della sua tesi è che considera ingiuste tutte le forme di differenziazione che conducono a conseguenze negative per i gruppi che colpisce. L'altro invece è il già citato Garcia, che applica la sua concezione volizionale anche alla discriminazione, da cui risulta che per capire se le forme di differenziazione sono ingiuste si deve guardare alle intenzioni e agli atteggiamenti morali che stanno alla base.

### **Cosa rende la discriminazione ingiusta? Approccio fondato sul danno e analisi volizionale**

In sintesi, i punti fermi di questa ricerca riguardo al concetto di discriminazione sono:

- La discriminazione si lega ad azioni, comportamenti e pratiche, che possono essere individuali o strutturali
- Queste azioni e comportamenti implicano una differenziazione
- Questa differenziazione è ingiusta

La prima condizione indica che l'idea di discriminazione deve potersi collegare a dei comportamenti umani volontari, perché è su questi che si intende agire. Questo per il momento non implica affermare che la discriminazione debba essere sempre volontaria o che chi discrimina sia consapevole di discriminare, ma soltanto che è riconducibile ad alcuni atti volontari, e non è quindi una disparità che si crea spontaneamente o causata da fenomeni naturali.

La seconda condizione introduce quello che potrebbe essere definito il cardine del concetto di discriminazione, perché in qualunque possibile uso o definizione, la discriminazione

implica sempre differenziare tra individui o gruppi sulla base di alcune caratteristiche. Rimane per ora aperto però se questa differenziazione debba essere ricercata in modo consapevole o se possa essere il risultato di pratiche che non la prevedevano (come nel caso della discriminazione strutturale citata da Pincus).

La terza condizione dipende dalla mia personale scelta di ricercare una definizione normativa. Questo non significa che teorie basate su definizioni non normative di discriminazione debbano essere ignorate, perché chi ha una definizione non normativa di discriminazione potrebbe al tempo stesso aver definito delle condizioni alle quali la discriminazione è eticamente sbagliata, perciò per ricavarne una definizione normativa è sufficiente considerare le condizioni che definiscono la discriminazione sbagliata e trattarle come le condizioni della discriminazione in quanto tale, mentre alla presunta discriminazione moralmente accettabile o giusta si attribuirebbe un altro nome più neutro (come appunto “differenziazione”).

Dunque le condizioni concettualmente rilevanti, e che indicano diverse teorie e non solo diversi modi di usare le definizioni, sono la prima o la seconda. Riguardo alla prima non mi risulta che debba esserci un particolare disaccordo, si potrebbe discutere se un puro pensiero possa essere in sé discriminatorio o se lo siano solo le azioni in cui si concretizza, ma anche per individuare un pensiero discriminatorio bisognerebbe osservare le sue manifestazioni pratiche. Dunque è da approfondire soprattutto la seconda condizione, e in particolare cosa si intende con differenziazione. Infatti se per differenziare si intende avere in mente una differenziazione e agire in base a essa, allora saranno i presupposti dell’azione a stabilire se si tratta di discriminazione o no. Mentre se per differenziazione si intende il risultato che si ottiene differenziando, ad esempio uno stato di disparità economica o sociale, allora saranno le conseguenze dell’azione a stabilire se si tratta di discriminazione.

Un approccio alla discriminazione basato sulle conseguenze può essere individuato nella teoria di Lippert-Rasmussen. Siccome usa il termine “discriminazione” per indicare un concetto non normativo, per derivare una definizione normativa dalla sua teoria bisogna aggiungere alla sua definizione di discriminazione anche le condizioni che per lui rendono la discriminazione sbagliata.

La definizione non normativa che propone è questa:

X discriminates against (in favour of) Y in dimension W iff: (i) X treats Y differently from Z (or from how X would treat Z, were X to treat Z in some way) in dimension W; (ii) the differential treatment is (or is believed by X to be) disadvan-

tageous (advantageous) to Y; and (iii) the differential treatment is suitably explained by Y's and Z's being (or believed by X to be) (members of) different, socially salient groups.<sup>37</sup>

Da ciò si può trarre, semplificando, che discriminare significa trattare in modo diversificato le persone in base al gruppo a cui appartengono, causando vantaggi o svantaggi.

Per ottenere la definizione normativa di discriminazione, bisogna aggiungere la condizione che definisce quando la discriminazione è sbagliata, o per metterla nei termini di Lippert-Rasmussen, ciò che definisce la “badness of discrimination”:

An instance of discrimination is pro tanto bad, when it is, because it makes the discriminatees worse off.<sup>38</sup>

Questa condizione rappresenta ciò che Lippert-Rasmussen chiama “harm-based account”, ovvero approccio basato sul danno. Il danno è incluso nell’idea che la discriminazione “cattiva” sia quella che peggiora le condizioni dei discriminati.

Perciò se si vuole ricavare da Lippert-Rasmussen una definizione di discriminazione assumendo che questo termine abbia sempre accezione negativa, si possono unire le due definizioni, e ne risulterebbe che la discriminazione consiste nel trattare le persone diversamente in base al gruppo a cui appartengono e in un modo tale che quel trattamento risulta in un danno. In breve, significa trattare i membri di un gruppo in modo peggiore rispetto ai membri di altri gruppi.

La condizione del danno per come è esposta qui è ciò che rende questa teoria consequenzialista, perché ciò che conta non sono i presupposti che portano a trattare qualcuno peggio di qualcun altro, ma le conseguenze che questo diverso trattamento ha. Ciò presuppone un paragone tra la situazione che si è creata e la situazione che si sarebbe creata senza quel trattamento.

Definire il danno puramente in termini di conseguenza dannosa porta a una serie di problematiche perché nel determinare le conseguenze possono contribuire anche fattori casuali. Questo non sarebbe altro che il problema della sorte morale<sup>39</sup> applicato alla nozione di discriminazione. In un articolo di Katharina Berndt Rasmussen<sup>40</sup> (l’omonimia è un caso),

---

<sup>37</sup> Lippert-Rasmussen, K., (2006), *the badness of discrimination*, ethical theory and moral practice, pag 168

<sup>38</sup> *ivi*, pag. 174

<sup>39</sup> Nagel, T., Williams B.A.O., (1976), *Moral Luck*, Proceedings of the Aristotelian Society, Vol. 50

<sup>40</sup> Rasmussen K.B. (2018), *Harm and discrimination*, Ethic Theory Moral Prac 22, pag 887

per evidenziare questa problematica si cita l'esempio di una persona che non viene assunta perché ebrea, ma questo finisce con il migliorare di molto la sua condizione, anzi le salva la vita, perché se fosse stata assunta qualcuno le avrebbe sparato mentre lavorava. L'autrice commentando la teoria di Lippert-Rasmussen afferma che c'è un'ambiguità nel termine "trattare in modo peggiore", che può essere riferito al risultato dell'azione oppure al tipo di azione compiuta, cioè tenendo conto se l'azione in sé implica trattare la persona discriminata come inferiore o meno meritevole di considerazione<sup>41</sup>. Se si accettasse questa seconda interpretazione però non si tratterebbe più di consequenzialismo, perché conterebbero molto le intenzioni di chi discrimina.

Forse per mantenere l'approccio consequenzialista senza dover badare a eventi casuali e imprevedibili è sufficiente stabilire che sono da considerare solo le conseguenze più probabili dell'azione, o che il danno sia da considerare come danno tendenziale e non come danno fattuale che emerge in ogni singolo caso e per le cause più svariate.

Queste difficoltà sono quindi superabili. Quella che a mio avviso resta più problematica è che, anche se si considerano solo i casi in cui il danno è prevedibile, probabile o tendenzialmente presente nella maggioranza dei casi, ci sono comunque molte tipologie di danni derivanti da un diverso trattamento che sarebbe impraticabile considerare come discriminazione. Le persone sono trattate in modo diverso in base alle competenze, in base all'età, vivono esperienze e hanno possibilità diverse a seconda della nazione in cui vivono, del livello di istruzione, della fortuna che hanno avuto, dei loro tratti caratteriali come il livello di estroversione. La lista di differenziazioni che possono essere percepite come dannose da alcuni ma che sono probabilmente inevitabili è molto lunga, e non ha molto senso dire che si tratta sempre di casi di discriminazione.

Lippert-rasmussen ha in mente di poter risolvere la questione con il suo concetto di gruppi socialmente rilevanti (*socially salient group*) che definisce come gruppi di cui "l'appartenenza percepita è importante per la struttura delle interazioni sociali in un ampio spettro di contesti sociali"<sup>42</sup>. Siccome riduce il campo della discriminazione a quella che prende di mira i gruppi socialmente rilevanti, evita il problema della proliferazione di forme di discriminazione inutili. Il problema è che, come argomenterò più approfonditamente nella sezione dedicata al tema, non ha un vero concetto che definisca cosa renda un gruppo socialmente rilevante, ma è solo un termine che utilizza in definitiva per indicare la lista dei gruppi più noti e di cui si

---

<sup>41</sup> Ibid.

<sup>42</sup> The badness of discrimination, cit., pag 169

parla di più. Dal suo punto di vista è semplicemente stabilito che i gruppi rilevanti sono quelli basati su razza e sesso, e non ad esempio sull'altezza o sul possedere una laurea in ingegneria.

Afferma ad esempio che il merito (“*deservingness*”) non individua una categoria socialmente rilevante, perché “è molto difficile stabilire quanto una persona è meritevole” e perché “la categoria di persone che non sono qualificate per nessun lavoro non ha nessun membro”<sup>43</sup>. Queste affermazioni però, oltre al fatto che potrebbero anche essere false, non mi sembrano costituire un argomento a favore del fatto che le competenze possedute non siano socialmente rilevanti. Una laurea in ingegneria stabilisce, anche se più per convenzione e non con certezza, il possesso di competenze specifiche, ed è ovvio che ha una rilevanza sociale, dato che determina il tipo di lavoro e quindi la posizione sociale di un individuo, e da questo punto di vista può essere più determinante di categorie come la razza o il genere: nelle società tecnologicamente avanzate una donna qualificata come ingegnere ha sicuramente più possibilità lavorative di un uomo senza titoli di studio utili. Forse, appellandosi alla sua definizione, Lippert-rasmussen potrebbe sostenere che essere laureati in ingegneria non è una caratteristica socialmente rilevante perché influisce solo sul lavoro, e non su un “ampio spettro di contesti sociali”. Ma il lavoro è un contesto sociale molto rilevante che con tutta probabilità influisce anche su altri contesti sociali.

Con l'harm based account, senza altre condizioni eccetto la disparità e il danno, e senza motivazioni convincenti per stabilire quali gruppi vanno tenuti in considerazione e quali no, sarebbe difficile spiegare perché coloro che non hanno una laurea in ingegneria non possono essere considerati discriminati rispetto a coloro che ce l'hanno. Affermare che la gerarchia basata sulle competenze non danneggia nessuno sarebbe un argomento incoerente, perché dall'altra parte si vorrebbe considerare come dannosa la gerarchia basata sul genere o sulla razza, e quindi considerare come danni l'aver uno stipendio più basso, l'aver difficoltà ad essere assunti o l'aver in generale meno opportunità. È innegabile che i meno competenti o coloro che hanno competenze meno ricercate subiscano dei danni, ed è innegabile che siano danni strutturali dato che la gerarchia delle competenze è forse uno degli esempi più chiari di un aspetto strutturale della società. Tuttavia dubito che sia pensabile sostenere la pretesa che non si facciano differenziazioni sulla base delle competenze, o comunque sarebbe assurdo sostenere che sia discriminatorio selezionare qualcuno in base alle sue competenze specifiche. Se si vuole affermare, come penso sia ovvio, che rifiutare un candidato perché non ha le competenze adatte è diverso da rifiutarlo per la sua appartenenza etnica o per il suo

---

<sup>43</sup> Ibid.

orientamento sessuale, e che il primo caso non è una discriminazione mentre il secondo sì, allora bisogna trovare una condizione che sia diversa dal semplice danno alla categoria o specificare meglio la tipologia di danno. Ad esempio si può dire che non conta solo che vi sia un danno sociale ma anche che questo danno sia accompagnato da una mancanza di rispetto, oppure che l'appartenenza alla categoria discriminata non sia scelta (come appunto nel caso di razza e sesso), oppure che il danno consista non in una mera disparità nei benefici ottenuti ma in una mancanza di pari opportunità di partenza. Ma se si opta per una di queste soluzioni, si tende a dare importanza ai presupposti etici della pratica più che alle sue conseguenze.

Quest'ultima è la posizione sostenuta in modo più netto da Garcia. Nel suo commento alla teoria di Lippert-Rasmussen ne critica soprattutto l'aspetto consequenzialista: guardare primariamente agli effetti renderebbe l'applicazione del concetto di discriminazione troppo dipendente da questioni di fortuna, ad esempio dovremmo considerare come "cattiva discriminazione" il caso di una differenziazione portata avanti in un programma anti-razzista se causa una reazione dell'opposizione così forte che in definitiva le condizioni delle vittime di razzismo peggiora, o al contrario dovremmo considerare come discriminazione positiva delle forme di razzismo plateale che hanno come conseguenza quella di rafforzare il senso di solidarietà delle persone prese di mira, attivando reazioni e misure di risposta che in definitiva migliorano le condizioni delle vittime<sup>44</sup>.

Forse Lippert-Rasmussen potrebbe far notare che la condizione del danno per lui stabilisce che la discriminazione è sbagliata "pro tanto" (cioè sbagliata fino a un certo punto) e non necessariamente che sia sbagliata "all things considered", come specificato nella sua definizione. In questo modo potrebbe rispondere ai "paradossi" di Garcia citati poco fa ammettendo semplicemente che la sua unica pretesa in quei casi sarebbe affermare che se una misura anti-razzista ha conseguenze negative sulle vittime di razzismo allora la misura è negativa pro tanto, ma potrebbe non esserlo "tutto considerato". Questo però implicherebbe che il danno come condizione coglie solo alcuni aspetti marginali e contingenti, e fallisce come condizione primaria per definire la discriminazione (o la cattiveria della discriminazione, nella sua terminologia) e dunque si potrebbe mettere in dubbio l'utilità di un approccio basato sul danno.

Garcia propone, partendo dalla sua definizione di razzismo, un'idea di discriminazione che fa riferimento non alle conseguenze imprevedibili ma allo stato interiore di colui che discrimina. Chiama questo suo approccio *volitional analysis of racism*. Secondo questa teoria

---

<sup>44</sup> Garcia, J. L. A. (2018). *Wrongful Racial Discrimination in Moral Analysis: Some Recent Accounts, an Alternative Conception, and Attempts to Extend Theoretical Models*, *Geo. JL & Pub. Pol'y*, 16, pag 701-702



discriminare significa distinguere intenzionalmente sulla base della razza (o di qualche altra differenza che si individua o che si crede di individuare) e farlo guidati da motivazioni immorali. Sono le motivazioni e l'attitudine di chi opera queste differenziazioni a renderle discriminatorie. Queste motivazioni immorali possono consistere in disprezzo verso i membri di un gruppo, volontà di mantenerli subordinati, oppure anche in forme di indifferenza.

Secondo Lippert-Rasmussen, le teorie volizionali e quelle basate sul rispetto non permettono di spiegare casi particolari come quello della discriminazione indiretta, cioè un tipo di discriminazione in cui un gruppo è sistematicamente svantaggiato senza che vi sia una differenziazione consapevole basata su una rappresentazione di quel gruppo da parte di chi discrimina<sup>45</sup>. Infatti Garcia rifiuta questa formulazione ritenendola “dispensabile”<sup>46</sup>, e secondo lui quei casi problematici che potrebbero sembrare di discriminazione indiretta nascondono in realtà delle volontà di differenziare e degli atteggiamenti immorali.

Per questo aspetto ritengo che il punto di vista di Garcia è più utile per l'interpretazione dei fenomeni di discriminazione, perché mentre Lippert-Rasmussen si limita a osservare che c'è discriminazione ovunque vi sia disparità, e spesso limitarsi a questo non permette di individuare nemmeno a livello ipotetico dei colpevoli di questo stato di cose, con l'analisi volizionale non ci si ferma al risultato ma si vanno a ricercare le ragioni in alcune motivazioni immorali particolari. Il problema è che, anche se si può convenire con Garcia che i casi di discriminazione indiretta prima o poi si collegano sempre a una discriminazione diretta che nasce da atteggiamenti immorali di un certo numero di individui, non sempre è possibile individuare gli autori di questi atteggiamenti, mentre alcune pratiche che contribuiscono alla discriminazione pur senza avere motivazioni immorali alla base sarebbero più facili da individuare, ma non sarebbero biasimevoli nella visione di Garcia.

Pensiamo all'esempio di presunta discriminazione indiretta citato da Lippert-Rasmussen, le discriminazioni di genere per quanto riguarda il lavoro<sup>47</sup>. Per sviluppare e rendere più chiaro questo esempio, assumiamo che in un'azienda o in un particolare settore vi sia una disparità e una grande maggioranza di dipendenti uomini, e che una concausa di questa disparità sia la pratica diffusa tra i recruiter di non assumere donne in età fertile perché temono che possano avere figli e chiedere il congedo di maternità. Questa sembrerebbe una forma di discriminazione, o almeno sarebbe difficile non ritenerla una pratica problematica, ma potrebbero non esserci sentimenti negativi o pregiudizi contro le donne da parte dei recruiter.

---

<sup>45</sup> The badness of discrimination, cit., pag 170-171

<sup>46</sup> Wrongful racial discrimination, cit., pag 706

<sup>47</sup> The badness of discrimination, cit., pag 171

Si può ipotizzare anche che lo facciano per un puro calcolo opportunistico e per la considerazione che sono più spesso le donne a chiedere congedi per occuparsi dei figli rispetto agli uomini: questo non sarebbe un vero e proprio pregiudizio, ma una semplice considerazione probabilistica, non del tutto infondata. Il problema rimanderebbe a un caso di oppressione, individuabile in una certa ideologia generalmente diffusa nella società che risulta nel far pesare soprattutto sulle donne la fatica di crescere i figli. Ma i singoli recruiter non sono colpevoli di questo intero sistema o della cultura generale, semplicemente reagiscono in modo razionale (o meglio utilitaristico) a uno stato di cose esistente, e non si potrebbe dire che attuano una forma di discriminazione in base alla teoria di Garcia.

Certamente si può sempre credere che non assumere qualcuno sulla base del timore che possa chiedere congedi sia immorale e che costituisca una mancanza di rispetto, e qualcuno potrebbe sostenere che questi recruiter non possano non condividere almeno in parte e inconsapevolmente delle forme di sessismo o almeno di indifferenza. Ma il punto è che non si può sapere cosa pensano, e non si può escludere che nella loro mente non vi sia altro che una considerazione basata su dati di fatto e su un calcolo utilitaristico, il che può comunque essere considerato immorale ma è un'immoralità di diverso tipo rispetto a quella che secondo Garcia dovrebbe fondare la discriminazione.

Quest'ultima considerazione mette in luce il difetto più profondo della proposta di Garcia, cioè l'insondabilità delle menti individuali. Avere una definizione così dipendente da cosa si presume vi sia nella mente degli individui, anche se può essere il criterio migliore per indagare l'aspetto puramente morale, è difficilmente applicabile a livello politico o legale, come del resto sembra ammettere lo stesso Garcia<sup>48</sup>.

Questo difetto però può portare a distorcere il giudizio morale stesso, come dimostra a mio avviso lo stesso Garcia con il suo discutibile argomento riguardante i matrimoni gay<sup>49</sup>. Il suo punto di vista è che negare agli omosessuali di sposarsi non è discriminatorio come lo sarebbe negare i matrimoni interrazziali, perché in quest'ultimo caso l'analisi volizionale stabilisce che il divieto è causato da "disgusto razzista"<sup>50</sup> mentre chi è contrario ai matrimoni gay non lo è per odio omofobo diretto agli omosessuali come persone, ma disapprova soltanto le loro pratiche sessuali e ritiene che la loro unione non dovrebbe essere sancita e legittimata.

Garcia non specifica se stia parlando di matrimonio religioso come istituzione di una chiesa particolare o di unioni civili, ma siccome parla di legge e non di regole interne alla chiesa,

---

<sup>48</sup> *ivi*, pag 707

<sup>49</sup> *ivi*, pag 724-728

<sup>50</sup> *ivi*, pag 725

presumo che il suo argomento valga per ogni forma di unione sancita dallo Stato, perciò negarla sulla base dell'orientamento sessuale è senza dubbio una discriminazione perché è la negazione di un diritto civile a una specifica categoria. L'argomento in base al quale sarebbe un giudizio fondato su un comportamento e non su un odio verso le persone è fuorviante. È difficile pensare che questa negazione di un diritto civile agli omosessuali non sia viziata da pregiudizi, ad esempio l'idea che gli omosessuali siano dei pervertiti, che siano persone malate, che non siano in grado di costruire una famiglia o che la loro condizione sia associata a forme di degrado e degenerazione. Dal mio punto di vista quella che Garcia chiama "disapprovazione morale di certe condotte o relazioni"<sup>51</sup> in questo caso non può che avere delle forme più o meno velate di omofobia come fondamento.<sup>52</sup> Ma al di là di questo, credo che la discussione metta in luce una problematica insita nello stesso approccio volizionale difeso da Garcia. Nella sua impostazione infatti non c'è una risposta su cosa costituisca un atto immorale in quanto tale, ma il suo presupposto è che un atto sia immorale se è immorale la volontà che c'è dietro e le motivazioni per cui lo si compie<sup>53</sup>. Ma questo rende il giudizio molto aleatorio e sempre dubbio. Garcia ci dice che coloro che sono contro i matrimoni gay non hanno sentimenti omofobi, altri potrebbero dire che non c'è nessun tipo di razzismo in alcune politiche di segregazione razziale perché sono motivate dalla semplice credenza che così tutti vivano meglio e non da disprezzo verso una razza, altri ancora potrebbero cercare di convincerci che confinare le donne nel loro ruolo tradizionale di madre e casalinga non rispecchi alcuna forma di sessismo perché sarebbe motivato da considerazioni su cosa è meglio per loro. Tutte queste affermazioni potrebbero essere contestate cercando di dimostrare che in realtà dietro di esse si nascondono motivazioni viziose e mancanza di rispetto verso una categoria, ma sarebbe complicato dover sempre interpretare, quasi psicoanalizzare le persone ed elaborare ipotesi più o meno fondate su cosa guida le loro azioni. Anche se a me sembra poco credibile, come posso escludere che qualcuno possa davvero essere contro i matrimoni gay senza essere omofobo? Inoltre, è davvero rilevante? Qualunque siano i suoi sentimenti o le sue motivazioni interiori, si tratta comunque della negazione di un diritto priva di giustificazioni convincenti.

---

<sup>51</sup> *ivi*, pag 728

<sup>52</sup> Specifico che questa mia affermazione non ha implicazioni per quanto riguarda l'argomento della libertà di coscienza e di pensiero che Garcia tratta nell'ultima parte del suo articolo. Affermare che determinati atteggiamenti siano omofobi non basta a stabilire se un regime liberale dovrebbe tollerarli o meno, ma rimanda alla questione del paradosso della tolleranza, che non è oggetto di questa tesi.

<sup>53</sup> *ivi*, pag 704

L'origine del problema è quindi, come accennavo prima, l'insondabilità delle menti individuali, che in alcuni casi permette di difendere delle azioni dannose e contestabili in base a ipotesi infondate su quali siano le motivazioni di chi le compie.

Quella che si delinea dopo il confronto tra il consequenzialismo basato sul danno di Lippert-Rasmussen e l'analisi volizionale di Garcia, appare come una situazione di *impasse*: sia che si guardi agli effetti, sia che si guardi alle motivazioni, si arriva al punto in cui stabilire cosa è e cosa non è discriminazione diventa troppo aleatorio, troppo dipendente o da conseguenze imprevedibili (nel primo caso) o da dubbie interpretazioni retrospettive (nel secondo caso). Alla fine non avendo criteri definiti ognuno considera cosa è discriminazione in base alla sua sensibilità personale: Lippert-Rasmussen sceglie di considerare solo le conseguenze negative che colpiscono quei gruppi che sono nella sua lista di categorie da proteggere, e ignora le stesse conseguenze quando colpiscono gruppi meno riconosciuti, mentre per Garcia può non rientrare nel significato di discriminazione anche una negazione di diritti a una categoria se interpreta tale negazione come motivata da un'ideologia che condivide o comunque che ritiene legittima e non immorale.

Entrambi gli approcci condividono il presupposto che la discriminazione sia costituita da azioni, ma poi finiscono con il valutare queste azioni in base a elementi aleatori e insondabili, come gli stati interiori e le conseguenze, che sono solo superficialmente connessi con le pratiche. Una certa pratica può essere criticabile anche senza che i suoi autori abbiano intenzioni malevole, e può essere buona anche se per caso capita che abbia conseguenze negative, e viceversa. La soluzione potrebbe quindi essere quella di giudicare le pratiche in base al loro funzionamento, al meccanismo che seguono, e interpretare in questo senso sia il criterio del danno che quello dell'immoralità o mancanza di rispetto.

Per capire se una pratica sia dannosa, non si deve guardare agli effetti contingenti che produce, perché possono essere imprevedibili e accidentali, ma bisogna capire se la pratica in sé tende a essere dannosa, se è strutturata in modo tale da produrre un danno prevedibile. Perciò una misura che è strutturata in modo neutrale, non diventa discriminatoria solo perché indirettamente capita che sfavorisca una categoria. Se ciò accade ci sono due possibilità: o il fatto che quella categoria sia sfavorita non è davvero ingiusto (ad esempio, non è ingiusto che ci siano più neri che bianchi a partecipare alla maratona delle olimpiadi se l'unico criterio di selezione è quello di aver vinto delle gare ed essere più bravi a correre), oppure è ingiusto ma il problema non è in quella pratica, ma altrove (ad esempio, per ripetere un esempio legato allo sport, se capita che ci siano pochi neri che partecipano ai mondiali di tennis si potrebbe

dire che non è un caso ma dipende dal fatto che i neri partono generalmente in condizioni di maggiore povertà e pochi possono permettersi di allenarsi in uno sport costoso come il tennis, ma questo non significa che vi sia qualcosa di sbagliato nel modo di selezionare chi può giocare nei campionati ufficiali, il criterio di selezione neutrale rispetto alla razza è giusto e va mantenuto, piuttosto la questione rimanda al problema più ampio del perché i neri sono generalmente più poveri e non possono permettersi di iniziare a giocare a tennis).

Allo stesso modo per capire se una pratica è immorale, non bisogna guardare alle motivazioni, ai pensieri o stati mentali nascosti nella mente di chi contribuisce a realizzarla, ma alle ragioni che giustificano e fondano quella pratica al di là delle singole interpretazioni degli agenti. Coloro che sono contrari ai matrimoni gay possono anche non avere alcun sentimento omofobo nella loro coscienza, ma se si analizzano le loro ragioni per giustificare la pratica di vietare i matrimoni gay si capisce che non reggono, perché basate su pregiudizi omofobi o idee privi di fondamento.

Perciò sia il criterio del danno che il criterio delle intenzioni si traducono in definitiva in un unico criterio, quello della giustificazione intrinseca della pratica in quanto tale. Se si vuole affermare che una pratica è discriminatoria bisogna mostrare che a partire dai criteri con i quali è strutturata funziona in modo da danneggiare una categoria senza che vi sia una ragione condivisibile, mentre se si vuole negare che sia discriminazione bisogna mostrare che la pratica in sé si fonda su principi giusti o neutrali.

Questa idea di giustificazione rimanda alla necessità di individuare dei criteri comuni. Le ragioni che si fanno valere nella giustificazione non sono del tutto soggettive, come le motivazioni che contano nell'analisi volizionale di Garcia, e non sono del tutto oggettive, come le conseguenze fattuali che contano nell'approccio di Lippert-Rasmussen, ma sono intersoggettive, cioè si basano sulla capacità dei membri di una società di istituire delle norme condivise per regolare le interazioni sociali.

Questa conclusione rimanda quindi a ulteriori problemi e domande, infatti è necessario capire in cosa consista questa giustificazione, come si arrivi a istituire queste norme, e come possono essere cambiate.

### **Giustificazione e status quo**

La conclusione a cui siamo arrivati per ora è che per stabilire se una pratica sia discriminatoria o no, bisogna verificare che vi sia una differenziazione sulla base di qualche

caratteristica, e che questa differenziazione sia tendenzialmente dannosa e ingiustificata, senza che sia necessario indagare le motivazioni contingenti di coloro che la mettono in pratica o i danni effettivi prodotti in modo accidentale. Questo significa che in tutti quei contesti in cui si differenziano gli individui per qualche caratteristica, ciò deve avvenire in base a un criterio accettato e condiviso. Ad esempio, è accettato e condiviso che un datore di lavoro che deve assumere ingegneri possa selezionare in base alla caratteristica di avere una laurea in ingegneria, mentre sarebbe una discriminazione se selezionasse in base all'appartenenza etnica o religiosa. Infatti l'esclusione di candidati competenti sulla base di quei criteri (irrilevanti per il lavoro che si deve svolgere) sarebbe ingiustificata.

Devo specificare che qui per giustificazione non si intende “qualunque tipo di scusa”, ma l'adesione a un principio corretto e socialmente accettato. Ad esempio se un datore di lavoro dicesse che non ha assunto un musulmano non per una sua intolleranza verso i musulmani, ma perché sa che alcuni altri dipendenti dell'azienda sono islamofobi e vuole mantenere un ambiente di lavoro sano e allontanare la possibilità di conflitti, questa non sarebbe una giustificazione, perché l'accettazione dell'islamofobia sarebbe insita nel criterio utilizzato. Questo è un esempio di quello che Garcia chiama “cooperative racism”<sup>54</sup> e che lui risolverebbe assumendo che il datore di lavoro in realtà condivide l'islamofobia o che sia colpevole di indifferenza alle sorti dei musulmani. In questo particolare caso l'argomento sembra funzionare e di fatto si sovrappone al mio, non c'è molta differenza tra sostenere che il datore di lavoro sia immorale perché islamofobo o affermare che la pratica sia ingiusta perché la sua giustificazione implica accettare passivamente l'islamofobia. Ma è importante concentrarsi sulle possibili giustificazioni della pratica invece che sulle effettive motivazioni degli agenti, perché è possibile che una pratica del tutto ingiustificata sia portata avanti con motivazioni che non sono immorali, ma soltanto errate e confuse. Ad esempio, anche se può sembrare molto credibile, non siamo così sicuri che questo datore di lavoro sia davvero islamofobo o indifferente alla sorte del musulmano: potrebbe pensare che assumerlo sarebbe peggio per lui, perché subirebbe l'intolleranza degli altri, e l'idea che sarebbe più giusto ammonire i dipendenti islamofobi invece che escludere il musulmano potrebbe semplicemente non essergli venuta in mente. Questa serie di motivazioni strampalate sarebbero in realtà sufficienti per dire che non è indifferente, e quindi che non si tratta di una pratica discriminatoria nella visione di Garcia. Infatti se avesse fatto questo ragionamento non

---

<sup>54</sup> *ivi*, pag 723

sarebbe immorale, ma soltanto colpevole di aver fatto un ragionamento contorto, incompleto e sbagliato, e quindi la sua pratica sarebbe priva di giustificazioni valide.

Questo significa che anche se il mio approccio può assomigliare a quello di Garcia e il risultato delle due analisi potrebbe coincidere in molti casi, con la mia definizione di discriminazione è concepibile che una pratica sia discriminatoria, e quindi da rifiutare o correggere, anche senza che chi la porta avanti sia necessariamente da considerare immorale. L'analisi volizionale di Garcia avrebbe quindi comunque un suo ruolo, ma non sarebbe quello di determinare quali pratiche sono discriminatorie, ma di valutare se coloro che hanno contribuito a tali pratiche siano da biasimare da un punto di vista morale (e quindi eventualmente se debbano essere puniti o se abbiano alcuni obblighi di riparazione).

Ma se la questione è combattere la discriminazione a livello politico e non solo morale, contrapporrei all'analisi volizionale di Garcia un'analisi "razionale", in cui la razionalità è intesa come la possibilità di fornire giustificazioni consistenti. Perciò se si vuole capire se una certa azione è discriminatoria, si partirà forse ascoltando come l'autore motiva il suo agire, ma non ci si dovrà fermare alla moralità della motivazione nella sua coscienza, bisognerà controllare che tale motivazione abbia un senso e che sia giustificabile.

Un limite che invece è condiviso sia dall'analisi volizionale che dall'analisi razionale è che non c'è modo di affrontare la possibilità che qualcuno menta sulle sue vere motivazioni. È vero che se ci si ferma all'analisi volizionale si è molto più esposti al rischio che chi è accusato di discriminazione inventi delle motivazioni fasulle nascondendo le sue vere motivazioni malevole, mentre almeno se si considera l'analisi razionale si è costretti a fornire degli argomenti, ma può capitare che anche mentendo si riescano a trovare degli argomenti convincenti: ad esempio se un dirigente omofobo licenziasse un suo dipendente perché sospetta che sia gay, ma riuscisse a giustificare tale scelta con il fatto che svolge male il suo lavoro (ed è vero che lo svolge male), allora non sarebbe possibile affermare che si tratta di discriminazione. In questo caso è anche irrilevante che *in teoria* il dirigente avrebbe compiuto una discriminazione secondo la definizione di Garcia e che non l'avrebbe compiuta secondo la mia definizione, perché *in pratica* nessuno potrebbe nemmeno sollevare dei sospetti che vi sia stata discriminazione. Il problema delle menzogne si potrebbe risolvere solo nel caso si volesse adottare un consequenzialismo puro in base al quale sarebbe discriminazione tutto ciò che ha impatto negativo su un membro di un gruppo specifico, a prescindere da motivazioni e ragioni, ma questo presupposto sembra comunque inapplicabile all'esempio citato, dato che non ci si può aspettare che sia sempre vietato licenziare gli omosessuali anche quando apparentemente le ragioni non hanno nulla a che fare con il loro orientamento sessuale.

La giustificazione quindi si distingue dalla motivazione perché non è legata alla coscienza privata degli individui ma si basa sull'appello a ragioni condivisibili.

D'altra parte, non penso sia possibile definirla tramite un appello alla razionalità puramente cognitiva, un approccio di questo tipo si esporrebbe a critiche come quella di Gardner, cioè che non sembra esserci un obbligo a essere razionali, e che alcune forme di discriminazione possono essere razionali ma comunque moralmente sbagliate<sup>55</sup>. Infatti in alcuni esempi già analizzati si è visto che delle pratiche discriminatorie possono essere razionali da altri punti di vista, come quello della pura utilità o della massimizzazione del guadagno (ad esempio nel caso del datore di lavoro a cui conviene non assumere donne che possono avere figli e andare in maternità). Perciò la giustificazione non deve solo rispettare alcuni criteri di semplice razionalità (ad esempio essere logicamente coerente) ma deve anche rispettare delle norme sociali. Le ragioni condivisibili, non sono condivisibili perché sono dimostrate in modo inconfutabile e si appellano a una razionalità universale, o a qualunque tipo di razionalità tra cui ragioni puramente utilitaristiche, ma perché sono conformi a delle norme comuni che sono il frutto di accordi e compromessi tra diverse richieste e istanze della società. In alcuni casi queste norme possono tradursi in regole specifiche, in altri sono delle convenzioni implicite, ma ciò che conta è che seguano percorsi di ragionamento che in genere sono condivisi nel contesto sociale.

Un approccio di questo tipo si espone inevitabilmente alla critica di essere troppo dipendente da un *bias* dello status quo. Cioè se sono delle norme sociali affermate a determinare cosa è discriminatorio, allora si devono assumere come validi i principi alla base di queste norme, che però non sono altro che i principi attualmente affermati nella società. Questo implica una forma di *bias*, perché significherebbe preferire una norma rispetto a una norma alternativa soltanto perché è conforme allo status quo<sup>56</sup>. Siccome i valori e le norme affermate dipendono dai rapporti di potere che si vanno a formare in una società, l'implicazione è che non vi è un'idea di giustizia ma soltanto l'imposizione del potere politico. Inoltre, siccome l'ideologia dominante può sempre variare in base al contesto storico, si cadrebbe anche in una forma di relativismo (da cui deriverebbe, per usare un esempio banale, che nell'antichità non vi era discriminazione verso gli schiavi dato che la schiavitù era accettata e conforme alle norme sociali).

Intendo rispondere a queste obiezioni e rigettarne i presupposti, ma prima devo chiarire che alcuni punti non indicano dei difetti della mia teoria, ma dipendono dal fatto che la mia teoria

---

<sup>55</sup> Gardner, J., (1998). *On the Ground of Her Sex(uality)*, Oxford Journal of Legal Studies, 18: 167–187.

<sup>56</sup> Nebel, J., (2015), status quo bias, rationality, and conservatism about value, ethics 125: 449-476



vuole essere pratica e applicabile nel mondo reale. Il primo punto è che è ovvio che i rapporti di potere non possono essere irrilevanti: se si vuole che in una società si rispettino delle norme e dei principi, è necessario avere il potere di farli rispettare. Perciò se l'osservazione critica consiste nel fatto che la mia idea necessita di potere politico per essere realizzata, allora non posso far altro che accoglierla e rivendicarla. Il secondo punto è che non ho l'obiettivo di elaborare una teoria assolutamente universale che sia applicabile a qualsiasi cultura, né tanto meno usarla per giudicare tutte le società storicamente esistite, ma è scontato che la mia idea di discriminazione può avere un senso solo in relazione a determinate tipologie di società (non è necessario che vi siano tutte le istituzioni sociali tipiche di una democrazia occidentale, ma almeno deve esserci uno stato di diritto) dunque non è un mio obiettivo superare ogni forma di relativismo culturale e storico.

Detto questo, vorrei specificare che le norme sociali che ho chiamato in causa per il concetto di giustificazione non sono sempre e solo il risultato di rapporti di potere, ma fanno riferimento alla formazione di una coscienza condivisa, di certi principi e posizioni morali diffuse, che possono anche andare contro il potere dominante. L'idea che la coscienza collettiva sia soltanto un risultato di rapporti di potere è un pregiudizio privo di fondamento. Se questa legge fosse vera, non solo per arrivare all'abolizione della schiavitù in America si sarebbe dovuto aspettare che gli schiavi neri facessero una rivoluzione e ottenessero il potere politico, ma soltanto una volta che ciò fosse avvenuto si sarebbe potuta diffondere l'idea che la schiavitù sia un male. Invece gli schiavi neri erano ancora in una condizione di schiavitù quando si è iniziato a combattere per la loro liberazione. La realtà è che le idee sono cambiate prima dei rapporti di potere: i principi dell'illuminismo erano diffusi ed era ovviamente necessario che si affermassero anche tra chi aveva una certa influenza politica, ma una volta affermati hanno portato alla critica di certi poteri precedentemente consolidati. Lo sfruttamento degli schiavi era una contraddizione in un mondo dominato dalla coscienza illuminista, con il diffondersi di queste idee non era più possibile giustificare una pratica che negava il principio di uguaglianza a questi livelli. C'erano insomma delle norme sociali e dei principi etici che nonostante fossero affermati erano in contrasto con il potere, e non potevano supportarlo e giustificarlo.

Perciò è vero (e ovvio) che gli ideali necessitano di essere supportati, di avere a disposizione i mezzi adatti e di acquisire potere in un modo o nell'altro affinché siano presi sul serio, ma non è vero che sia solo un monolitico potere verticale a determinare quali ideali debbano guidare la società.

Dunque molti cambiamenti sociali, che siano rivoluzioni o processi di riforme pacifiche, possono avvenire perché i rapporti di potere sono in contrasto con le norme sociali e i principi che si sono già imposti per un cambio di coscienza collettiva. È vero che è anche possibile l'opposto, cioè che un potere si affermi e inizi a dominare anche le coscienze (attraverso coercizioni, conversioni forzate, controllo del sistema educativo, propaganda) ma non è una legge della storia, dunque non si può assumere che difendere delle norme sociali fondate sulla coscienza collettiva significhi sempre difendere il potere costituito.

Dunque le norme sociali non necessariamente corrispondono a una pura imposizione di un potere verticale. Questo indebolisce l'accusa di *bias* dello status quo, anche se non la allontana del tutto. Resta il fatto che la mia nozione di discriminazione è limitata dalle norme sociali attualmente diffuse, anche se queste potrebbero non dipendere soltanto dai rapporti di potere.

Si può immaginare una società anche simile alla nostra, ad esempio una democrazia con uno stato di diritto e degli ideali di uguaglianza affermati, ma in cui non sono riconosciuti diritti della comunità lgbt in quanto la coscienza collettiva vede tutti questi modi diversi di vivere la sessualità e l'identità di genere come devianze. Può anche essere una società liberale e che condanna diverse forme di discriminazione (ad esempio etnica o razziale), ma se è comunemente accettato che l'omosessualità sia una devianza, sarebbe molto difficile parlare di discriminazioni nei confronti degli omosessuali. Negare loro lo stesso livello di rispetto che si ha per gli altri risulterebbe giustificato in base alle norme sociali.

Ma questo esempio evidenzia che c'è un problema in quella società ipotetica, non che c'è un problema nella mia nozione di giustificazione. La mia definizione di discriminazione basata sulla giustificazione sottolinea soltanto un fatto reale, cioè che per riconoscere come discriminazione determinate pratiche di differenziazione è necessario prima riconoscere dei principi e condividere delle norme comuni in base alle quali sia possibile interpretare quelle pratiche di differenziazione come violazione delle suddette norme e principi.

Il fatto che il concetto di discriminazione si basi sulle norme sociali non porta a nessun *bias* dello status quo, perché non si esclude che queste norme possano essere cambiate.

Se si pensa all'esempio del matrimonio già analizzato commentando Garcia, oggi possiamo argomentare che vietare il matrimonio civile tra omosessuali sia una forma di discriminazione (è un argomento che non sarà condiviso da tutti, ma che comunque è comprensibile e compatibile con i principi dominanti della nostra società). Ma in realtà potremmo andare oltre e sostenere che anche il matrimonio allargato alle coppie omosessuali resti comunque discriminatorio verso le persone che hanno relazioni poliamorose o persone appartenenti ad

altre culture in cui è accettata la poligamia, perché impedisce di sposare più di una persona. Il motivo per cui non ci sembra che ciò sia discriminatorio è contingente, dipende dal fatto che non abbiamo ancora mai pensato alle coppie poliamorose o ai poligami, non ci sono movimenti rilevanti che chiedano una riforma dell'istituzione del matrimonio in tal senso, e sembra che la convenzione per cui il matrimonio è solo tra due persone per ora sia ancora accettata e non stia causando un grande malcontento. Insomma non si sono ancora imposte le norme sociali che permetterebbero di riconoscere la negazione del matrimonio poligamo come discriminatoria.

Ma un giorno questa situazione potrebbe cambiare. In futuro possono sempre nascere dibattiti attorno a presunte discriminazioni che oggi non sono problematiche e non sono considerate tali. Questo permette oltretutto di rispondere a un ulteriore argomento accennato da Garcia, quello secondo cui era stabilito e accettato che il matrimonio fosse solo tra uomo e donna anche in epoche non caratterizzate da forte intolleranza verso gli omosessuali, e questo dimostrerebbe che anche oggi concepire il matrimonio come esclusivamente eterosessuale non sarebbe legato a forme di omofobia<sup>57</sup>. In realtà l'argomento dimostra soltanto che ci sono state epoche in cui gli omosessuali non erano riconosciuti come oggi, si dava per scontato che le unioni legittime fossero solo tra uomo e donna, gli stessi omosessuali probabilmente non sentivano di poter pretendere il diritto di sposarsi o forse non ne sentivano nemmeno il bisogno, e quindi non ci si era posti il problema, esattamente come oggi non ci si pone il problema delle relazioni poliamorose. Insomma ciò che può essere definito discriminazione dipende dalle condizioni sociali, dai presupposti culturali, dai movimenti e dalle rivendicazioni presenti. Se si intende far riconoscere come discriminazione una pratica di differenziazione bisogna farla riconoscere come ingiustificata, e se non è possibile farlo attraverso le norme sociali attuali, bisogna cercare di introdurre e far assimilare nella coscienza collettiva le norme che si ritengono adeguate.

Perciò l'impostazione che difendo non preclude il cambiamento, ma pone delle condizioni affinché il cambiamento possa avvenire con successo. Poter presentare una pratica di differenziazione come discriminatoria è un vantaggio in più rispetto al semplice ritenerla spiacevole o percepirla come ingiusta, ma questo vantaggio consiste proprio nel fatto che anche gli altri possano convenire che è ingiustificata riconoscendo che dei principi comuni sono stati violati, dunque non lo si può ottenere se gli altri membri della comunità non sono

---

<sup>57</sup> Wrongful racial discrimination, cit., pag 726

persuasi e non condividono almeno alcuni presupposti per poter interpretare i fatti allo stesso modo.

Dunque la nozione di giustificazione chiama in causa una dimensione sociale, pur non cadendo nel *bias* dello status quo. Ma allo stesso tempo la discriminazione è un concetto legato a una prospettiva individuale, come si è detto prima. Questi due aspetti non sono in contraddizione, ma dipendono entrambi dal fatto che la discriminazione non è legata ai gruppi, ma collega il singolo a una serie di principi condivisi da una comunità e uguali per tutti al di là delle divisioni. Questo tema e il rapporto tra discriminazione, oppressione e gruppi sociali sarà approfondito nella prossima sezione.

### **Discriminazione e gruppi sociali**

Alcuni autori preferiscono includere nel significato di discriminazione il riferimento ai gruppi socialmente rilevanti, in modo che solo alcune categorie, per definizione, possano essere discriminate. L'idea sarebbe che la discriminazione non si definisce solo come una certa azione in un certo contesto, ma come un'azione diretta contro certi gruppi sociali. Perciò sarebbe possibile che una stessa differenziazione negativa, che segue lo stesso criterio e che ha le stesse conseguenze sulla vittima, sia discriminazione se è diretta contro l'esponente di un gruppo o che non sia discriminazione (e quindi che non sia da condannare, o che sia da condannare ma per altri motivi) se diretta contro un gruppo "privilegiato" o non socialmente rilevante. Gli argomenti e i motivi per cui si difende questa asimmetria possono essere diversi, ma tra i vantaggi più intuitivi c'è quello di allontanare accuse tendenziose di "discriminazione al contrario", che sarebbe concettualmente impossibile se poter subire discriminazione diventasse prerogativa di alcuni gruppi, e inoltre quello di rendere conto del perché certe forme di differenziazione negativa e ingiustificata apparentemente simili ci sembrano più gravi se dirette contro un gruppo riconosciuto. Mentre tra le difficoltà di questo approccio c'è il problema di definire i gruppi socialmente rilevanti, e giustificare perché altri gruppi non debbano essere presi in considerazione. L'espressione "socialmente rilevante" non può essere presa alla lettera, perché come si è già accennato in questo capitolo, le categorie che hanno vera rilevanza sociale sono proprio quelle per cui normalmente si accetta che possano essere utilizzate per differenziare, ad esempio le categorie individuate da particolari abilità, capacità, competenze, qualità personali. L'intelligenza è un tratto socialmente rilevante, una persona più intelligente ha a disposizione più opportunità o opportunità più redditizie, quindi anche

più prestigio, almeno in una società civilizzata, eppure nessuno direbbe che è ingiusto valutare in base a questo criterio in molti contesti, e nessuno direbbe che farlo sarebbe una discriminazione contro le persone poco intelligenti. I gruppi socialmente rilevanti, per come sono intesi in questa discussione, sembrano piuttosto coincidere con i gruppi oppressi, come li ho definiti nel capitolo precedente. Infatti, come detto nell'introduzione a questo capitolo, molti autori non distinguono oppressione e discriminazione, perciò non c'è da stupirsi che nel definire la discriminazione utilizzino un concetto di rilevanza sociale che io ho utilizzato parlando di oppressione. Bisognerà quindi capire quali siano i vantaggi e gli svantaggi di mantenere questi due concetti sovrapposti, contro invece mantenerli distinti.

L'approccio basato sui gruppi è compatibile sia con il consequenzialismo basato sul danno che con approcci come quello basato sul rispetto, anche se è più facile associarlo a una teoria basata sul danno perché in quel caso basterebbe guardare alle azioni che alimentano la disparità dei gruppi e condannare ogni tipo di azione in tal senso, mentre se ci si basasse sul rispetto bisognerebbe argomentare perché una mancanza di rispetto al membro di un gruppo sia sempre più grave di una identica mancanza di rispetto al membro di un altro gruppo. Infatti un difensore dell'harm-based account come Lippert-rasmussen dà ai gruppi socialmente rilevanti un ruolo centrale, tanto che rientrano nella sua definizione di discriminazione. Perciò Lippert-rasmussen considera solo forme di differenziazione che avvengono sulla base di gruppi a cui si dà rilevanza sociale, ad esempio un gruppo razziale, e questa differenziazione può essere sbagliata (come nelle forme di razzismo) o neutrale e persino giusta (come nel caso dell'*affirmative action*).

Quando si parla di differenziazioni sulla base di altre caratteristiche che non individuano nessun gruppo oppresso o addirittura nulla che considereremmo un gruppo, Lippert-Rasmussen sembra non dare loro nessuna importanza.

Un esempio che propone è quello di un candidato che non viene assunto per il colore dei suoi occhi<sup>58</sup>. In base alla mia definizione questa sarebbe senza dubbio discriminazione, perché è una differenziazione negativa, che tendenzialmente causa un danno e che non trova alcuna giustificazione valida nel contesto (a meno che non sia un contesto in cui conta il colore degli occhi, ad esempio se si sta scegliendo un'attrice o una modella per una pubblicità in cui può essere stabilito che è rilevante l'aspetto e quindi anche il colore degli occhi, ma sono comunque contesti molto ristretti). Per Lippert-Rasmussen invece il motivo per cui non è discriminazione è che non è diretta a un gruppo rilevante. Tuttavia non nega che possa essere

---

<sup>58</sup> The badness of discrimination, cit., pag 169

sbagliata, ma la definisce “idiosincrasia personale” e non discriminazione. A questo potrei reagire dicendo che non è importante se invece di chiamarla discriminazione la chiama in un altro modo, se comunque siamo d'accordo entrambi che è sbagliata. Ma penso che il disaccordo non sia solo linguistico: innanzitutto presumo che Lippert-Rasmussen intenda “sbagliata” in senso puramente morale, nel senso che possiamo giudicare male chi non assume per questo futile motivo ma non dovrebbero esserci conseguenze legali, mentre per me sarebbe concepibile almeno nel principio un'ipotetica legge anti-discriminazione che copra anche casi simili, perché ciò che conta per poter essere regolata dalla legge è che la discriminazione avvenga in un contesto pubblico, non di quale tipo di discriminazione si tratti. Inoltre in altri passi in cui istituisce il confronto tra differenziare in nome di gruppi rilevanti e non rilevanti, sembra assumere che quando il gruppo non è socialmente rilevante si tratta solo di una questione privata tra due individui, e che questo sia un motivo per declassificare il fenomeno:

If an African-American person is treated as a “tainted, discounted one” by virtue of being African-American, then the stigmatization will likely harm other African-American persons; they will also be seen by some as “tainted, discounted” individuals. Where a person with green eyes (or another socially nonsalient property) is treated in a likewise manner on account of his green eyes, other people with green eyes are unlikely to suffer.<sup>59</sup>

Qui sembra appunto assumere che discriminare un afro-americano è più grave perché gli afro-americani subiscono già una stigmatizzazione (riprendendo le conclusioni del capitolo precedente io potrei dire che sono in una condizione di oppressione, di cui la stigmatizzazione è un aspetto), e giustamente nota che una condizione di stigmatizzazione colpisce tutti gli individui appartenenti al gruppo stigmatizzato. Ma ciò accade anche se qualcuno viene discriminato per i suoi occhi verdi, perché chi discrimina una persona basandosi su questo criterio, discriminerebbe allo stesso modo tutte le persone con gli occhi verdi. Quello che forse Lippert-Rasmussen intende dire quando afferma che probabilmente altre persone con gli occhi verdi non soffrirebbero, è che non essendoci molte altre persone disposte a stigmatizzare gli occhi verdi in questo modo, questa ingiustizia rimarrebbe isolata e non indicherebbe un contesto generale di oppressione.

Concordo che la discriminazione contro gli afro-americani sia più grave di quella contro le persone con gli occhi verdi, ma porrei la questione in termini diversi, affermando che nel primo caso alla discriminazione si aggiunge un contributo all'oppressione generale, nel

---

<sup>59</sup> Lippert-Rasmussen, K. (2006). *Private discrimination: A prioritarian, desert-accommodating account*, San Diego L. Rev., 43, pag 835

secondo caso è meno grave non perché sia meno grave la discriminazione in sé, ma perché non vi si aggiunge il contributo all'oppressione (non esistendo nel contesto generale alcuna discriminazione contro persone con occhi verdi). Se però si considera solo il torto subito da quella persona che è stata discriminata, non penso si possa dire che la persona afro-americana abbia subito un'ingiustizia diversa da quella subita dalla persona con gli occhi verdi, anche se è probabile che il danno psicologico sia diverso, ma questo è un aspetto secondario. La discriminazione in quanto tale non può essere più grave solo in base a contro chi è diretta, altrimenti significherebbe che ci sono certe "categorie protette" tali che una stessa ingiustizia è intrinsecamente più grave se diretta ai suoi membri e meno grave se diretta ad altri. Si può evitare di violare il principio della "giustizia uguale per tutti" se al contrario di Lippert-Rasmussen si distingue da una parte il concetto di discriminazione, grazie al quale si può affermare che l'atto in sé è sbagliato in entrambi i casi (si tratta sempre di differenziare in un modo ingiustificato e che causa un danno), e dall'altra senza dimenticare che nel contesto sociale la discriminazione contro gli afro-americani diventa più grave perché propagandare questo odio specifico comporta ulteriori danni (e questo lo si capisce grazie al concetto di oppressione). Discriminare contro un gruppo oppresso in nome dell'appartenenza a quel gruppo potrebbe costituire un'aggravante, e questo per dei motivi precisi, ma non si vede perché la discriminazione contro gruppi non oppressi non dovrebbe essere considerata come lo stesso reato. Avere il concetto di un reato commesso specificatamente contro certe categorie sembra inconcepibile, sarebbe come se si decidesse di inventare un reato per indicare "l'omicidio di omosessuali" e ritenere che sia diverso dall'omicidio, e non semplicemente omicidio con eventualmente l'aggravante dell'omofobia.<sup>60</sup>

Non vedo quindi motivi per negare che coloro che sono stati discriminati secondo i criteri più assurdi abbiano subito lo stesso tipo di ingiustizia di chi è stato discriminato secondo i criteri con cui di solito si discrimina. Forse il motivo potrebbe essere, come già accennato, la necessità di non considerare come discriminazione delle misure volte a supportare i gruppi oppressi, che potrebbero essere discriminatorie o comunque discutibili se volte a favorire i gruppi non oppressi. Ma se si vuole affermare che l'*affirmative action* o i favoritismi verso i gruppi oppressi non sono discriminatori, lo si può fare con altri argomenti, senza bisogno di rendere così esclusivo il concetto di discriminazione. Ad esempio per Lippert-Rasmussen

---

<sup>60</sup> Qualcuno potrebbe pensare al termine femminicidio come a un esempio di categoria particolare diversa da omicidio, ma faccio notare che questo è solo un termine giornalistico utilizzato per far capire che si sta parlando di un certo fenomeno, ma è abbastanza chiaro sia dal punto di vista legale che nella percezione comune come il femminicidio sia soltanto "un tipo di omicidio", e non una categoria diversa di reato, infatti presumo che nessuno sosterebbe che un uomo che uccide una donna sia particolarmente più grave di una donna che uccide un uomo nelle stesse circostanze e modalità.

sarebbe sufficiente far valere la sua condizione del danno e argomentare che le “discriminazioni positive” non sono immorali perché non sono dirette a causare danni, ma anzi a rimediarli. Con la mia definizione invece potrei argomentare che certi favoritismi possono essere giustificati da motivi etici condivisi, come perseguire l’uguaglianza (svilupperò effettivamente questo argomento nel capitolo successivo). Dunque non ci sono necessità di affermare che, ad esempio, un bianco che sia trattato ingiustamente per il fatto che è bianco non stia subendo discriminazione, solo perché si teme che allora l’*affirmative action* potrebbe essere vista come discriminazione contro i bianchi. Piuttosto è meglio argomentare che l’*affirmative action* non costituisce un’ingiustizia nei confronti dei bianchi (e se invece capitasse, ad esempio per un tipo particolare di *affirmative action*, che sia effettivamente ingiusta o particolarmente dannosa contro i bianchi senza una sufficiente giustificazione, allora non si vede perché bisognerebbe difendere una misura così problematica).

Lippert-rasmussen afferma che la discriminazione non deve essere asimmetrica<sup>61</sup>. Tuttavia la sua condizione del gruppo socialmente rilevante sembra implicare un’asimmetria. Infatti si è visto come la sua idea di “gruppo socialmente rilevante” dovrebbe essere intesa come “gruppo oppresso”, o “gruppo che subisce più di frequente forme di discriminazioni”, perciò se in nome di questa condizione si escludono dall’indagine i casi di discriminazione non frequente mirata contro gruppi non rilevanti, a maggior ragione dovrebbero essere esclusi casi di discriminazione contro gruppi che solitamente sono privilegiati, e quindi ci sarebbe un’asimmetria nel concetto di discriminazione (ad esempio sarebbe possibile che un bianco discrimini un nero ma non il contrario, o comunque le due tipologie di discriminazione non potrebbero essere messe sullo stesso piano). Anche se Lippert-Rasmussen non sviluppa e a tratti nega questa implicazione del suo approccio, l’effetto di una definizione di discriminazione basata sui gruppi solitamente più colpiti è lo stesso che si ottiene avendo solo una definizione di oppressione e nessuna definizione di discriminazione. Ad esempio in un suo classico articolo Frye utilizza il suo concetto di oppressione per negare che possa esistere un sessismo contro gli uomini<sup>62</sup>.

Questa conclusione potrebbe essere apprezzata, perché permetterebbe di respingere quegli argomenti che si appellano a una “discriminazione al contrario” per screditare i movimenti che fanno attivismo a favore di certi gruppi oppressi (ad esempio si intuisce che Frye elabora

---

<sup>61</sup> The badness of discrimination, cit., pag 173-174

<sup>62</sup> Frye, M. (2019). *Oppression*, In *Ideals and Ideologies*, Routledge, pag 411-419



il suo argomento per rispondere a chi cita casi di svantaggio che vanno a danno degli uomini per far passare l'idea che il movimento femminista sia troppo parziale e prevenuto). Tuttavia questa visione ha degli aspetti problematici. Il presupposto sembra essere che tra gruppi oppressi e non oppressi vi sia una disparità quasi di "essenza", che rende gli oppressi intrinsecamente più vulnerabili e quindi più grave un atto contro di loro, mentre eventuali atti ingiusti commessi dagli oppressi contro dei "privilegiati" sono considerati meno gravi, probabilmente perché inconsciamente o consciamente visti come forme di reazione a un'ingiustizia più profonda. Questo è ciò che accade quando si ragiona solo in termini di oppressione o si vede la discriminazione solo come ciò che contribuisce all'oppressione, e non come un fenomeno indipendente. La conseguenza è che si tende a far prevalere la situazione generale sulle vicende che riguardano gli individui.

Si sottolinea spesso come sia sbagliato e pericoloso ridurre fenomeni sociali a questioni individuali tra privati, ma non bisogna dimenticare che anche il procedimento opposto può essere deleterio, cioè sommergere le interazioni tra individui in considerazione su conflitti sociali più ampi, annullando il punto di vista di chi subisce ingiustizia, come se non potesse essere riconosciuto se non si riesce a reindirizzarlo a un problema di un gruppo. Se una persona subisce un'ingiustizia, perché dovrebbe contare il gruppo di cui fa parte? Perché dovrebbe contare il fatto che altre persone appartenenti al suo gruppo non subiscono ingiustizie simili? Nelle forme di ingiustizia in cui sono coinvolte delle differenziazioni, se si vedono queste differenziazioni soltanto in termini di dicotomie tra oppressi e non oppressi, e non come forme di discriminazione indipendentemente da quali gruppi sono coinvolti, si rischia di negare alle persone il loro diritto a essere trattati come individui, e non solo come esponenti di gruppi in lotta tra loro.

Questo mio rifiuto di valutare il livello di ingiustizia in base al gruppo di appartenenza della vittima potrebbe essere visto come un tentativo di tutelare i gruppi privilegiati in quelle situazioni di eccezione in cui sono loro a subire ingiustizia, ad esempio per evitare che il caso di un nero che maltratta un bianco per il fatto che è bianco non venga considerato razzismo, o che si tenda a non dare credito agli uomini che denunciano di aver subito violenze da parte di una donna. Infatti queste tendenze a sminuire le ingiustizie di eccezione sono causate dal fatto che la visione generale dei rapporti tra gruppi prevale sull'osservazione delle singole interazioni, e non si riconoscono vittima e carnefice perché sono invertite rispetto ai loro ruoli collettivi di oppresso e oppressore.

Da una parte è vero che per me è un vantaggio poter tutelare le vittime eccezionali di categorie non oppresse, per le quali spesso il riconoscimento è più difficile, ma non è il

motivo principale per cui difendo la neutralità del concetto di discriminazione e la sua dimensione individuale. La neutralità della discriminazione va difesa perché è un aspetto collegato all'emancipazione. Perseguire l'emancipazione significa fare in modo che gli individui non siano giudicati e trattati in base al loro gruppo di appartenenza, questo soprattutto nel senso di liberarsi dalla stigmatizzazione, da stereotipi, da pregiudizi e credenze attribuite al gruppo, ma non è possibile liberarsi di queste conseguenze negative se allo stesso tempo la tendenza a far prevalere l'appartenenza del gruppo sull'individualità viene accettata quando fa comodo. Un conto è riconoscere i gruppi oppressi e basarsi su questi per promuovere misure specifiche di supporto, nell'ottica di risolvere dei problemi a livello sociale, un altro è considerare i singoli membri dei gruppi oppressi come dotati di un diritto speciale. Gli oppressi non saranno mai emancipati se li si tratta da categoria protetta, questa è in realtà una sottile e sicuramente inconsapevole mancanza di rispetto verso di loro perché è come se fossero considerati così vulnerabili e indifesi da non avere il diritto di essere trattati come pari. Resta una mancanza di rispetto, anche se genera vantaggi. Si potrebbe persino supporre che sia questo il motivo per cui qualcuno che parte da un harm-based account come Lippert-rasmussen non si pone questo problema, mentre Garcia, che dà molta importanza al rispetto, ne vede alcune criticità:

Lippert-Rasmussen suggests that so-called indirect discrimination can only be directed against socially salient groups and members of groups that “are often treated worse than” others. However, this restriction seems to be special, pleading for some groups over others, with the attendant insensitivity to those arbitrarily excluded. The restriction also disconnects such discrimination from racist, religious, and other (uncontroversial) forms of discrimination, which can be directed against anyone. Discrimination is morally important because of the high likelihood that it will be unjust, but anyone of any group at all can be mistreated (harmed, dis-advantaged, insulted, and so on) on the basis of her belonging (or being thought to belong) to a certain group.<sup>63</sup>

L'ingiustizia subita da un individuo non diventa più o meno grave in base a quanto sono diffuse ingiustizie simili contro altri individui del suo stesso gruppo.

Garcia non distingue in modo definito i concetti di discriminazione e oppressione, di solito parla in generale di razzismo, tuttavia riesce comunque a separare implicitamente i problemi relativi alla discriminazione intesa come un particolare atto ingiusto, e quelli relativi all'oppressione intesa come una condizione generale di danno sociale contro un gruppo. Infatti da una parte coglie che l'ingiustizia della discriminazione deve essere valutata indipendentemente dai “gruppi sociali rilevanti” coinvolti, ma dall'altra è consapevole che

---

<sup>63</sup> Wrongful racial discrimination, cit, pag 699

non si può ignorare, ad esempio, che la discriminazione contro i neri ha una continuità storica e che quindi può avere presupposti etici più gravi rispetto a una discriminazione non comune. Lui lo spiega ipotizzando che chi agisce contro una persona di una categoria già vulnerabile probabilmente è consapevole di infliggere un danno più grave e quindi dimostra un atteggiamento più immorale, mentre io direi che chi colpisce un gruppo oppresso è colpevole di due atti immorali diversi che si sommano, uno di aver discriminato e l'altro di aver contribuito a uno stato di oppressione. In ogni caso è evidente che questi approcci non consequenzialisti permettono di mantenere il principio di una giustizia di base uguale per tutti gli individui, mentre quelli basati primariamente sul danno tendono a creare categorie speciali a cui dare particolari attenzioni e altre che possono essere ignorate, anche perché non potrebbero coerentemente preoccuparsi dei danni diretti e indiretti su qualunque persona, perciò riducono il loro campo di osservazione ad alcuni gruppi scelti. In questo modo le vicende individuali vengono inglobate in considerazioni generali sui gruppi.

Visioni unidirezionali o asimmetriche di antidiscriminazione rispecchiano quindi quella che nel capitolo precedente ho chiamato strategia del riequilibrio, perché non mirando ad altro che a favorire i gruppi generalmente sfavoriti, si ritiene che sia più importante concedere loro speciali tutele invece che impegnarsi, sia dal punto di vista delle interazioni individuali che dal punto di vista sociale più ampio, per raggiungere una condizione di emancipazione in cui i membri di quei gruppi potranno dirsi davvero alla pari con i membri di altri gruppi, riducendo l'influenza delle appartenenze. Questo è quindi il motivo per cui è importante avere un concetto di discriminazione che sia neutrale, valido ugualmente per tutti, ed evitare di ridurre ogni lettura di fenomeni a contrapposizioni tra entità collettive in lotta tra loro.

Un'ultima considerazione che traspare dal confronto tra discriminazione e oppressione è che l'oppressione, essendo fondata sui gruppi socialmente rilevanti nel senso dei gruppi oppressi, è un concetto che si può usare solo per un fenomeno collettivo già avviato e probabilmente già radicato da tempo, mentre la discriminazione, se si mantiene la sua dimensione individuale e la sua neutralità, permette di cogliere delle ingiustizie nuove, prima che inizino a diffondersi. Siamo abituati a ragionare su forme di oppressione molto radicate e che hanno secoli di storia dietro, ma non è così assurdo pensare che per cambiamenti sociali particolari ne nascano di nuove, manifestandosi prima in singoli episodi di discriminazione per poi diffondersi fino a diventare fenomeni collettivi. Un esempio recente è quello delle discriminazioni che minacciavano di diffondersi in Italia (e forse in altri paesi europei) quando è scoppiata la pandemia del covid-19 e, siccome si sapeva che il virus veniva dalla Cina, si sono alimentate alcune forme di sospetto del tutto ingiustificato verso le persone di

origine cinese in Italia, che prima non avevano mai avuto motivo di esistere. Perciò è necessario avere la possibilità di indicare un fenomeno sul nascere, prima che diventi una vera e propria forma di oppressione. Anche questo è un aspetto che Garcia coglie nella sua critica a Lippert-rasmussen riguardo alla volontà di considerare solo i gruppi socialmente rilevanti:

This condition makes Lippert-Rasmussen's account too restrictive in several ways. First, the account excludes members of especially vulnerable groups (e.g., new aliens) only recently targeted by bigots but so far not "often" acted against.<sup>64</sup>

Dopo segue a considerare altre varie situazioni di discriminazione che sarebbero escluse dalla definizione di Lippert-rasmussen, ma è soprattutto questa prima che mi interessa. Anche a partire dalla mia analisi del concetto di oppressione nel primo capitolo risulta evidente che possono essere individuati come gruppi oppressi solo quelli che subiscono ingiustizie diffuse e da un periodo prolungato di tempo. Ma ciò significa che se dovesse nascere una nuova forma di oppressione, dovremmo aspettare troppo tempo prima di accorgerci che si tratta di oppressione e fare qualcosa per contrastarla. Allora serve anche un altro concetto che possa cogliere le ingiustizie sul nascere e possibilmente anticipare i tempi sul lavoro di contrasto da mettere in atto. Non è solo una questione di mancanza di un termine o di una definizione enunciata in un certo modo, ma una questione di concezione delle lotte sociali. Se si mantiene l'idea che la presenza di un "gruppo socialmente rilevante" sia una condizione necessaria affinché si possa indicare chiaramente il problema e agire per affrontarlo, ci si ritroverà costretti a riconoscere dei gruppi solo per poter dire che qualcuno subisce delle ingiustizie. Un esempio di questo approccio può essere rintracciato nella storia recente dell'acronimo LGBTQIAPK+, infatti molte identità sono state aggiunte con il tempo proprio perché si riteneva che senza un esplicito riconoscimento di questi gruppi si rischiava di non riconoscere le loro specifiche problematiche ed esigenze. Non c'è nulla di male nell'aggiungere lettere a un acronimo o nomi di diverse identità a una lista, però è problematico che il rispetto per certe persone sia dipendente da questo tipo di riconoscimento identitario, quasi come se non si avesse diritto al rispetto finché non si trova una categoria a cui appartenere e in nome della quale si può essere difesi. Ad esempio, la lettera K dell'acronimo sta per Kinky, ovvero una preferenza per pratiche sessuali non convenzionali, e viene aggiunta all'acronimo da alcuni (e contestata da altri) perché chi ha queste preferenze viene spesso giudicato o discriminato. Ma per risolvere la questione era sufficiente accettare il principio per cui non bisogna giudicare e

---

<sup>64</sup> *ivi*, pag 699

discriminare le persone per le loro preferenze sessuali private, non c'era bisogno di "riconoscere" questa categoria. Se esistono i Kinky, possono esistere infinite categorie per indicare le preferenze sessuali, così come possono esistere potenzialmente infinite identità di genere, infiniti orientamenti sessuali, infinite personalità e modi di vivere o di sentirsi, e dunque potenzialmente infinite forme di discriminazione.

Un altro esempio potrebbe essere quello delle persone asessuali e aromantiche: recentemente è stato argomentato che il ddl Zan non le rappresenterebbe opportunamente<sup>65</sup>. Questo mostra come ragionando per mezzo di gruppi e di identità ci sia il rischio di dare più importanza a certe identità più riconosciute e più visibili di altre, e d'altra parte sarebbe impossibile rappresentare allo stesso modo ogni tipo di identità. Per questo servono dei principi e concetti che permettano di giustificare una tutela da diversi tipi di ingiustizie indipendentemente dal grado di rappresentanza del gruppo.

Se si riconoscono direttamente dei principi comuni, delle norme sociali condivise (presupposto della mia definizione di discriminazione) si può evitare di passare attraverso il riconoscimento di un'infinità di gruppi inutili e di essere costretti a menzionare nelle leggi lunghe liste delle categorie più disparate. Ad esempio nel caso delle relazioni sessuali, un principio comune per capire se siano accettabili è quello del consenso: questo difende automaticamente tutti quei possibili orientamenti sessuali o abitudini sessuali che sono praticate in modo consensuale. Questo basta a spiegare perché la pedofilia e la zoofilia non sono accettate (infatti bambini e animali non sono nelle condizioni di dare il consenso) mentre le varie forme di omosessualità e in generale tutti i rapporti tra adulti consapevoli non costituiscono un problema. Dunque escludere socialmente gli omosessuali sarebbe discriminazione, mentre escludere socialmente i pedofili non sarebbe discriminatorio perché c'è una chiara giustificazione per non accettare questo orientamento (e anche per perseguirlo penalmente se viene messo in pratica). A questo proposito risultano assurdi sia i tentativi di alcuni omofobi di paragonare l'omosessualità alla pedofilia, sia i tentativi di alcuni attivisti lgbt di rispondere argomentando che la pedofilia non sia un orientamento sessuale o che sia una malattia. Non è necessario infatti medicalizzare la pedofilia per distinguerla dall'omosessualità (se si pensa che oltretutto un tempo anche l'omosessualità era medicalizzata) quando basta far valere le chiare ragioni per cui un comportamento è accettato e l'altro no.

---

<sup>65</sup> <https://www.bossy.it/afobia-ddl-zan-petizione.html>

Da questi esempi risulta evidente che la discriminazione, in quanto concetto che permette di individuare determinate ingiustizie individuali e in particolare contrastare le differenziazioni ingiustificate e dannose, non è solo uno aspetto del più complesso fenomeno dell'oppressione o un sinonimo della stessa, ma risulta uno strumento analitico indipendente ed efficace per affrontare quei casi in cui il concetto di oppressione non è applicabile.

Nell'ultima sezione riassumerò il confronto tra oppressione e discriminazione e spiegherò perché entrambi i concetti sono importanti nell'ottica della strategia dell'emancipazione che intendo difendere.

### **Oppressione e discriminazione a confronto**

Alla luce di queste considerazioni direi che oppressione e discriminazione sono concetti che differiscono soprattutto per il rapporto con il gruppo sociale. Nella prima sezione del primo capitolo, proponendo la definizione di oppressione ho citato due condizioni che definiscono la sistematicità del danno sociale costituito dall'oppressione: che il danno sia diffuso all'interno di un gruppo (cioè che non si tratti di eccezioni), e che i membri del gruppo subiscano il danno in quanto membri del gruppo (cioè che non si tratti di correlazioni casuali). Si potrebbe dire che per il concetto di discriminazione sia valida solo la seconda condizione, e non la prima. Infatti si è argomentato come l'utilità del concetto di discriminazione stia anche nella possibilità di cogliere le ingiustizie che costituiscono eccezioni alla norma o che semplicemente non sono ancora diffuse. La seconda condizione sembrerebbe comunque essere valida perché la discriminazione è innanzitutto una forma di differenziazione, e quindi tende a dividere le persone in gruppi. Tuttavia, come abbiamo visto, in questo caso si intende "gruppo" in un senso più generico, potrebbe non esserci l'idea che si tratta di un gruppo, ma essere soltanto l'insieme delle persone con una certa caratteristica.

Nel corso della trattazione in questo capitolo si sono sottolineati i diversi vantaggi specifici dati dall'avere una definizione di discriminazione distinta da quella di oppressione:

- Permette di cogliere differenziazioni ingiuste e che causano danni anche se rivolte a individui che non appartengono a gruppi particolari
- Permette di cogliere l'ingiustizia in forme di differenziazione di carattere eccezionale o non convenzionale
- Permette di anticipare il formarsi di nuove forme di oppressione che potrebbero essere ignorate se si ragiona solo avendo in mente i "classici" gruppi oppressi

- Consente di mantenere uno stato di diritto comune a tutti, che può contemplare alcune aggravanti dipendenti dal contesto sociale e culturale, ma che non implica l'istituirsi di "categorie protette" che, per quanto possano sembrare un vantaggio, finiscono con l'ostacolare la missione di emancipazione delle stesse persone che mirano a proteggere, poiché promuovono l'idea che non siano allo stesso livello degli altri e non abbiano la stessa dignità.<sup>66</sup>

Questo, d'altra parte, non significa che il concetto di discriminazione possa essere portato avanti senza mai considerare lo stato di oppressione e i rapporti tra gruppi in generale. Si deve considerare che ragionare in termini di oppressione può essere necessario per chiarire come affrontare correttamente certe questioni nel dibattito pubblico. Senza un concetto che permette di valutare nel complesso la condizione sociale dei gruppi, avendo solo il concetto di discriminazione, si rischia di cadere in letture dei fenomeni distorte. Ad esempio, da una parte è vero che un caso di discriminazione di un omosessuale da parte di un eterosessuale non dovrebbe essere più o meno grave della stessa situazione a ruoli invertiti, tuttavia è evidente che se in una società sono molto frequenti le discriminazioni contro gli omosessuali, è questo il problema che richiede una soluzione collettiva, e citare qualche rarissimo caso di ingiustizia commessa a danno di un eterosessuale solo per mostrare che la discriminazione avviene in entrambe le direzioni potrebbe essere una forma di manipolazione che serve solo a disturbare il dibattito. Questo procedimento è evidente ad esempio nel "men's rights activism": da una parte è bene che si riconoscano anche ingiustizie e disparità che colpiscono specificatamente gli uomini, ma è innegabile che movimenti di questo tipo hanno spesso l'obiettivo di contrastare i movimenti femministi, e mettono spesso in atto l'espedito di citare quei rari casi di discriminazione o violenza sugli uomini da parte delle donne per far passare l'idea che il sessismo sia un problema presente nello stesso grado da entrambi i lati, o che esista un favoritismo nei confronti delle donne<sup>67</sup>. Allo stesso modo anche alcuni tra coloro che parlando di discriminazioni contro i bianchi o contro i cittadini nativi in nome di presunti favoritismi ingiusti a persone di diversa razza, etnia o provenienza, di certo non hanno un concetto di oppressione, ma ragionano solo con un concetto di discriminazione che rimane astratto perché non tiene conto del contesto.

---

<sup>66</sup> L'argomento per cui il ragionamento basato su "categorie protette" sia dannoso per le stesse persone che devono essere protette sarà comunque approfondito nel terzo e ultimo capitolo

<sup>67</sup> Schmitz, R.M., Kazyak, E., (2016), *Masculinity in Cyberspace: an analysis of portrayals of manhood in men's rights activists websites*, social sciences 5,18

Da questo punto di vista, il sostenitore della strategia del riequilibrio che vede con sospetto la “simmetria” del concetto di discriminazione, potrebbe non avere tutti i torti. Infatti spesso coloro che non hanno alcuna intenzione di superare l’oppressione si limitano a dire che è sufficiente che ognuno si impegni individualmente per non discriminare nessuno, ma queste sono affermazioni vaghe che possono servire per ignorare il problema a livello sociale, che fanno sentire bene con la coscienza ma potrebbero anche non avere alcuna conseguenza concreta né fornire alcuna indicazione utile su come e dove agire. Per questo potrebbero anche essere pronunciate da un conservatore che in realtà non è interessato a contrastare l’oppressione, che sotto sotto nega che esista, o anche che intende ostacolare eventuali misure per favorire l’emancipazione.

In conclusione, siccome si sono notate molte limitazioni e mancanze sia in approcci che considerano solo l’oppressione, sia in approcci che considerano solo la discriminazione, è evidente che l’approccio migliore è utilizzare entrambi i concetti, ognuno con il suo ruolo specifico: la discriminazione per regolare le interazioni individuali, e che per via della sua neutralità e del suo fondamento nelle norme sociali può essere utile come guida per stabilire leggi, regole e convenzioni; e l’oppressione per avere la capacità di analizzare i fenomeni anche in base alla loro diffusione, al contesto più ampio e agli aspetti strutturali e sistemici, per promuovere delle misure specifiche o forme di sensibilizzazione adatte ad affrontare una particolare situazione sociale.



## CAPITOLO 3 – AFFIRMATIVE ACTION

### Introduzione

In questo capitolo mi occuperò di un argomento più specifico e pratico nell'ambito della lotta all'oppressione, al fine di mostrare un esempio di applicazione dei concetti esposti finora.

Il tema che ho scelto è quello dell'*affirmative action*.

Dopo una breve introduzione storica nella prima sezione, nella seconda confronterò le definizioni di Carl Cohen<sup>68</sup> e di Robert Fullinwider<sup>69</sup> per proporre un concetto di *affirmative action* abbastanza ampio, ma da cui risulti chiaro che si tratta di misure politiche istituite per migliorare le condizioni di determinati gruppi svantaggiati, quindi di azioni che mirano a contrastare l'oppressione.

Questa discussione permette di applicare tutti i concetti elaborati finora, infatti *l'affirmative action* è concepita per contrastare l'oppressione, cioè la condizione di svantaggio sistemico di un gruppo, ma coinvolge anche il dibattito sulla discriminazione, perché cerca di rimediare a forme di differenziazione ingiustificata, ed è essa stessa una forma di differenziazione, della quale è necessario fornire una giustificazione appunto per argomentare che non si tratta di "discriminazione al contrario".

il tipo di giustificazione influisce inoltre anche su come la pratica viene applicata, e determina in quale delle due strategie fondamentali rientra, se nella strategia del riequilibrio, cioè mirata a ridistribuire vantaggi e svantaggi in nome di gruppi sociali categorizzati come distinti, o nella strategia dell'emancipazione, cioè mirata a raggiungere la condizione in cui le persone non subiscono un diverso trattamento sociale in base ai gruppi a cui appartengono.

Basandomi sulla classificazione di Elizabeth Anderson<sup>70</sup>, assumerò che *l'affirmative action* possa essere giustificata principalmente in quattro modi: come una riparazione per torti passati subiti da un gruppo, come un metodo per prevenire e contrastare la discriminazione, come un modo di assicurare la rappresentazione della diversità, o infine come parte di un progetto di integrazione. Di queste quattro giustificazioni, argomenterò che la prima e la terza

---

<sup>68</sup> Cohen, C., Sterba, J.P., (2003) *Affirmative action and racial preference: a debate*, Oxford University Press

<sup>69</sup> Fullinwider, Robert, "Affirmative Action", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/affirmative-action/>>

<sup>70</sup> Anderson, E. (2010). The imperative of integration. In *The Imperative of Integration*. Princeton University Press

sono in linea con la strategia del riequilibrio, mentre la seconda e la quarta rispondono alla strategia dell'emancipazione.

Il riequilibrio è la modalità di contrasto all'oppressione che mantiene la catalogazione in gruppi e attribuisce a essi, soprattutto ai gruppi oppressi, un ruolo prioritario in questa lotta, in quanto questa viene combattuta usando gli stessi gruppi come guida per redistribuire benefici sociali. Si può quindi comprendere quanto siano rilevanti in questo approccio la rivendicazione di una condizione di vittima storica e sociale in nome della quale i membri di certi gruppi dovrebbero ottenere dei vantaggi, oppure il riconoscimento di una diversità specifica in nome della quale ogni gruppo oppresso possa richiedere una rappresentanza dei suoi membri all'interno di vari ambiti. Infatti sia la riparazione che la preoccupazione per la rappresentazione della diversità sono giustificazioni dell'*affirmative action* che fanno riferimento all'impostazione di utilizzare il riferimento ai gruppi oppressi come un vantaggio per gli oppressi stessi.

Il problema è che, come mostrerò nel corso della trattazione, questi metodi di riequilibrio risultano fondati su generalizzazioni indebite che ignorano le variabili del contesto oltre che l'irriducibilità della dimensione individuale: con la riparazione gli oppressi sono appiattiti a vittime di comuni svantaggi generici a cui bisogna rispondere con benefici altrettanto generici e non mirati, con il rischio di perdere la presa sull'obiettivo di combattere le disparità, mentre con l'imperativo della diversità fine a se stessa si assumono i gruppi oppressi come dei gruppi identitari, e si porta i loro membri a essere sempre più dipendenti dalla loro identità di oppressi, trasformando uno stato indesiderabile in una fonte di benefici e in una condizione per ottenere un maggiore riconoscimento sociale. Queste sono quindi, come tutte le strategie del riequilibrio, delle forme di rivendicazione che solo apparentemente attenuano gli effetti dell'oppressione, ma in realtà ne rafforzano i presupposti, perché rendono i diritti sostanziali delle persone sempre più dipendenti dall'appartenenza di gruppo, e rendono quindi sempre più rilevanti le divisioni generate dai processi di oppressione. Strategie di questo tipo sono come cure che agiscono sui sintomi e non sulla malattia.

Al contrario le misure di *affirmative action* intese come contrasto alla discriminazione o come parte di un progetto più ampio di integrazione sono esempi di strategia dell'emancipazione, perché permettono di liberare i membri dei gruppi oppressi dall'obbligo di essere associati a questi gruppi e di essere giudicati e trattati in base a questa appartenenza, da una parte imponendo che l'appartenenza al gruppo non sia utilizzabile come criterio per discriminare direttamente, e dall'altra lavorando per fare in modo che le disparità sociali tra gruppi oppressi e non oppressi si riducano sempre di più, garantendo una parità di opportunità.

## Contesto storico

Per *affirmative action* si intendono azioni o politiche volte a favorire alcune categorie di persone generalmente considerate svantaggiate, ma il modo in cui queste misure sono state concepite ha subito cambiamenti anche in base alle leggi che di volta in volta venivano approvate e alle controversie giuridiche che suscitavano, perciò prima di stabilire una definizione di principio è necessario ripercorrere le tappe storiche più salienti.

Il primo utilizzo esplicito del termine avviene nel National Labor Relations Act del 1935, ma è solo dall'ordine esecutivo 10925 del presidente Kennedy nel 1961 che l'*affirmative action* inizia ad essere associata al movimento per i diritti civili<sup>71</sup>. Nell'ordine in questione il concetto di *affirmative action* non era definito con precisione, ma si trattava di un'espressione utilizzata per indicare l'azione di assicurarsi che non avvenissero discriminazioni nell'ambito degli appalti governativi:

### SUBPART A—CONTRACTORS' AGREEMENTS

SECTION 301. Except in contracts exempted in accordance with section 303 of this order, all government contracting agencies shall include in every government contract hereafter entered into the following provisions:

"In connection with the performance of work under this contract, the contractor agrees as follows:

"(1) The contractor will not discriminate against any employee or applicant for employment because of race, creed, color, or national origin. The contractor will take affirmative action to ensure that applicants are employed, and that employees are treated during employment, without regard to their race, creed, color, or national origin.<sup>72</sup>

Un'ulteriore evoluzione si ha con l'approvazione del Civil Rights Act nel 1964 e con l'ordine esecutivo 11246, sotto il presidente Johnson. In questa fase gli oppositori criticano la legge in quanto si temeva che potesse portare all'istituzione di quote, che erano viste dagli oppositori come una minaccia, tanto che la legge fu emendata aggiungendo il divieto esplicito delle quote<sup>73</sup>.

Così ad esempio si esprimeva il senatore Hubert Humphrey:

Contrary to the allegations of some opponents of this title, there is nothing in it that will give any power to the (Equal Employment Opportunity) Commission or to any court to require hiring, firing, or promotion of

---

<sup>71</sup> Swain, C. M. (2001). *Affirmative action: legislative history, judicial interpretations, public consensus*. America becoming: racial trends and their consequences, 1, pag. 319-320

<sup>72</sup> <https://www.presidency.ucsb.edu/documents/executive-order-10925-establishing-the-presidents-committee-equal-employment-opportunity>

<sup>73</sup> Swain, cit., pag 320

employees in order to meet a racial 'quota' or to achieve a certain racial balance. In fact, the very opposite is true. Title VII prohibits discrimination. In effect, it says that race, religion, and national origin are not to be used as the basis for hiring and firing. Title VII is designed to encourage hiring on the basis of ability and qualifications, not race or religion.<sup>74</sup>

Risulta evidente dunque che in origine l'*affirmative action* era strettamente collegata con un approccio di non-discriminazione basato sull'assenza di riferimenti a determinate categorie. In questa prima fase, *affirmative action* significava in pratica attivarsi per verificare e controllare che criteri come razza, sesso, religione e nazionalità non avessero spazio in selezioni o valutazioni nell'ambito dell'occupazione.

Questa concezione risulta molto diversa rispetto a quella che prevale oggi, infatti a un certo punto si è iniziato a vedere l'*affirmative action* soprattutto come quella serie di misure di supporto che si basano sull'utilizzo di riferimenti espliciti a certe appartenenze di gruppo, cioè che implementano e istituzionalizzano proprio i criteri che quelle prime leggi bandivano, anche se con l'obiettivo opposto a quello di discriminare. Resta costante l'intento generale di andare incontro ai gruppi svantaggiati per raggiungere l'equità, ma cambia radicalmente il modo in cui la si persegue, passando da un'impostazione che vede nella differenziazione il problema, a uno che vede nella differenziazione la soluzione.

Oltre a questo la storia dell'*affirmative action* è segnata anche da controversie giuridiche, come quella del caso *Bakke* nel 1978. In breve, uno studente bianco aveva fatto causa all'università perché non era stato ammesso alla facoltà di medicina di Davis mentre erano state ammessi studenti con punteggi inferiori ai test in quanto appartenenti a minoranze che l'università favoriva con programmi di *affirmative action*. La sentenza condannava le quote razziali fisse ma accettava che la razza potesse essere un criterio lecito da prendere in considerazione dall'università per perseguire i suoi fini educativi, e in particolare quello di garantire la diversità<sup>75</sup>.

Bisogna infine ricordare che, anche se di solito analizzando lo sviluppo di questo concetto si fa principalmente riferimento alla storia americana, misure paragonabili all'*affirmative action* e che vengono definite come tali sono presenti in molti altri paesi del mondo, con le loro specificità. Ad esempio possono essere considerate forme di *affirmative action* le politiche per contrastare le disparità derivanti dalla divisione in caste in India<sup>76</sup>.

---

<sup>74</sup> Lee, R. A. (1999). *The evolution of affirmative action*, Public Personnel Management, 28(3)

<sup>75</sup> Powell Jr, L. F. (1977). *Regents of University of California v. Bakke*

<sup>76</sup> Deshpande, A. (2005). *Affirmative action in India and the United States*.

Dunque se si vuole definire il concetto di *affirmative action* in generale e non in una sua forma specifica, bisogna tenere conto di una grande varietà di pratiche anche distanti tra loro e nate in contesti storici e geografici diversi.

### **Verso una definizione di affirmative action**

Come nota Swain<sup>77</sup>, il fatto che si siano susseguite diverse forme e metodi di implementazione dell'*affirmative action*, che vanno dalle quote a campagne di sensibilizzazione a norme di antidiscriminazione, ha causato una certa ambiguità anche nell'elaborazione teorica del concetto.

Questo suggerisce che non sia possibile definire l'*affirmative action* come una singola tipologia di pratica.

James Sterba riconosce questa ambiguità, e nota inoltre che il modo in cui l'*affirmative action* viene definita determina spesso il modo in cui viene recepita<sup>78</sup>. Anche per questo adotta un approccio basato sull'individuare delle finalità:

I propose to define affirmative action as a policy of favoring qualified women and minority candidates over qualified men or nonminority candidates, with the immediate goals of outreach, remedying discrimination, or achieving diversity, and the ultimate goals of attaining a colorblind (racially just) and gender-free (sexually just) society<sup>79</sup>

Il problema è che questa non sembra una definizione del concetto di *affirmative action*, ma una presentazione della concezione personale di *affirmative action* sostenuta da Sterba. La concezione può essere valida, ma ha scarso valore come definizione generale per individuare l'argomento in questione: se ad esempio qualcuno proponesse delle misure identiche a quelle che ha in mente Sterba, con l'eccezione che non le intende come mirate a raggiungere una società in cui c'è uguaglianza di razza e genere, ma come misure fisse istituite perché si crede che queste categorie siano intrinsecamente diverse e non potranno mai competere allo stesso livello, sarebbe strano non considerarle proposte di *affirmative action* solo perché motivate in modo diverso. Sterba potrebbe sempre dire che quella non è "vera" *affirmative action*, ma in questo modo non farebbe altro che indicare il suo personale rifiuto di quelle motivazioni.

---

<sup>77</sup> Swain, op. cit., pag 319

<sup>78</sup> Sterba, J.P., (2003), *defending affirmative action, defending preferences*, journal of social philosophy, col 34 no. 2, pag 285

<sup>79</sup> Ibid.

Cohen replica a Sterba sostenendo che definire l'*affirmative action* in modo che sembri più condivisibile così da poterla difendere, è un'operazione che rischia soltanto di confondere, e invita piuttosto a concentrarsi su quello che secondo lui è il vero dibattito, cioè la legittimità e moralità delle *preferenze razziali*, che lui definisce come: “policies that employs race preference rather than eliminate it”<sup>80</sup>

È vero che si potrebbe semplicemente accogliere la proposta di ignorare la definizione di un concetto così ampio e concentrarsi solo sull'aspetto che ci interessa discutere (nel caso di Cohen, l'utilizzo di preferenze razziali). Ma se l'aspetto in questione risulta essere in comune a pratiche diverse che sono solitamente chiamate *affirmative action*, allora potrebbe permettere di individuare una classe di misure concettualmente legate, e la definizione di *affirmative action* sarebbe rilevante per indicare un approccio comune.

Cioè se le preferenze fossero un aspetto condiviso da diverse politiche di *affirmative action*, si potrebbe proporre come definizione generale di *affirmative action*: “politiche che implementano la razza invece che eliminarla” (e ovviamente si potrebbe estendere ad altre categorie oltre alla razza).

È vero che funziona (ed è concepita) più come una definizione di quote che come definizione di *affirmative action* in senso più ampio. È vero che l'approccio di sfruttare la categorizzazione razziale “a fin di bene” invece che eliminarla si può ritrovare in diverse pratiche, ma sarebbero escluse dal significato di *affirmative action* delle misure volte a raggiungere una maggiore neutralità e a escludere la divisione razziale nell'immediato, come appunto certe leggi di anti-discriminazione o l'implementazione di pratiche di valutazione o selezione più oggettive in modo che eventuali pregiudizi o stigmatizzazioni non possano influire, nonostante questi possano essere dei passi verso una maggiore uguaglianza.

Bisogna anche considerare che non è sufficiente indicare un approccio se non si indica anche un obiettivo, altrimenti conterebbero come *affirmative action* anche le stesse pratiche razziste, dato che fanno uso di una preferenza razziale e di certo non la eliminano. La definizione non arriva a questa conclusione perché implicitamente include anche una certa finalità generale (l'assunto è che l'*affirmative action* comprende misure finalizzate a contrastare il razzismo e non il contrario). Occorre però chiarire meglio di che tipo di finalità si tratti.

Se si parla di obiettivi specifici, il problema è lo stesso che emerge con la definizione di Sterba, cioè che non c'è accordo tra i sostenitori dell'*affirmative action* sulle finalità

---

<sup>80</sup> Sterba, J.P., Cohen, C., (2003) *Affirmative action and racial preference: a debate*, Oxford University Press, pag. 279

specifiche. Per alcuni l'obiettivo è contrastare una disparità di fondo<sup>81</sup>, per altri è compensare per delle ingiustizie subite<sup>82</sup>, e infine c'è chi pensa che l'obiettivo primario sia favorire la diversità come stabilito nella sentenza del caso *Bakke*<sup>83</sup>. Perciò non sembra sia possibile definire l'*affirmative action* attraverso uno di questi obiettivi specifici, anche perché l'implementazione di una stessa misura in uno stesso contesto potrebbe essere interpretata da alcuni come avente un obiettivo e da altri come finalizzata ad altro. Ha quindi più senso che il riferimento a obiettivi specifici come quelli citati abbia a che fare più con il modo in cui i singoli studiosi e opinionisti, o le singole leggi, giustificano o argomentano a favore dell'*affirmative action* (come singole iniziative o come concetto generale), non con la definizione di *affirmative action* stessa.

Si potrebbe però individuare una finalità più generale che accomuni tutti questi obiettivi specifici, che in effetti per quanto diversi sembrano andare in una stessa direzione. Anche dal punto di vista storico, per quanto si sia notato un cambio di concezione, non è di certo avvenuto un ribaltamento totale. Si potrebbe dire che queste politiche sono sempre state rivolte verso un ideale di inclusione, anche se interpretato di volta in volta con sfumature diverse e implicazioni contrastanti. L'*affirmative action* nasce nel contesto del movimento per i diritti civili, e anche nelle fasi successive continua a interessare determinati gruppi sociali, perciò potrebbe essere definita mediante l'obiettivo generale di supportare quelle categorie.

Va in questa direzione l'approccio di Fullinwider, che definisce l'*affirmative action* come: *positive steps taken to increase the representation of women and minorities in areas of employment, education, and culture from which they have been historically excluded*<sup>84</sup>.

Questa definizione è sufficientemente ampia da poter ricoprire le principali norme e iniziative sull'*affirmative action* che si sono storicamente susseguite. Infatti queste politiche hanno sempre riguardato campi come educazione e occupazione (in cui si può includere anche la carriera politica, che ha delle specificità)<sup>85</sup> e hanno sempre avuto l'obiettivo o diretto o indiretto di aumentare la rappresentazione di certe categorie. Anche quando l'obiettivo non è il raggiungimento di una parità di risultati ma di una parità di opportunità, ad esempio tramite

---

<sup>81</sup> Nagel, T. (1973), *Equal treatment and compensatory discrimination*, Philosophy & Public Affairs, Vol. 2, No. 4, pag. 348-363

<sup>82</sup> Thompson, J.J., (1973), *Preferential hiring*, Philosophy & Public Affairs, Vol. 2, No. pag. 364-384

<sup>83</sup> Powell Jr, L. F. (1977). Regents of University of California v. Bakke

<sup>84</sup> Fullinwider, Robert, "Affirmative Action", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/affirmative-action/>>.

<sup>85</sup> C'è anche chi nega questo assunto, ad esempio Lippert-Rasmussen argomenta a favore di un'*affirmative action* non limitata a certi ambiti istituzionali ma anche a livello privato [Lippert-Rasmussen, K. (2020). *Making sense of affirmative action*. Oxford University Press, Pag. 23]. In ogni caso il discorso generale non cambia, perciò mi riferirò principalmente ad applicazioni negli ambiti citati e alla dimensione pubblica

l'eliminazione della discriminazione, ci si aspetta comunque che eliminando la discriminazione la rappresentanza delle categorie prima discriminate aumenti, e se non aumentasse la misura sarebbe ritenuta un fallimento.

Quindi come nella definizione derivata da quella di Cohen, c'è un riferimento a dei gruppi specifici, ma non ha a che fare con l'atteggiamento che si ha verso la categorizzazione, che alcune politiche possono mirare a implementare e altre a eliminare.

Resta da capire come sono individuate queste categorie, cosa le renda possibili beneficiarie dell'*affirmative action*. L'espressione "storicamente escluse" fa pensare a un focus sulle ingiustizie passate, che collegerebbe l'*affirmative action* a forme di compensazione, ma questa come si è detto è una caratteristica presente solo in alcune concezioni, come quella di Thompson citato prima. Sono stati sviluppati anche argomenti convincenti che mettono in crisi l'idea che determinate forme di *affirmative action* possano essere interpretate come forme di compensazione per ingiustizie passate<sup>86</sup>. Il concetto di categorie storicamente escluse quindi potrebbe non essere la scelta migliore per stabilire chi sono i beneficiari dell'*affirmative action*.

Si è detto che spesso l'*affirmative action* viene collegata a un contrasto alla discriminazione, quindi si può pensare di appellarsi a questo concetto per definire i gruppi, ma nel capitolo 2 ho argomentato che chiunque può essere discriminato per qualunque sua caratteristica, a definire la discriminazione non è il gruppo ma l'assenza di giustificazioni della pratica di differenziazione. Perciò anche se, come vedremo, una delle possibili giustificazione dell'*affirmative action* è che contrasta la discriminazione, non è possibile dire che tutti coloro che sono discriminati sono beneficiari dell'*affirmative action*. È chiaro che sul posto di lavoro qualcuno può essere discriminato perché grasso, ma sarebbe assurdo proporre misure per favorire la categoria dei grassi nell'occupazione con l'obiettivo di contrastare questa possibile discriminazione, è sufficiente agire sui singoli casi.

Una risposta migliore si trova appellandosi al concetto di oppressione, che, sempre basandosi sull'analisi dei capitoli precedenti, a differenza di quello di discriminazione fa esplicito riferimento ai gruppi. Si può notare infatti che i gruppi più spesso favoriti da forme di *affirmative action* corrispondono ai gruppi oppressi (donne, neri, membri di minoranze etniche o religiose). È quindi l'oppressione, e non la discriminazione, il criterio che definisce quali gruppi possono essere beneficiari dell'*affirmative action*.

---

<sup>86</sup> Simon, R. L., (1974), *Preferential Hiring: A Reply to Judith Jarvis Thomson*, *Philosophy & Public Affairs*, 3 (Spring): 312–320



*Affirmative action* consisterebbe quindi nel tentativo di aumentare la rappresentazione dei gruppi oppressi.

Questo riferimento ai gruppi potrebbe far pensare che l'*affirmative action* sia sempre una strategia del riequilibrio. Ma in realtà è sufficiente che faccia uso di un riferimento ai gruppi oppressi, non è necessario che, come nella strategia del riequilibrio, la divisione in gruppi sia ritenuta da mantenere. Alcuni infatti appoggiano l'*affirmative action* (ad esempio le quote) solo a patto che siano considerate misure temporanee per contribuire a sanare una disparità, e non norme fisse istituite a tempo indeterminato<sup>87</sup>. In questo senso non è escluso che l'*affirmative action* possa essere una strategia di emancipazione, cioè avere come obiettivo a lungo termine una riduzione della rilevanza dei gruppi.

Nella definizione di Fullinwider si parla di aumento della “rappresentazione”. Penso che sia corretto indicarlo nella definizione perché è l'unico obiettivo comune alle diverse forme di *affirmative action*, infatti le quote sono strutturate per aumentare il numero di membri delle categorie oppresse interessate, e anche le forme di lotta alla discriminazione che mirano solo a istituire regole neutrali sarebbero considerate un fallimento se certe minoranze continuassero a essere sottorappresentate esattamente come prima, quindi in definitiva il loro successo si misura sull'aumento di rappresentazione.

L'aumento della rappresentazione è quindi un obiettivo sempre presente, ma non sempre è l'unico obiettivo o l'obiettivo finale, può essere un obiettivo a breve termine, a lungo termine, oppure un semplice indicatore. Le diverse forme di *affirmative action* non sono accomunate dal fatto che la loro ragion d'essere è aumentare la rappresentanza di certi gruppi il più possibile, ma dal fatto che è sempre dall'osservazione di una sottorappresentazione che scaturisce la loro necessità. Più che il fine, la questione della rappresentazione è il punto da cui si parte. Le condizioni affinché si possa parlare di *affirmative action* sono tre:

- Che si osservi una sottorappresentazione di un gruppo oppresso nel campo considerato
- Che questa sottorappresentazione sia vista come un problema o indice di un problema
- Che vengano istituite delle misure per contrastare ciò che causa questa sottorappresentazione

---

<sup>87</sup> Taylor, R. S. (2009). *Rawlsian affirmative action*. *Ethics*, 119(3), 476-506.

Si può quindi esprimere il concetto in modo semplice e diretto dicendo che l'*affirmative action* comprende tutte le misure che cercano di rimediare a una disparità di rappresentazione in determinati campi.

Siccome la definizione fa riferimento a un obiettivo e a un problema che si intende risolvere, bisogna affrontare un'altra questione che emerge spesso nelle definizioni, se cioè si debbano considerare le intenzioni o le conseguenze. Ne discute Lippert-Rasmussen commentando proprio la definizione di Fullinwider<sup>88</sup>. L'ambiguità, in breve, nasce dal fatto che possono esserci casi in cui i promotori di una misura intendono con questa aumentare la rappresentazione degli oppressi, ma falliscono, e altri in cui non hanno questa intenzione, ma è questo che ottengono. Perciò se definisco l'*affirmative action* come l'intenzione di aumentare la rappresentazione, ne risulta che si dovrebbero contare come *affirmative action* anche misure assurde e mal concepite che possono persino avere l'effetto opposto a quello sperato, solo perché le intenzioni dei promotori erano quelle, mentre se definisco l'*affirmative action* come quelle misure che effettivamente raggiungono questo obiettivo, dovrei includere le pratiche più disparate che per caso portano a una maggiore rappresentazione come effetto secondario.

Credo che la soluzione più pratica sia stabilire che una misura rientra nell'*affirmative action* se è *mirata* ad aumentare la rappresentazione degli oppressi in un determinato campo. Con "mirata" intendo che è opportunamente costruita per raggiungere questo scopo. Si fa riferimento alla misura stessa, non solo alle intenzioni o solo alle conseguenze. Perciò non è *affirmative action* se c'è l'intenzione di aumentare la rappresentazione ma il modo in cui si persegue questo obiettivo è così assurdo e fuori luogo che non può essere considerata una pratica davvero mirata a perseguirlo. E non è *affirmative action* se la maggiore rappresentazione viene ottenuta per cause del tutto imprevedibili partendo da intenzioni che non avevano nessuna relazione con questo scopo. In fondo le difficoltà si riducevano a questi due casi estremi, per il resto non c'è una vera contraddizione tra consequenzialismo e approcci basati sulle intenzioni.

Non è un problema che venga considerata come *affirmative action* una misura coerentemente mirata a quell'obiettivo anche se le intenzioni dei promotori sono altre (ad esempio, è comunque *affirmative action* anche se la rappresentazione viene ricercata solo per motivi di marketing e senza particolari finalità etiche). E non è un problema considerare come *affirmative action* delle misure mirate all'obiettivo ma che non lo raggiungono, oppure che lo

---

<sup>88</sup> Lippert-Rasmussen, K. (2020). *Making sense of affirmative action*. Oxford University Press, Pag. 14

raggiungono ma a costi troppo altri, o con modalità non accettabili per altri motivi. La ragione per cui queste casistiche rientrano tutte nella definizione di *affirmative action* è che non si tratta di una definizione normativa. Non c'è nulla di incoerente nel dire che una certa misura è considerabile *affirmative action* ma è sbagliata, fallimentare, deleteria e così via. Se dovessimo ridurre la definizione di *affirmative action* alle sole forme che riteniamo giuste, ognuno considererebbe *affirmative action* solo le proprie proposte, e questo non è funzionale in un dibattito in cui ci sono molti punti di vista diversi e molte controversie anche a livello concettuale. Inoltre, se dovessimo ridurre la definizione di *affirmative action* alle sole forme che hanno avuto successo, oltre al fatto che andrebbe definito cosa si intende con “successo”, il risultato sarebbe che potremmo stabilire che certe misure sono *affirmative action* solo a posteriori (anche questo è poco funzionale, anche perché spesso si tratta di misure che hanno effetti a lungo termine, e per di più difficili da interpretare in modo univoco).

È più semplice quindi stabilire che possono essere definite come *affirmative action* tutte le pratiche che mirano a favorire la rappresentazione di gruppi oppressi, e si potrà poi discutere se certi tipi di *affirmative action* siano efficaci o no, morali o no, equi o discriminatori, o se siano parte di una strategia dell'emancipazione o del riequilibrio.

### **Compensazione e Anti-discriminazione**

L'*affirmative action* comprende quindi ogni attivazione mirata a favorire la rappresentazione dei gruppi oppressi in alcuni campi. Questa è una definizione generale e non normativa, che serve principalmente per avere un'idea di cosa si sta parlando e del contesto del dibattito.

Le diverse interpretazioni di cosa costituisca una valida giustificazione sono ciò che distinguono i modelli alternativi di *affirmative action*. Anderson<sup>89</sup> ha individuato quattro modelli di *affirmative action* a seconda dell'obiettivo specifico che si pongono:

- Compensazione
- Anti-discriminazione
- Diversità
- Integrazione

---

<sup>89</sup> Anderson, E. (2010). The imperative of integration. In *The Imperative of Integration*. Princeton University Press, Pag. 136-154

Seguirò questa classificazione, e mi occuperò dei primi due modelli in questa sezione, e degli ultimi due nella sezione successiva. Il motivo è che penso che il primo e il secondo modello siano simili, due interpretazioni diverse di un'unica modalità di approccio, così come lo sono fra loro il terzo e il quarto. Infatti i primi due modelli attribuiscono entrambi all'*affirmative action* una funzione di "contrasto": nel primo modello ci si concentra su torti storici o ingiustizie diffuse, nel secondo sulla discriminazione, ma si tratta sempre di opporsi a delle forme di ingiustizie. L'*affirmative action* viene quindi concepita come una procedura "reattiva", giustificata come reazione a uno stato di ingiustizia.

Il terzo e il quarto modello invece rappresentano delle concezioni "attive", in cui l'*affirmative action* è giustificata in nome dei suoi benefici, al di là del fatto che costituisca un rimedio a un'ingiustizia (non significa che non possano costituire anche un rimedio, ma che sono modelli più costruttivi e propositivi e non solo caratterizzati da una dinamica di opposizione).

I modelli reattivi di *affirmative action* sono accomunati dal fatto che il fine per cui sono implementati è quello di rimediare a delle ingiustizie. In base alla definizione di *affirmative action*, diamo per scontato che l'obiettivo generale sia quello di aumentare la rappresentazione dei gruppi oppressi, ma questo si concretizza in un fine più specifico, che rappresenta al tempo stesso l'obiettivo che si cerca di raggiungere, la motivazione per cui si intende implementare la misura e la fonte di giustificazione.

Il modello compensatorio di *affirmative action* non specifica di molto l'obiettivo generale di favorire i gruppi oppressi. A volte si aggiunge come motivazione la necessità di rimediare a ingiustizie passate. Anderson, quando parla di questo modello, sembra assumere che sia essenzialmente un modello *backward-looking* e su questo è basata la sua critica. In realtà penso che la distinzione tra *backward-looking* e *forward-looking* non sia netta per nessuno di questi modelli, e anche nel modello compensatorio deve esserci un riferimento al presente e al futuro. L'*affirmative action* compensatoria è sempre giustificata anche dall'ipotesi che le ingiustizie passate siano in parte presenti ancora oggi, o che abbiano avuto ricadute che ancora influenzano la situazione attuale, e oltre a questa anche dall'ipotesi che riparare queste ingiustizie sia un bene per il futuro, altrimenti si richiederebbe compensazione anche per espriare colpe passate che oggi non hanno alcuna ricaduta sul presente e sul futuro. Le teorie della compensazione assumono, più o meno implicitamente, che quando si parla di compensazione o riparazione ci si debba concentrare solo su conflitti non ancora superati.

Una giustificazione che va in questa direzione è ad esempio quella fornita da Rachels<sup>90</sup> per argomentare a favore delle quote sulla base della razza. Il suo argomento è che data la pervasività della discriminazione razziale, non si può ragionare come se attualmente vi fossero pari opportunità, in quanto i neri devono affrontare molti più ostacoli dei bianchi. Perciò secondo questa visione l'*affirmative action* non andrebbe a rovinare un processo di selezione neutrale e giusto introducendo il criterio della razza dove prima non c'era, ma andrebbe a correggere una disparità di fondo. L'introduzione del criterio razziale sarebbe finalizzata in realtà a neutralizzare un criterio razziale già presente ma non esplicito.

Fino a qui il modello di compensazione e quello di anti-discriminazione si basano sugli stessi presupposti. Si potrebbe dire però che mentre con la compensazione vengono introdotti dei vantaggi in alcuni passaggi cruciali (ingresso nel mondo del lavoro o accesso a istituzioni educative o politiche) con il fine di contrastare gli effetti dell'oppressione in generale, con il modello di anti-discriminazione l'*affirmative action* è mirata a correggere delle singole pratiche inficiate da criteri distorti. In questo secondo caso l'idea di fondo della giustificazione è che in una singola pratica (che può appunto essere una pratica di selezione per l'ingresso in istituzioni o occupazioni) si introduce una preferenza esplicita per contrastare un "criterio nascosto", ovvero una discriminazione diretta ma implicita. In questo modo la pratica di selezione viene resa davvero neutrale. Infatti il criterio implicito (la discriminazione) e quello esplicito (la preferenza data dall'*affirmative action*) si annullano.

L'idea di giustificare l'*affirmative action* come contrasto alla discriminazione è particolarmente efficace, perché alcune delle critiche più diffuse a forme classiche di *affirmative action* come le quote si basano proprio sull'idea che siano discriminatorie, perché avvantaggerebbero certi gruppi su altri. Se le quote possono essere giustificate come misure che vanno a sanare una discriminazione già presente, allora questo tipo di obiezioni cadono. Un modello compensatorio invece potrebbe ancora essere esposto a queste critiche, perché non si tratta di annullare degli svantaggi istituendo dei vantaggi dello stesso tipo nello stesso contesto, ma di conferire vantaggi in un particolare ambito a chi ha avuto svantaggi di varia natura e in varie dimensioni della vita, e non necessariamente in quello stesso ambito.

Se non c'è una relazione diretta tra i vantaggi che si istituiscono e gli svantaggi ai quali si vorrebbe compensare, allora la giustificazione dell'*affirmative action* diventa troppo generica e poco convincente. La condizione di oppressi viene intesa quasi come una sorta di "status" che ha il potere di conferire benefici, invece che come un'ingiustizia che deve essere superata.

---

<sup>90</sup> Rachels, J., (1978), *What People Deserve*, in John Arthur and William Shaw (eds.), *Justice and Economic Distribution*, Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 150–163.

Questo difetto si nota ad esempio nella difesa delle quote di genere da parte di Warren:

If individual men's careers are temporarily set back because of weak reverse discrimination, the odds are good that these same men will have benefited in the past and/or will benefit in the future - not necessarily in the job competition, but in some ways - from sexist discrimination against women. Conversely, if individual women receive apparently unearned bonuses, it is highly likely that these same women will have suffered in the past and/or will suffer in the future from primary or secondary sexist attitudes.<sup>91</sup>

In questa giustificazione non si nomina un criterio discriminatorio nella pratica di selezione su cui si vuole agire, ma si fa riferimento a una serie di svantaggi di vario genere che subiscono le donne, che vengono indicati soltanto con l'espressione molto generica "atteggiamenti sessisti".

Non dubito che questi svantaggi ci siano, ma dubito che possano essere contrastati da vantaggi di genere diverso e che non hanno una relazione con essi. Per questo l'*affirmative action* così concepita risulta esposta alla critica di voler rimediare un torto con un altro torto<sup>92</sup>, nonostante Warren neghi che sia questo l'obiettivo.

Non c'è infatti nessuna relazione diretta tra la procedura in cui avviene la selezione per un lavoro e il fatto che le donne abbiano con alta probabilità sofferto di "atteggiamenti sessisti" molto più degli uomini nel corso della loro vita, a meno che non si specifichi meglio cosa si intende. Warren stessa ammette esplicitamente questa assenza di relazione con l'espressione "not necessarily in the job competition". Cioè ammette che un vantaggio nel campo dell'occupazione possa essere giustificato come compensazione per uno svantaggio che con il mondo del lavoro non ha alcun collegamento.

Credo che questo presupposto sia infondato, perché basato su una concezione errata della parità, che non viene vista come pari opportunità, ma come una sorta di bilanciamento tra fattori positivi e negativi.

La parità non può essere misurata sommando le diverse distribuzioni di vantaggi e svantaggi in ambiti diversi. Se x e y svolgono lo stesso lavoro e sono ugualmente competenti ma x guadagna più di y senza un motivo valido, questa discriminazione non si risolve concedendo a y delle ferie più lunghe pur continuando a pagarla di meno: per quanto possa essere una soluzione accettabile per y, oggettivamente ciò che si ottiene è che y continua a essere discriminato, e in più viene discriminato anche x, dato che non si capisce perché avrebbe

---

<sup>91</sup> Warren, M. A. (1977). *Secondary sexism and quota hiring*, Philosophy & Public Affairs, Pag. 256

<sup>92</sup> Murray, H., (1998), The case against affirmative action, International Journal of Applied Philosophy

diritto a meno ferie. La disparità si può risolvere solo aumentando lo stipendio di y in modo che sia pari a quello di x (compensazione tra vantaggi e svantaggi dello stesso tipo).

Se non c'è relazione tra gli svantaggi da compensare e l'ambito in cui si istituisce la compensazione, allora si sta aggiungendo un'ingiustizia in senso inverso, ma incapace intaccare le ingiustizie che hanno motivato questo intervento. Dato che l'intervento introduce una differenziazione, e questa non è giustificata, si può dire che consiste in una discriminazione.

L'approccio potrebbe essere più giustificato se si ipotizzasse che vi sia almeno un collegamento indiretto tra gli svantaggi considerati e l'ambito in cui si agisce con le quote. Ad esempio se le donne fossero svantaggiate nel campo dell'istruzione, ciò si ripercuoterebbe con il tempo anche nelle loro competenze, perciò si ritroverebbero svantaggiate nel campo dell'occupazione.

Tuttavia non si può ignorare che il processo di giustificazione sia diverso se le quote non vanno a correggere una discriminazione diretta ma a compensare per svantaggi che possono avere origine più lontana e anche non ben identificabile.

Assumiamo di accettare il presupposto che si possa rimediare a svantaggi indiretti con vantaggi diretti. Poniamo che abbiamo buone ragioni di credere che i neri abbiano una serie di svantaggi e ostacoli di vario tipo, ma non abbiamo motivo di credere che l'assegnazione di borse di studio in una facoltà possa essere una procedura che nasconde un criterio razzista. Ad esempio i posti potrebbero essere assegnati in base alla valutazione di test da parte di professori che non hanno modo di conoscere la razza degli studenti. Tuttavia, in base alla serie di svantaggi generali nella vita dei neri, dai pregiudizi al fatto di avere generalmente meno risorse economiche dei bianchi, decidiamo comunque di stabilire le quote. Potremmo davvero dire che questo tipo di compensazione favorisce l'uguaglianza?

Dal mio punto di vista no, perché accettare l'istituzione di quote con questi presupposti e questa motivazione, significherebbe da una parte accettare che i neri abbiano tutti questi ostacoli, dare per scontato che sia in un certo senso normale, come fosse un fatto naturale e immutabile, e dall'altra accettare di svantaggiare esplicitamente i bianchi senza che ciò comporti una pari opportunità o pari dignità per i neri.

Perciò si potrebbe dire che la compensazione può nel migliore dei casi costituire una strategia di riequilibrio, ma non garantisce l'emancipazione, dato che i beneficiari di queste misure continuano a ricevere un trattamento diverso.

Il modello di *affirmative action* come anti-discriminazione invece ha di fatto l'effetto di impedire la discriminazione, di fare in modo che una procedura operi come se il criterio

nascosto discriminatorio non vi fosse mai stato, e quindi garantisce la parità di opportunità. Il suo limite è che è applicabile solo in contesti specifici, perciò è difficile che la si possa ritenere una soluzione definitiva e generalizzata al problema dell'oppressione.

Oltre al problema della discriminazione, altre critiche nei confronti delle quote si fondano sul rischio di danneggiare la meritocrazia. Alcune di queste accuse sono infondate perché si basano sull'idea che il criterio dell'appartenenza a gruppi oppressi implementato dalle quote si sostituisca completamente a quello della competenza, mentre questo secondo criterio si aggiunge soltanto a quello meritocratico. Tuttavia non si può nemmeno escludere del tutto che possa sorgere un problema a questo proposito. Per capire come possano influire sul criterio della competenza, bisogna analizzare il funzionamento delle quote.

Le quote sono delle "corsie preferenziali", o ancora meglio dei "posti riservati" lasciati per determinate categorie. La preferenza alle categorie in questione, come si è detto, è un criterio aggiuntivo: si somma al criterio di base (la competenza o adeguatezza a quel lavoro) e non si sostituisce ad esso. Perciò se tutto funziona come dovrebbe, anche le persone scelte grazie alle quote saranno tendenzialmente competenti per il compito scelto, solo che non dovranno necessariamente essere le più competenti in assoluto, ma soltanto le più competenti all'interno della loro categoria (dato che le quote impongono comunque che un certo numero di membri della categoria sia assunto).

Il tipo di giustificazione che adottiamo, se come compensazione o anti-discriminazione, determina anche in quali casi possono essere istituite delle quote, perciò possono avere diversi impatti sulla competenza.

Consideriamo prima un modello di quote come compensazione generica, che intervengano non per contrastare una discriminazione diretta ma forme di svantaggi non specificati. In questo caso un processo di selezione che prevede corsie preferenziali dovrebbe tendere probabilisticamente a ridurre la competenza generale. Per capirlo si può considerare questo esempio, che è un possibile caso reale ma con numeri semplificati:

- Sono disponibili 10 borse di studio per un dottorato. Di queste, almeno 5 devono essere riservate a studenti neri che abbiano comunque il punteggio più alto (cioè il più alto non in assoluto, ma tra gli studenti neri)
- Il criterio meritocratico (il punteggio) è sempre considerato, ma a meno che tra i primi 10 migliori in assoluto non ci siano già cinque neri, degli studenti bianchi che sarebbero stati tra i primi 10 sarebbero sostituiti con i migliori tra i neri (e non in assoluto). Perciò



nel complesso i neri possono essere minimo 5 e massimo 10, mentre i bianchi possono essere minimo 0 (nel caso in cui i 10 più competenti in assoluto siano tutti neri) e massimo 5.

- Se si paragona questa situazione a quella senza *affirmative action*, in cui cioè ci sono solo 10 borse per i 10 più competenti in assoluto, si può dedurre che la competenza complessiva nella situazione con le quote non può migliorare, ma solo peggiorare o restare identica rispetto a quella senza le quote. In particolare la competenza complessiva peggiora nei casi in cui tra i primi 10 più competenti in assoluto ci sono meno di cinque neri. Infatti se tra i primi dieci ci sono, ad esempio, quattro neri e sei bianchi, il sesto bianco sarà scartato per far posto a uno con punteggio più basso ma che sia nero. C'è in realtà anche la possibilità che il sesto bianco sia sostituito da un nero che ha punteggio identico e che quindi non cambi nulla. Resta comunque il fatto che meno neri ci sono tra i migliori in assoluto, più è probabile che saranno scelte persone meno competenti per soddisfare il criterio delle quote.
- Ciò significa che le quote evitano di danneggiare il criterio meritocratico soprattutto quando non c'era davvero bisogno delle quote (perché il sistema meritocratico avrebbe di per sé selezionato almeno cinque neri). La misura è cioè indifferente nelle situazioni in cui si sarebbe ottenuto lo stesso risultato anche senza quote. Mentre le situazioni in cui senza le quote ci sarebbero stati pochi neri, sono proprio quelle in cui la misura tende a essere meno meritocratica. In breve: più le quote fanno il loro "mestiere", più è probabile che danneggino la competenza complessiva.

L'argomento dimostra che le quote tendono ad abbassare il livello medio di competenza, e questo solo per il meccanismo logico che consegue all'aggiunta di un ulteriore criterio oltre a quello del merito, non per assunzioni sulla presunta inferiorità o minore competenza dei neri o di altre categorie che potrebbero beneficiare delle quote. Il ragionamento infatti sarebbe identico anche se, per assurdo, i cinque posti riservati fossero per i bianchi invece che per i neri, o se fossero per una categoria non rilevante come i biondi o le persone alte. Basta infatti che sia introdotto un criterio di preferenza di gruppo per far sì che ci sia una corsia preferenziale in cui coloro che accedono non sono i migliori in assoluto, ma i migliori in un gruppo ristretto (e quindi è probabile che siano meno competenti di coloro che vengono scelti *soltanto* perché competenti). Risulta inoltre che più la categoria è ristretta rispetto alla popolazione generale, più è probabile che le quote danneggino la meritocrazia (perché meno

membri ha un gruppo, meno diventa probabile che i migliori in assoluto facciano parte proprio di quella categoria ristretta).

Da ciò deriva che di per sé le quote non possono essere difese dall'accusa di essere anti-meritocratiche, perché anche se non è necessario che danneggino la meritocrazia e riducano la competenza generale, hanno comunque l'effetto di aumentare la probabilità che ciò accada.

Tuttavia, se le quote che proponiamo sono giustificate dal fatto che contrastano un criterio nascosto che istituisce una discriminazione, allora anche questa obiezione cade. Infatti se c'era un criterio nascosto che portava a discriminare i neri, l'effetto delle quote a favore dei neri è in pratica quello di impedire di discriminare.

Riprendendo l'esempio delle borse, ma considerando ora il criterio nascosto, si ha che la selezione con le quote potrebbe effettivamente portare a una competenza complessiva maggiore rispetto alla selezione senza le quote:

- Poniamo ad esempio che senza le quote risulti che i migliori 10 siano bianchi. Normalmente, data questa situazione, le quote avrebbero molta probabilità di peggiorare il livello di competenza, perché cinque dei primi 10, che sono tutti bianchi, dovrebbero essere sostituiti da 5 neri probabilmente meno competenti.
- In questo caso però assumiamo che il punteggio degli studenti non sia calcolato in modo oggettivo e neutrale, ma che dipenda dalle valutazioni dei professori, molti dei quali sono implicitamente razzisti e hanno pregiudizi contro gli studenti neri. Perciò la selezione non ha seguito solo il criterio del merito, ma il criterio del merito più un criterio nascosto che danneggia i neri e che porta a preferire i bianchi.
- In questa situazione le quote, obbligando a scegliere anche cinque neri, potrebbero avere l'effetto di far emergere cinque studenti neri che sarebbero stati tra i primi 10 calcolando solo la competenza, ma che per via del criterio nascosto razzista (i pregiudizi dei professori) non venivano scelti.

Dunque, se è vero che c'è un criterio nascosto che discrimina una categoria, le quote in favore di quella categoria non sono una minaccia per la meritocrazia, ma al contrario possono anche favorirla. Ciò significa che il modello di *affirmative action* come anti-discriminazione, oltre a essere giustificato come mezzo per garantire le pari opportunità, può avere anche l'effetto positivo di far emergere competenze che altrimenti sarebbero state oscurate senza un valido motivo. Il modello compensatorio invece non supera le obiezioni della discriminazione e del danno alla meritocrazia in modo altrettanto efficace.

Dunque confrontando i due modelli “reattivi”, solo quello che intende l’*affirmative action* come contrasto alla discriminazione, e non come generica compensazione per altre ingiustizie, risulta privo di problemi e conseguenze negative. Tuttavia bisogna anche ammettere che in questo modo l’*affirmative action* diventa un approccio limitato, perché per essere applicata dovrebbe rispettare criteri stringenti: dovrebbe essere indicato, almeno con una certa probabilità anche se non con certezza assoluta, che sia presente questo criterio nascosto discriminatorio nella pratica su cui si vuole agire, e le quote dovrebbero essere mirate a contrastare proprio quello, e non altri generici svantaggi a esso scollegati.

Date queste premesse, si può dubitare che questo modello di *affirmative action* sia sufficiente per superare tutti gli svantaggi derivati dall’oppressione e garantire da solo la parità di opportunità e l’uguaglianza. Infatti può essere usato solo per contrastare la discriminazione diretta implicita in alcune procedure individuabili, ma è difficile pensare innanzitutto che si possano analizzare e correggere tutte le procedure di questo tipo, e poi che le disparità dipendano solo da meccanismi formali di scelta, selezione, promozione e valutazioni su cui si può agire. A volte i criteri di selezione sono già neutrali e i motivi per cui certi gruppi risultano svantaggiati sono altri, ad esempio disparità economiche o sociali di fondo.

A questo proposito può essere utile fare appello a una distinzione introdotta da Shelby<sup>93</sup> che parla di istituzioni intrinsecamente razziste e estrinsecamente razziste. Anche se fa riferimento al razzismo, la distinzione può essere adattata ad altre forme di discriminazione e oppressione. Inoltre il concetto di istituzione in questo contesto corrisponde a quello di pratica sociale<sup>94</sup>, perciò parlerò di pratiche per coerenza con la terminologia usata finora. Per Shelby una pratica è intrinsecamente razzista quando incarna un’ideologia razzista. Ciò può significare (1) che la pratica è costituita in modo da avere un obiettivo giustificato da un’ideologia razzista, ad esempio se mira a danneggiare o escludere i membri di un gruppo razziale, (2) se in essa sono riprodotti dei pregiudizi razziali o delle forme di discriminazione, ad esempio una pratica che mira a selezionare le persone più intelligenti ma parte dall’assunzione che i neri sono stupidi, (3) se coloro che applicano la pratica sono influenzati in qualche modo dall’ideologia razzista anche se non è previsto nella costituzione della pratica stessa, ad esempio se la pratica di selezione del personale è lasciata a singoli recruiter a cui viene detto

---

<sup>93</sup> Shelby, T. (2017). *Dark ghettos*. In *Dark Ghettos*. Harvard University Press.

<sup>94</sup> Ibid.

soltanto di assumere persone intelligenti e capaci, ma questi recruiter hanno pregiudizi razziali, consci o inconsci.

Questo per quanto riguarda il razzismo intrinseco. Per analizzare invece il razzismo estrinseco, prima di citare le parole di Shelby, è utile riassumere e sottolineare meglio cosa non è: in primo luogo non è un modo per indicare il razzismo involontario, perché anche nel razzismo intrinseco la volontà di esprimere disprezzo per i membri di un gruppo razziale può non essere il primo obiettivo, in secondo luogo non è un modo per intendere il razzismo inconsapevole, implicito o nascosto, perché anche tutti questi aspetti possono caratterizzare il razzismo intrinseco.

Secondo Shelby, si può parlare di razzismo estrinseco per una pratica che può perpetuare gli effetti di altre pratiche razziste, presenti o passate: *perpetuate[s] the negative effects of ongoing or past racist actions and thereby encourage[s] racist attitudes and stereotypes.*

Un esempio di razzismo estrinseco ci viene fornito da César Cabezas:

Word-of-mouth hiring is a widely used practice whereby employers channel job offerings through the personal networks of current employees. The rationale for this practice is that it gives employers a better chance of hiring a good candidate because current employees tend to refer people who they are willing to vouch for and who they think would be a good fit for the organization. In most cases, this recruiting technique has a race-neutral purpose; namely, to increase the odds of hiring a good candidate, while also keeping hiring costs down. However even if this social practice is not intrinsically racist, it has the effect of erecting an institutional barrier to employment for Blacks. Due to formal and informal segregations, Blacks are often excluded from white personal networks, which due to past and present racist practices, tend to have more social capital.<sup>95</sup>

Ciò significa che in una pratica che è razzista solo in senso estrinseco, la pratica non ha alcun criterio nascosto, non ha nulla di immorale o di distorto, infatti è neutrale (se non lo fosse si tratterebbe di razzismo intrinseco) ma nonostante ciò in un contesto in cui una disparità è già presente, finisce con l'alimentarla. Perciò il metodo di reclutamento per "passaparola" sopra descritto, non è una pratica razzista o discriminatoria, ma in certi contesti contribuisce di fatto a peggiorare le condizioni dei gruppi oppressi.

In effetti se si riprende la mia definizione di discriminazione del capitolo 2 come differenziazione ingiustificata, risulterebbe che ogni forma di discriminazione è "intrinseca", perché deve avvenire una differenziazione. La differenziazione ingiustificata può essere implicita, nascosta, inconsapevole, ma ciò implica comunque che la pratica non sia neutrale.

---

<sup>95</sup> Cabezas, C., (2022), *Is affirmative action racist? Reflections toward a theory of institutional racism*, Journal of Social Philosophy, Pag. 5

Se la pratica è neutrale dal punto di vista della razza, allora non è discriminatoria nel senso del razzismo. Il razzismo estrinseco è un concetto di fatto analogo a quello di discriminazione indiretta, che ho già analizzato nel capitolo precedente escludendo che possa contare come vera discriminazione.

Quindi è evidente che l'*affirmative action* intesa secondo il modello di anti-discriminazione non può agire sul razzismo estrinseco. Un'*affirmative action* come opposizione alla discriminazione non può vietare o modificare una tecnica di assunzione che è neutrale e non ha nulla di sbagliato in sé, solo perché a causa di altri fattori alimenta il razzismo: sono gli altri fattori eventualmente a costituire razzismo.

Secondo alcune teorie, in contesti come quello americano contemporaneo la discriminazione diretta non sarebbe la causa principale dell'oppressione razziale, ma questa sarebbe da individuare in processi di accumulazione di risorse economiche e sociali nelle mani dei bianchi: cioè la disparità dipenderebbe soprattutto dagli effetti delle politiche esplicitamente razziste del passato, che non vengono superate del tutto oggi per colpa di pratiche attuali non necessariamente influenzate da pregiudizi razzisti, ma che tendono comunque a mantenere una bassa mobilità sociale per i gruppi che sono rimasti svantaggiati<sup>96</sup>. Se queste teorie fossero corrette, allora la lotta alla discriminazione resterebbe un obiettivo sicuramente da perseguire, ma non decisivo nella lotta all'oppressione. Dunque a maggior ragione i sostenitori dell'*affirmative action* come pura compensazione potrebbero insistere che non basta agire dove c'è discriminazione diretta, e che il bisogno di quote dovrebbe essere giustificato dalla semplice presenza di una disparità, qualunque sia la causa.

In effetti se il fine è l'aumento della rappresentazione dei membri di un certo gruppo, le quote per definizione ottengono questo obiettivo. Il fatto che la meritocrazia possa essere danneggiata non è un'obiezione forte (anche perché non viene totalmente ignorata la valutazione della competenza, ma semplicemente passa in secondo piano rispetto a un altro criterio) e anche il rischio che le quote possano costituire una discriminazione contro gruppi non oppressi potrebbe essere considerato irrilevante, dato che da un certo punto di vista possono essere interpretati come giusti attacchi al privilegio.

Tuttavia anche se si ignorano questi difetti, l'*affirmative action* come compensazione non può costituire una soluzione. Infatti andrebbe a modificare (ad esempio con l'introduzione di quote) le pratiche che sono tacciate di razzismo estrinseco (o altre forme di discriminazione

---

<sup>96</sup> Brown, M. K., & Wellman, D. (2005). *Embedding the color line: The accumulation of racial advantage and the disaccumulation of opportunity in post-civil rights America*. *Du Bois Review: Social Science Research on Race*, 2(2), 187-207.

indiretta), ma questo significa che renderebbe non neutrali delle pratiche che prima erano neutrali e corrette, senza agire sui problemi esterni che rendevano quella pratica problematica. Ad esempio, se il motivo dello scarso numero di neri selezionati da una certa azienda fosse che i neri sono effettivamente meno competenti in quel campo perché hanno meno possibilità di ricevere la preparazione necessaria, l'*affirmative action* imporrebbe un'uguaglianza di risultato ma nasconderebbe la presenza di questa disparità di opportunità alla base.

Oppure, riprendendo l'esempio del passaparola come caso di razzismo estrinseco, se si volesse agire con un'*affirmative action* su quelle pratiche di reclutamento che favoriscono i bianchi e si imponesse di non assumere in base a conoscenze e rapporti nella propria rete sociale, oltre a essere insostenibile come provvedimento, si oscurerebbe il fatto che l'origine del problema è la segregazione razziale, e che il fatto che in un paese multirazziale esistano reti sociali di persone che conoscono solo membri della loro razza non può essere normale.

La compensazione è una soluzione immediata che cura gli effetti più evidenti, ma lo fa in un modo che non permette di affrontare i problemi direttamente e affrontarli alla radice.

Il fatto che il modello di *affirmative action* come anti-discriminazione non permetta di agire sulla discriminazione indiretta non è necessariamente un difetto, significa semplicemente che ha un suo ruolo specifico nel contrasto alla discriminazione, e quando la discriminazione è "indiretta" o il razzismo è "estrinseco", bisogna prendere atto che è necessario agire in un altro ambito e con altri mezzi.

Si può quindi concludere che per quanto riguarda i modelli reattivi di *affirmative action*, risulta fondato e giustificato solo quello che la vede come una forma di anti-discriminazione, da applicare in modo mirato, e non come una generica compensazione per qualsiasi stato di oppressione o svantaggio. Tuttavia, considerando le forme di razzismo estrinseco e di discriminazione indiretta che rimandano a problematiche sistemiche non individuabili in singole pratiche di discriminazione, è indubbio che limitarsi a contrastare o prevenire le discriminazioni non è sufficiente come strategia per combattere l'oppressione, e altre forme di *affirmative action* dovrebbero essere prese in considerazione. Per questo bisogna rivolgersi anche ai modelli attivi di *affirmative action*.

## **Diversità e Integrazione**

I modelli attivi di *affirmative action* possono porsi il fine di una maggiore diversità, oppure quello di una maggiore integrazione. Questi due obiettivi possono essere a prima vista

considerati come coincidenti, o comunque molto simili. È vero infatti che i due modelli non sono necessariamente in contraddizione, e le singole misure possono anche non discostarsi di molto, ma rispondono a prospettive etiche diverse, differenza che può avere ripercussioni anche dal punto di vista pratico.

In questa sezione argenterò che il modello basato sulla diversità risponde alla strategia del riequilibrio, mentre quello dell'integrazione è in linea con l'ideale dell'emancipazione, anzi è un elemento irrinunciabile di questa strategia.

Caratteristica del modello della diversità è che utilizza il riferimento alle categorie oppresse (come tutte le forme di *affirmative action*) ma lo fa con il fine di riconoscere le differenze associate a esse. L'idea fondamentale è che la diversità sia un valore in sé, e che un ambiente in cui vi sono persone di diverse culture, razze, generi, è un ambiente più sano o che funziona meglio. Tipicamente questo approccio fa riferimento all'istruzione, anche perché la sua base legale si trova nel già citato caso *Bakke*, in cui si riconosceva la diversità come utile ai fini educativi e, anche se non venivano approvate le quote vere e proprie, si consentiva di prendere in considerazione l'appartenenza razziale a questo scopo.

Dunque in questo modello la diversità è ricercata, ed è il principio che giustifica misure di *affirmative action*.

Questo non significa necessariamente che i sostenitori di questo modello intendano mantenere per sempre le divisioni a cui fanno riferimento. Ad esempio Sterba<sup>97</sup> difende un modello di *affirmative action* che promuove la diversità, come quella di genere o razziale, ma asserisce di avere in mente come obiettivo finale quello di raggiungere una società senza divisioni di genere e di razza. Tuttavia non è stabilito come questo obiettivo finale possa essere raggiunto, e la pratica di *affirmative action* che si propone non ha nulla che suggerisca l'avvicinarsi di questo ideale, e anzi opera in senso contrario dato che si tratta di politiche che istituiscono queste categorizzazioni e danno loro importanza. La giustificazione di queste forme di *affirmative action* sta nel riconoscere che, ad esempio, la distinzione tra bianchi e neri è rilevante ed è importante che anche i neri siano rappresentati così che possano dare il loro contributo culturale o epistemico specifico. Se sono questi i presupposti, allora nulla porta a pensare che mantenendo queste pratiche l'effetto a lungo termine sarebbe quello di riconoscere che tra bianchi e neri non c'è nessuna differenza rilevante e che la società non dovrebbe essere divisa sulla base di questa dicotomia. La giustificazione dell'*affirmative action* che si offre è incoerente con l'obiettivo finale. Di fatto il modello della diversità mira a

---

<sup>97</sup> *Defending affirmative action, defending preferences*, op. cit.

istituzionalizzare le differenze e ad aumentare la loro rilevanza, non mira a ridurla, anche se per varie ragioni si può ritenere che ciò accadrà comunque. Perciò se anche si ritiene che il risultato sarà quello di sbarazzarsi delle divisioni, il suo raggiungimento dipenderà da vari fattori esterni, ma non è insito nel modello della diversità (potrebbe accadere nonostante, e non grazie a, queste politiche).

Qui sta la differenza con il modello dell'integrazione. Mentre il modello della diversità vede la diversità stessa come un fine, il modello dell'integrazione la utilizza come un mezzo: si parte dallo stesso presupposto che è bene che i gruppi socialmente rilevanti siano tutti rappresentati in un contesto (ad esempio nel contesto scolastico) ma questo è fatto con l'obiettivo di favorire scambi e partecipazione tra i membri dei gruppi opposti e far emergere dei punti in comune, idealmente anche aiutando a creare un'identità comune. Il modello dell'integrazione promuove la presenza di membri appartenenti a gruppi diversi nello stesso ambiente, esattamente come il modello della diversità, ma il primo lo fa in un modo finalizzato alla partecipazione comune e quindi a scardinare l'idea di una dicotomia netta, il secondo è invece concepito per affermare il valore intrinseco delle diverse appartenenze, sottolinea il loro carattere distintivo, e così implicitamente lavora per accentuare le divisioni, non per scardinarle.

In *The Imperative of Integration*, Anderson, che difende il modello dell'integrazione, elenca una serie di criticità del modello basato sulla diversità<sup>98</sup>:

- 1) Prima di tutto nota che la diversità non è rilevante per la buona riuscita della maggior parte delle professioni, e anche se ci si volesse appellare alla sua utilità nell'istruzione, come nella sentenza del caso *Bakke*<sup>99</sup>, sembrerebbe plausibile che la diversità sia rilevante solo in alcune discipline che trattano argomenti culturali e sociali, mentre non è chiaro come possa influire in discipline come matematica o chimica. Questa critica quindi ha l'effetto di restringere di molto il campo in cui l'*affirmative action* come modello della diversità sia applicabile.
- 2) I programmi di *affirmative action* di questo tipo non spiegano l'importanza che danno alla razza rispetto ad altri fattori che possono determinare una diversità, come nazionalità, appartenenza religiosa, o persino singole esperienze di vita come "essere cresciuti in una fattoria"<sup>100</sup>. Questa critica non va a colpire tanto il principio in sé dell'*affirmative action* come diversità, ma mostra l'incoerenza di alcune singole misure e

---

<sup>98</sup> *The imperative of Integration*, op. cit.

<sup>99</sup> Powell Jr, L. F. (1977). *Regents of University of California v. Bakke*

<sup>100</sup> *ivi*, pag. 142



in generale la difficoltà che si incontra nell'applicazione. In parte si potrebbe rispondere a questa obiezione: se si considera la definizione generale di *affirmative action*, sappiamo che interviene sempre in favore di gruppi oppressi, perciò è ovvio che si concentrerà su aspetti come la razza e il genere, e non sull'aver lavorato in una fattoria, che non individua una forma di oppressione. Se si unisce il riferimento all'oppressione della definizione generale e il riferimento alla diversità del modello specifico, si ottiene che il modello di *affirmative action* basato sulla diversità si concentra su divisioni in gruppi oppressi, e assume che queste corrispondano anche a divisioni identitarie, per questo possono essere usate per individuare una diversità rilevante. Il fatto che ci si concentri solo sulla diversità dei gruppi oppressi può essere giustificato in quanto è l'oppressione che sopprime la diversità e rende alcune identità specifiche sottorappresentate anche se sono presenti nella società. Non è un problema la sottorappresentazione in sé, ma solo quella che dipende dall'oppressione. Perciò non è necessario ricercare una maggiore rappresentazione di gruppi che non sono oppressi ma che semplicemente non ci sono o sono molto poco numerosi (ad esempio una normale scuola americana non dovrà preoccuparsi del fatto che nelle sue classi non venga rappresentata la minoranza degli Inuit).

- 3) Insistere sulla diversità rischia di “promuovere miti razziali che potrebbero essere stigmatizzanti”<sup>101</sup>. Il modello della diversità presenta certi gruppi (ad esempio bianchi e neri) come identità distinte, e questo secondo Anderson danneggerebbe la possibilità di riconoscere prospettive e identità comuni. Il pericolo di stigmatizzazione nasce dal fatto che siccome queste forme di *affirmative action* hanno bisogno di individuare delle specificità culturali dei gruppi oppressi, è facile che per caratterizzarli attingano dagli stereotipi già diffusi. Perciò si promuovono involontariamente idee come quella che “i neri pensano tutti allo stesso modo”<sup>102</sup>.
- 4) Infine, Anderson fa notare che se ciò che importa per il modello della diversità non sono le classificazioni come razza o genere in quanto tali, ma le differenze di idee o prospettive a cui sono associate, allora non si vede perché le istituzioni debbano selezionare in base a queste categorie e non direttamente in base alle diverse idee o culture. Anche quest'ultima obiezione coglie un punto cruciale. Infatti se si associa una cultura o una visione a una razza o un altro gruppo oppresso, si possono avere alcune incongruenze, come persone appartenenti a un gruppo razziale ma che non si

---

<sup>101</sup> Ibid.

<sup>102</sup> *ivi*, pag. 143

riconoscono nella cultura ad essa associata, o persone di genere maschile che hanno alcuni tratti considerati più femminili. Queste incongruenze sono il motivo per cui è quasi inevitabile che un modello della differenza abbia a suo fondamento dei pregiudizi (infatti si tratta di giudizi a priori, dato che la presenza di certe caratteristiche sono derivate dalla sola appartenenza a un gruppo, che oltretutto non è un'appartenenza liberamente scelta). Tuttavia i sostenitori del modello della differenza potrebbero difendere la loro posizioni da questa critica appellandosi a un motivo di praticità: sarebbe infattibile o comunque troppo dispendioso categorizzare le persone in base alle loro idee o prospettive e utilizzare queste distinzioni per istituire delle quote o misure simili per mezzo delle quali aumentare la diversità nelle istituzioni. Perciò è più semplice utilizzare delle categorie immediatamente individuabili che siano più o meno associate a delle diversità ritenute rilevanti, anche se possono esserci delle eccezioni.

Anderson rivolge le sue critiche ad approcci che si preoccupano solo della diversità “slegata da preoccupazioni riguardanti la giustizia sociale”<sup>103</sup>, perché ritiene che il caso Bakke sia l'origine del modello della diversità e che nell'ambito di quel processo il giudice Powell abbia affermato una netta divisione tra ragioni di diversità e ragioni di giustizia per le quote, accettando solo le prime<sup>104</sup>. Ma al di là della questione legale, penso che misure di *affirmative action* come le quote non possano essere del tutto slegate da questioni di giustizia, e i loro promotori abbiano in mente anche l'obiettivo del contrasto all'oppressione, nonostante il focus sia concentrato di più sulla diversità, altrimenti non si tratterebbe nemmeno di *affirmative action*. Non è solo una questione dipendente dalla definizione di *affirmative action* che ho dato, ma anche dalla coerenza delle misure proposte: se non si occupassero di aumentare la rappresentazione dei gruppi oppressi in quanto oppressi, ma solo di favorire maggiore diversità al di là di questioni di giustizia sociale, allora dovrebbero preoccuparsi di qualunque tipo di differenza rilevante, ad esempio differenze di personalità come quella tra introversi ed estroversi, ma nessuno si preoccupa di far fare dei test psicologici e fare in modo che diversi tratti siano rappresentati in un ambiente o professione, e non solo perché si presume che questi tratti siano già distribuiti, infatti è anche credibile che in certi ambienti o professioni prevalgano persone con una personalità di un certo tipo, ma perché questo non è ritenuto un problema da nessuno in quanto non dipende da forme di oppressione. Inoltre, se coloro che si interessano della diversità la intendessero slegata da considerazioni di giustizia,

---

<sup>103</sup> *ivi*, pag 142

<sup>104</sup> Cfr nota 21 del capitolo 7 di *The Imperative of Integration* (op. cit.)

dovrebbero tutelare anche le differenze portate dai gruppi dominanti, cosa che in genere non fanno (infatti le quote istituiscono un numero minimo di rappresentanti di gruppi oppressi, ma non un numero minimo di rappresentanti di gruppi dominanti). Perciò quando ci si confronta con il modello della diversità di *affirmative action* non bisogna pensarlo come un tentativo di favorire la diversità indipendentemente da considerazioni di giustizia sociale: siccome l'ambito è quello dell'*affirmative action*, è stabilito che in questo concetto di diversità che si invoca è insito un riferimento ai gruppi oppressi (il concetto di diversità utilizzato potrebbe essere simile a quella che alcuni chiamano "critical diversity"<sup>105</sup>). Quindi preoccupazioni di giustizia e lotta alla disparità sono sempre presenti, anche se non esplicitate, se così non fosse infatti le proposte sarebbero radicalmente diverse: si occuperebbero appunto solo di favorire le diversità di caratteristiche di ogni tipo, senza preoccuparsi di associarle a dei gruppi oppressi, e cercherebbero rappresentazione per molte altre forme di diversità, come appartenenza a gruppi religiosi, provenienza nazionale, anche se non sono legate ad alcuno svantaggio.

Se si tiene a mente questo punto, alcune delle critiche di Anderson possono essere superate o comunque ridimensionate a osservazioni marginali su alcuni modi errati di applicare il modello, ma altri invece restano dei punti che non possono essere ignorati perché vanno a colpire il cuore del modello della diversità. In particolare penso che il punto 3) colga il problema centrale, cioè la propensione alla stigmatizzazione insita nell'idea che debba necessariamente esserci una diversità culturale, epistemica o di prospettiva tra gruppi oppressi. I gruppi oppressi sono tematizzati come "diversi" anche in dimensioni che non necessariamente sono legate all'oppressione, perciò nasce il sospetto che queste presunte diversità possano avvicinarsi o addirittura coincidere con le rappresentazioni stereotipiche e stigmatizzanti che gli oppressi subiscono. Ovviamente un sostenitore serio del modello della diversità riconoscerebbe che si debba fare molta attenzione a non basarsi su stereotipi e potrebbe rispondere sostenendo che nei programmi di *affirmative action* basati sulla diversità possono anche essere inclusi progetti per contrastare stereotipi e pregiudizi, e che l'obiettivo finale di questo approccio sia proprio quello di far riconoscere le differenze per quello che sono, criticando eventuali visioni distorte. Tuttavia si potrebbe sospettare che anche con uno sforzo di contrastare gli stereotipi, il pericolo di ricadere in rappresentazioni stigmatizzanti sia quasi insito nel presupposto del modello, dato che si dà per scontato che delle differenze rilevanti ci siano e che siano costanti. Infatti il presupposto del modello della diversità è che

---

<sup>105</sup> Herring, C., Henderson, L., (2011), *From affirmative action to diversity: toward critical diversity perspective*, Critical Sociology 38(5), Pag. 629-643

alle distinzioni tra gruppi socialmente rilevanti (oppressi e non oppressi) siano associate in modo costante delle differenze epistemiche o culturali. Perciò si tenderà a sopravvalutare l'omogeneità interna ai gruppi e l'eterogeneità tra membri di gruppi distinti (non solo “i neri la pensano tutti allo stesso modo”, ma anche “i neri la pensano sempre in modo diverso dai bianchi”).

Il modello dell'integrazione invece nega che vi sia una correlazione costante tra i gruppi sociali e le identità, e dal riconoscimento delle diversità non fa derivare una rinuncia all'idea che le persone possano riconoscersi anche in presupposti comuni e trasversali alle distinzioni identitarie presenti. L'integrazione fa necessariamente riferimento a un'identità più ampia, che includa tutti i gruppi sociali in cui è divisa la società presa in considerazione. L'appello a questa identità più ampia può variare per qualità e per estensione, a seconda del contesto storico e culturale: può trattarsi di un appello a una religiosità universale che unisca diverse confessioni in conflitto, oppure di un appello a un'identità umana fondata sulla ragione illuminista. Nell'epoca attuale e nei contesti rilevanti per noi, questo ruolo è giocato di solito dall'idea di nazione. La stessa Anderson vede nell'appartenenza alla nazione e alle istituzioni democratiche un mezzo necessario per il perseguimento di politiche di integrazione<sup>106</sup>. Anche David Miller, che si è occupato del tema dell'integrazione degli immigrati, condivide questa prospettiva, e ad esempio sostiene che i test per ottenere la cittadinanza sarebbero un mezzo per favorire l'integrazione dei nuovi cittadini e per aiutarli a sentirsi accolti, dato che favoriscono l'acquisizione di conoscenze utili a livello pratico per partecipare alla vita sociale (ad esempio la conoscenza della lingua nazionale) ma anche di conoscenze finalizzate ad alimentare un maggiore senso di appartenenza (ad esempio la conoscenza di nozioni base della storia della nazione)<sup>107</sup>.

In ogni caso, a prescindere dal fatto che l'appartenenza comune a cui si fa riferimento sia quella nazionale o un altro tipo di identità comune, ciò che distingue il modello dell'integrazione da quello della diversità è che quest'ultimo tende a esaltare l'associazione tra l'appartenenza a gruppi oppressi e determinate identità “tipiche” di quei gruppi, e la sfrutta positivamente per giustificare le sue politiche (i gruppi oppressi devono essere rappresentati perché contribuiscono con la loro diversità specifica), mentre un approccio basato sull'integrazione mira al contrario ad accogliere gli oppressi all'interno di un'appartenenza comune più ampia, così da garantire loro di poter partecipare su basi paritarie.

---

<sup>106</sup> *The imperative of integration*, pag 184

<sup>107</sup> Miller, D., (2016), *Stranger in our midst. The political philosophy of immigration*, Harvard University Press, pag 136-139

Questo fa capire come l'*affirmative action* giustificata in base alla diversità sia al servizio di una strategia del riequilibrio: l'ideale a cui si tende è quello di una società formata da gruppi distinti, ognuno beneficiario della sua dose di riconoscimento specifico e con una serie di opportunità particolari dipendenti dalle diverse appartenenze, mentre l'integrazione rappresenta un passaggio obbligato di ogni strategia dell'emancipazione, infatti se l'ideale che si ha in mente è quello di una società in cui non si è giudicati e trattati diversamente in base all'appartenenza, bisogna fare in modo non solo che membri di diversi gruppi partecipino negli stessi ambienti e istituzioni, ma che lo facciano in un modo che tende a rendere irrilevante il gruppo sociale da cui provengono. Devono essere riconosciute loro stesse opportunità, stesse capacità, e nessuna limitazione nei ruoli che possono ricoprire o nel carattere che possono liberamente sviluppare. Per pensare di raggiungere questo obiettivo bisogna quindi ignorare ogni idea di distinzione a priori.

Il modello dell'integrazione è dunque preferibile. Tuttavia chi fosse convinto che la diversità dei gruppi oppressi sia rilevante e debba essere mantenuta continuerà a optare per il modello della diversità. Ma questa prospettiva può essere giustificata solo in due modi: o affermando che è inevitabile che i gruppi sociali siano associati a queste loro diversità, oppure sostenendo che anche se non è inevitabile è comunque desiderabile. Il primo, che chiamerò "argomento dell'inevitabilità", comprende argomenti basati su un presunto "realismo", o meglio su una forma di pessimismo, in cui viene dato per scontato che c'è una forma di divisione tra i gruppi sociali che non sarà mai superata. Il secondo invece si riferisce a una volontà di difendere delle forme culturali tipiche degli oppressi, perciò lo chiamerò "argomento della conservazione".

Per sostenere l'argomento dell'inevitabilità sarebbe necessario appellarsi a delle differenze intrinseche tra i gruppi sociali in questione. Se bianchi e neri fossero intrinsecamente diversi dal punto di vista epistemico o culturale, il progetto di integrazione sarebbe fallimentare e forse anche dannoso. Ma l'idea che ci siano delle differenze intrinseche è già stata criticata nel primo capitolo, quando ho analizzato cosa rende i gruppi socialmente rilevanti.

Ovviamente più le differenze sono profonde e radicate nella società e più appaiono simili a differenze di natura immutabili. Comunque, per quanto possa essere difficile superare certe disparità, non ci sono ragioni di ritenere che sia impossibile, perciò non è giustificato l'atteggiamento di arrendersi all'idea che debbano esserci delle differenze tra gruppi e che ci si debba conformare a questa situazione imm modificabile. Bisogna riconoscere che ci sono, ma agire per iniziare a superarle, e non limitarsi a trovare il modo di adattarsi alla situazione attuale.

Ma come si è detto c'è anche chi potrebbe riconoscere che sia possibile superare le divisioni, ma ritenere che non sia desiderabile. Chi associa una cultura, un'identità, delle usanze o delle idee a un gruppo sociale, può farsi l'idea che non sia bene trattarlo ignorando la sua appartenenza. Potrebbe anche capire che questa associazione è contingente e non intrinseca, che grazie a programmi di integrazione può diventare meno rigida e costante, ma può comunque ritenerlo un male. Se esiste una cultura dei neri, integrare i neri nella società significa assimilarli alla cultura dominante dei bianchi, e così si va a perdere una diversità culturale. Questo pericolo di assimilazione potrebbe essere un argomento contro il modello dell'integrazione e a favore del modello della diversità (o, in casi estremi, anche in favore di forme di segregazione volontaria).

Il problema è che la difesa della diversità così concepita, come associata a un gruppo oppresso, rischia di entrare in contrasto con il fine dell'emancipazione, e in definitiva danneggiare gli oppressi.

Se riteniamo che ci sia una differenza di prospettive tra oppressi e non oppressi, dobbiamo tenere conto che la prospettiva che viene tendenzialmente considerata "normale" o "migliore" sia quella del gruppo dominante, perciò ai gruppi oppressi sono spesso attribuiti tratti "anormali", o "inferiori". Ovviamente questi concetti di normalità e superiorità sono infondati, ma resta vero che le caratteristiche dominanti sono quelle più premiate e che aprono più strade e più opportunità di successo nella società. Ad esempio se assumiamo che vi sia una differenza epistemica tra bianchi e neri, quindi che abbiano un modo diverso di ragionare, si tenderà ad associare il ragionamento logico-scientifico ai bianchi (dato che è il modello di ragionamento storicamente vincente e incarnato nelle istituzioni epistemiche dominanti) e ai neri saranno attribuite diverse capacità intuitive, magari ispirate a forme di animismo<sup>108</sup> perché si ritiene che la cultura nera sia estranea a quella scientifica occidentale. Oppure, se si parla di divisioni di genere, si penserà che il ragionamento logico-scientifico sia una prerogativa maschile, e che alle donne sia riservata qualche forma di intelligenza emotiva. Queste facoltà attribuite ai gruppi oppressi, anche quando viene loro riconosciuto un qualche valore simbolico, restano comunque relegate a un ruolo secondario.

Ciò che vale per il ragionamento, può valere anche per altri aspetti culturali e sociali. Se ai gruppi oppressi viene attribuita un'identità "tipica" degli oppressi, li si lega a delle visioni che

---

<sup>108</sup> A questo proposito si può confrontare l'"autoanalisi" di Franz Fanon [Fanon, F. (2010). *The Lived Experience of the Black Man* (1952). *Cultural Theory: An Anthropology*, 422-431]. Dal suo racconto emerge che è passato da un bisogno di emancipazione (essere trattato come i bianchi e non essere stigmatizzato) a un bisogno di riconoscimento specifico (ricerca di un'identità nera specifica, che lui individua appunto anche in forme di animismo)

non hanno la stessa dignità e lo stesso riconoscimento di quelle dominanti, e quindi si ostacola il loro percorso di emancipazione.

Una risposta a questa mia critica si baserebbe senz'altro su un ribaltamento di prospettiva, cioè mi si potrebbe far notare che se alcune forme culturali o epistemiche sono percepite come superiori non è perché lo siano davvero, ma appunto perché sono le forme dominanti, e la missione dovrebbe proprio essere quella di riscoprire e dare uguale dignità a forme alternative che sono state ignorate perché espressione di gruppi oppressi.

Si delinea quindi un dilemma: bisogna aiutare gli oppressi a partecipare alle forme di pensiero dominante per emanciparsi dalla loro condizione di oppressi, oppure bisogna elevare quelle forme di pensiero minoritarie a modelli validi e riconoscere a questi dignità e valore?

Questo dilemma è solo apparente perché i due progetti non si escludono. È possibile lavorare per il riconoscimento di identità minoritarie e paradigmi di pensiero alternativo, ma al tempo stesso permettere agli oppressi di emanciparsi, e quindi garantire loro la possibilità di partecipare in modo paritario alle forme di pensiero dominante, se lo desiderano. Non c'è nulla di sbagliato nel lavorare per riconoscere forme di pensiero e idee alternative, ma questo non ha a che fare con la lotta all'oppressione.

Ciò che il modello dell'integrazione di *affirmative action*, e in realtà ogni strategia dell'emancipazione, tende a contestare, non è la cultura associata agli oppressi o la loro facoltà di aderire ad essa, ma la necessità dell'associazione in quanto tale. L'idea cioè che in quanto appartenente a un gruppo un individuo sia tenuto a rappresentare qualcosa, che debba essere visto a priori come un membro di una certa comunità con determinate usanze e tradizioni, e che la sua condizione sociale debba determinare le sue appartenenze culturali, le sue attitudini o peggio ancora le sue doti e opportunità, non è compatibile con una visione di emancipazione degli individui. Questo assunto di una associazione a priori tra un'appartenenza a un gruppo sociale e la presenza di certe idee o forme di pensiero è ciò che l'emancipazione deve superare. Le idee e le visioni potranno circolare e diffondersi, ma potrebbero non farlo più solo all'interno di determinate comunità e in modo obbligato.

Perciò l'integrazione e l'emancipazione non sono in contrasto con il valore della diversità, ma solo con un certo modello che intende la diversità come distribuita in un certo modo in base alla distinzione tra gruppi fissi e separati, e che fa corrispondere forme di oppressione a forme di diversità.

Se si vogliono emancipare le persone dalla loro condizione di oppressi, non è utile indugiare in narrazioni consolatorie fine a se stesse come quelle che fanno derivare delle particolari abilità epistemiche dallo stato di oppressi, o che associano ai gruppi oppressi delle identità

speciali tutte loro. Queste sono visioni che implicitamente e inconsapevolmente tendono a far credere che ci sia un qualche valore nell'essere oppressi, e che rendono più accettabile, se non addirittura desiderabile, questa condizione. La stigmatizzazione rischia di essere scambiata per un'identità da rivendicare, la possibilità che la divisione sociale possa essere superata non viene mai presa in considerazione. Invece che tentare di superare la loro condizione, gli oppressi sono così portati a fare appello a essa per ottenere delle forme di riconoscimento simbolico o dei benefici in alcuni ambiti ristretti. Perdono quindi l'interesse a non essere più trattati da oppressi, perché li si convince che essere etichettati in questo modo dà dei vantaggi.

Un'altra ragione per preferire il modello dell'integrazione è che rende chiaro come sia necessario affrontare problemi sociali più profondi da cui l'oppressione ha origine. Con il modello della diversità ci si accontenta di avere un ambiente più diversificato in certi contesti come l'istruzione e il lavoro, perché questo è visto come un obiettivo fine a se stesso e non come inserito in un progetto di contrasto alla segregazione e a tutte le altre politiche che determinano la diversità di opportunità tra gruppi sociali.

Dare priorità alla diversità significa ignorare il fatto che ci sia segregazione e disparità economica e sociale, e limitarsi a garantire una quota di rappresentanza per ogni gruppo in quei pochi contesti selezionati.

Un'*affirmative action* applicata al contesto scolastico che segua il modello della diversità potrebbe consistere in semplici quote di iscrizione per fare in modo che entrino nella scuola un certo numero di studenti appartenenti a minoranze etniche o altri gruppi oppressi, e poi quote o altri favori per fare in modo che per questi studenti sia più facile essere promossi e accedere alle classi successive (dato che bisogna mantenere questa dose di diversità). In questo modo ci si preoccupa solo della loro presenza e di ciò che rappresentano, e il loro rendimento passa in secondo piano. Al contrario un'*affirmative action* che segua il modello dell'integrazione non si limiterebbe a garantire la presenza di studenti appartenenti a etnie minoritarie e oppresse, ma istituirebbe per loro delle forme di supporto. Ad esempio gli studenti di alcuni gruppi sociali oppressi potrebbero non avere la possibilità di essere seguiti nello studio in famiglia come gli altri, potrebbero non conoscere la lingua come gli altri se sono stranieri, potrebbero avere esigenze psicologiche particolari. Una scuola che si pone l'obiettivo di integrare dovrebbe agire su questi fattori, andare a fornire sostegno, correggere le disparità che derivano dal contesto sociale. Gli aiuti non devono consistere nel rendere più "facile" il percorso degli svantaggiati, lasciandoli svantaggiati ma abbassando gli standard solo per loro (questo si fa per gli studenti che hanno un ritardo cognitivo, non per quelli che



hanno difficoltà sociali) ma devono essere mirati a emanciparli, a offrire loro le stesse opportunità che gli altri hanno già e permettere in questo modo che tutti possano successivamente essere valutati con gli stessi criteri ed essere considerati come pari.

Perciò l'*affirmative action* secondo il modello dell'integrazione va a completare l'*affirmative action* secondo il modello dell'antidiscriminazione, che come abbiamo argomentato nella sezione precedente, risultava insufficiente in contesti in cui la discriminazione è "indiretta" o "estrinseca", ovvero in cui non dipende da decisioni e pratiche localizzate ma dagli effetti di una disparità di fondo.

### **Integrazione, emancipazione e uguaglianza**

La discussione sviluppata in questo capitolo mostra come per mezzo di concetti come discriminazione, oppressione, emancipazione e integrazione sia possibile delineare un preciso ideale di inclusione e uguaglianza. Questa non va intesa come una distribuzione di riconoscimenti simbolici, un'esaltazione delle differenze o una concessione di benefici speciali secondo un'operazione compensatoria e consolatoria che non va ad affrontare le origini del problema, o come una serie di forzature per far accedere alcuni membri dei gruppi oppressi in posizioni di potere senza però che ci siano i presupposti per essere considerati allo stesso livello e con la stessa dignità degli altri, creando quindi una parità solo apparente. L'ideale di uguaglianza a cui tende la strategia dell'emancipazione presuppone che ci siano pari opportunità iniziali e che nel percorso di vita si sia valutati attraverso criteri comuni e neutrali. Il primo obiettivo si persegue attraverso progetti di integrazione che mirano a cambiare i presupposti stessi dell'oppressione, il secondo attraverso misure di antidiscriminazione mirate, volte a impedire che vi sia un trattamento diversificato in base a classificazioni irrilevanti.

Il modello generale che permette l'emancipazione è quindi quello di garantire pari opportunità iniziali, e in seguito criteri di avanzamento neutrali e basati solo sul merito. In questo modo le disparità vengono neutralizzate nel modo più efficace e radicale. Mantenere un percorso asimmetrico in principio, e poi correggere le profonde differenze che vengono ad accumularsi facendo in modo che una minoranza rappresentativa dei gruppi oppressi venga "graziata" da criteri valutativi ad hoc, non può essere definita una vera strategia di lotta all'oppressione, perché mantiene le disparità di fondo, spesso per via di un pessimismo che le

ritiene inevitabili o di un'afezione agli aspetti identitari associati alle divisioni sociali che prevale sulla volontà di superamento delle stesse.

L'idea che la chiave di tutto stia nella parità di opportunità viene spesso osteggiata<sup>109</sup>. Ma in realtà la maggior parte di queste critiche non sono contro la necessità di pari opportunità, ma solo contro l'idea che questa sia già raggiunta e che non ci sia altro lavoro da fare. Allo stesso modo le numerose critiche all'atteggiamento di color-blindness<sup>110</sup> non sono critiche all'ideale di una società in cui le differenze di razza non contano, ma critiche a chi erroneamente pensa che questo ideale sia già concretizzato e che non ci sia bisogno di un cambiamento sistemico<sup>111</sup>.

Il fatto che certi concetti come la pari opportunità o l'irrelevanza delle divisioni razziali o di genere siano invocate da chi non ha un vero interesse a contrastare le forme di oppressione attualmente operanti, non significa che si debba abbandonare un discorso serio su come realizzare questi ideali. Non si può pensare di reagire a queste posizioni chiedendo la parità "di risultato" al posto della pari opportunità, come se fosse una soluzione più radicale, e rifiutando la neutralità delle pratiche preferendo invece istituzionalizzare la categorizzazione in gruppi.

La parità di risultato è desiderabile solo come conseguenza spontanea di una pari opportunità unita a un'assenza di ostacoli derivanti dalla discriminazione, se non c'è pari opportunità alla base è un obiettivo privo di significato, si riduce a una forma di rappresentazione simbolica che contribuisce a nascondere l'oppressione di fondo creando una facciata inclusiva, ma senza cambiare nulla nella vita della maggior parte delle persone che continuano ad avere negata delle opportunità a causa della loro appartenenza.

E pensare che la soluzione migliore per contrastare le disparità tra diversi gruppi sia quella di compromettere la neutralità delle procedure di selezione, significa essersi arresi all'idea che delle distinzioni irrilevanti debbano continuare a essere considerate rilevanti.

Se l'obiettivo è davvero quello di combattere contro oppressione e discriminazione, e non di accettarle e sfruttare queste condizioni per conquistare piccoli benefici marginali o consolazioni simboliche, allora tutte le nostre politiche e azioni, che siano quote, riforme istituzionali, campagne di sensibilizzazione, progetti educativi o di riqualificazione dei territori o modelli di accoglienza, devono essere finalizzati a una visione di integrazione, di

---

<sup>109</sup> Loury, G. C. (1981). *Is Equal Opportunity Enough?*, The American Economic Review, 71(2), 122-126.

<sup>110</sup> Bonilla-Silva, E. (2006). *Racism without racists: Color-blind racism and the persistence of racial inequality in the United States*. Rowman & Littlefield Publishers.

<sup>111</sup> The imperative of integration, op. cit., Pag. 155

pari opportunità e di concretizzazione di diritti comuni e condivisi da tutti, al di là delle differenze identitarie.

## CONCLUSIONE

In questa tesi sono stati definiti i concetti di oppressione e di discriminazione. Ho inteso la prima come una condizione di svantaggio ingiusto subito da gruppi sociali, argomentando come la caratterizzazione di questi gruppi sia il prodotto di ideologie. Ho interpretato invece la seconda come una forma di differenziazione ingiustificata, specificando che la mancanza di giustificazione fa riferimento a una violazione di norme sociali condivise. Questi concetti mi sono serviti per esporre la distinzione tra due modi di affrontare il problema delle disparità sociali, che ho chiamato strategia del riequilibrio e strategia dell'emancipazione.

La strategia del riequilibrio tratta i gruppi oppressi come se fossero gruppi identitari, e la condizione di oppressione come se fosse un'appartenenza da rivendicare per ottenere dei benefici speciali. Perciò mira a concedere vantaggi a coloro che sono classificati come svantaggiati, ma in questo modo rafforza tale categorizzazione, in quanto porta a mantenere socialmente rilevante la divisione in gruppi creata dalle dinamiche di oppressione.

La strategia dell'emancipazione consiste invece nel tentativo di realizzare una società in cui le persone non siano trattate in modo diverso in base ai gruppi a cui appartengono. Questo è da una parte un rifiuto della discriminazione, e dall'altra un tentativo di superamento dell'oppressione: significa affermare che le divisioni in gruppi non dovrebbero avere rilevanza sociale, e che perciò non è giustificato differenziare le persone in base ad esse.

Ho cercato di argomentare a favore della strategia dell'emancipazione e contro quella del riequilibrio, in quanto ritengo preferibile e più auspicabile che gli oppressi possano liberarsi dalla loro condizione, vedere loro riconosciuta la stessa dignità che è riconosciuta agli altri e conquistare la possibilità di partecipare alla vita sociale con le stesse opportunità di partenza e sulla base di diritti comuni e uguali per tutti.

Ovviamente non esiste un argomento definitivo e universale a favore della mia prospettiva. Restano molti motivi per cui qualcuno potrebbe voler rifiutare l'emancipazione e il superamento di una società divisa in gruppi. Tra questi motivi può esserci un forte attaccamento a delle differenze identitarie specifiche, tale da portare a difendere le divisioni sociali a cui sono associate. Il riconoscimento di identità particolari o di diversità culturali non è in contrasto con l'emancipazione, ma è vero che queste necessitano di essere relegate alla sfera personale o anche comunitaria ma comunque subalterna rispetto a un senso di appartenenza comune, trasversale ai gruppi particolari, e per molti questo può risultare inaccettabile.

Inoltre l'emancipazione è più difficile: è più difficile per i gruppi dominanti, che devono sforzarsi di riconsiderare le loro pratiche e mettere in discussione l'ideologia che sta alla base delle stesse, ed è più difficile per i gruppi oppressi, che devono impegnarsi per affrancarsi dalla loro condizione e accettare non solo i diritti ma anche le responsabilità che derivano dall'essere posti sullo stesso piano degli altri. È più facile per tutti continuare a opprimere alcune categorie per poi dare loro degli aiuti materiali o simbolici nel tentativo di riequilibrare: gli oppressori non vedono intaccato il loro dominio, e gli oppressi ricevono una soddisfazione immediata.

Ma per quanto facile, questa modalità resta ingiusta. Per certi periodi più o meno lunghi è possibile ignorare questa ingiustizia e accontentarsi di trarne tutti i benefici legati alla propria posizione, ma esistono anche momenti storici in cui gli esseri umani riconoscono l'assurdità delle divisioni che hanno costruito e cercano dei metodi per regolare sulla base di principi comuni le interazioni tra membri di gruppi prima distinti, e questi sono i momenti in cui si afferma, anche implicitamente, una qualche idea di giustizia che non dipenda soltanto dai rapporti di potere.

## BIBLIOGRAFIA

- Anderson, E. (2010). The imperative of integration. In *The Imperative of Integration*. Princeton University Press
- Andreasen, R. O. (2007). *Biological conceptions of race*. In *Philosophy of biology*, North-Holland, pag 455-481
- Appiah, KA, (2000), *Stereotypes and the shaping of identity*, California Law Review Inc
- Bonilla-Silva, E. (2006). *Racism without racists: Color-blind racism and the persistence of racial inequality in the United States*. Rowman & Littlefield Publishers
- Brown, M. K., & Wellman, D. (2005). *Embedding the color line: The accumulation of racial advantage and the disaccumulation of opportunity in post-civil rights America*. *Du Bois Review: Social Science Research on Race*, 2(2), 187-207.
- Cabezas, C., (2022), *Is affirmative action racist? Reflections toward a theory of institutional racism*, *Journal of Social Philosophy*
- Cohen, C., Sterba, J.P., (2003) *Affirmative action and racial preference: a debate*, Oxford University Press
- Coleman Brown, L. (2013). *Stigma: An enigma demystified*. *The disability studies reader*, 147-162.
- Cudd, A. E. (2006), *analyzing oppression*, oxford university press
- Cudd, A. E. (2005). *How to explain oppression: Criteria of adequacy for normative explanatory theories*, *Philosophy of the Social Sciences*, 35(1)
- Dermer, S., Smith, S., Barto, K, (2010), *Identifying and correctly labeling sexual prejudice, discrimination, and oppression*, *Journal of counseling & development*, vol 88
- Deshpande, A. (2005). *Affirmative action in India and the United States*
- Fanon, F. (2010). *The Lived Experience of the Black Man (1952)*. *Cultural Theory: An Anthropology*, 422-431
- Feagin, J. (2013). *Systemic racism: A theory of oppression*. Routledge
- Frye, M. (2019). *Oppression*, In *Ideals and Ideologies*, Routledge, 411-419
- Fullinwider, Robert, "Affirmative Action", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/affirmative-action/>.

Garcia JLA, (1996), *The heart of racism*, in *Moral reasoning : a text and reader on ethics and contemporary moral issues* / David Morrow, Oxford University Press, [2017], New York, pag 274-294

Garcia, J. L. A. (2018). *Wrongful Racial Discrimination in Moral Analysis: Some Recent Accounts, an Alternative Conception, and Attempts to Extend Theoretical Models*, *Geo. JL & Pub. Pol'y*, 16

Gardner, J., (1998). *On the Ground of Her Sex(uality)*, *Oxford Journal of Legal Studies*, 18: 167–187

Goffman, E. (1963), *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall

Haslanger, S., (2000), *Gender and Race: (what) are they? (What) do we want them to be?*, *Nous* 34:1, Blackwell Publishers Inc., Oxford

Haslanger, S. (2017), *Racism, ideology, and social movements*, *Res Philosophica*, Vol. 94, No. 1

Herring, C., Henderson, L., (2011), *From affirmative action to diversity: toward critical diversity perspective*, *Critical Sociology* 38(5), Pag. 629-643

Kendi, I. X. (2016). *Stamped from the beginning: The definitive history of racist ideas in America*. Hachette UK.

Lee, R. A. (1999). *The evolution of affirmative action*, *Public Personnel Management*, 28(3)

Link, B. G., & Phelan, J. C. (2001). *Conceptualizing stigma*. *Annual review of Sociology*, 363-385

Lippert-Rasmussen, K., (2006), *the badness of discrimination*, *ethical theory and moral practice*

Lippert-Rasmussen, K. (2006). *Private discrimination: A prioritarian, desert-accommodating account*, *San Diego L. Rev.*, 43

Lippert-Rasmussen, K. (2020). *Making sense of affirmative action*. Oxford University Press

Loury, G. C. (1981). *Is Equal Opportunity Enough?*, *The American Economic Review*, 71(2), 122-126

Miller, D., (2016), *Stranger in our midst. The political philosophy of immigration*, Harvard University Press

Murray, H., (1998), *The case against affirmative action*, *International Journal of Applied Philosophy*

Nagel, T. (1973), *Equal treatment and compensatory discrimination*, *Philosophy & Public Affairs* , Vol. 2, No. 4, pag. 348-363

- Nagel, T., Williams B.A.O., (1976), *Moral Luck*, Proceedings of the Aristotelian Society, Vol. 50
- Nebel, J., (2015), status quo bias, rationality, and conservatism about value, *ethics* 125: 449-476
- Pincus, F.L., (1996), *Discrimination comes in many forms*, *american behavioral scientist*, vol 40 no. 2
- Powell Jr, L. F. (1977). *Regents of University of California v. Bakke*
- Rachels, J., (1978), *What People Deserve*, in John Arthur and William Shaw (eds.), *Justice and Economic Distribution*, Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 150–163
- Rasmussen K.B. (2018), *Harm and discrimination*, *Ethic Theory Moral Prac* 22
- Schmitz, R.M., Kazyak, E., (2016), *Masculinity in Cyberspace: an analysis of portrayals of manhood in men's rights activists websites*, *social sciences* 5,18
- Simon, R. L., (1974), *Preferential Hiring: A Reply to Judith Jarvis Thomson*, *Philosophy & Public Affairs*, 3 (Spring): 312–320
- Shelby, T., (2002), *Is racism in the "Heart"?*, *Journal of social philosophy*, Vol. 33 No. 3, Fall 2002, 411–420. Blackwell Publishing, Inc.
- Shelby, T. (2017). *Dark ghettos*. In *Dark Ghettos*. Harvard University Press.
- Sterba, J.P., (2003), *defending affirmative action, defending preferences*, *journal of social philosophy*, col 34 no. 2
- Swain, C. M. (2001). *Affirmative action: legislative history, judicial interpretations, public consensus*. *America becoming: racial trends and their consequences*, 1, pag. 319-320
- Taylor, R. S. (2009). *Rawlsian affirmative action*. *Ethics*, 119(3), 476-506.
- Thompson, J.J., (1973), *Preferential hiring*, *Philosophy & Public Affairs* , Vol. 2, No. pag. 364-384
- Warren, M. A. (1977). *Secondary sexism and quota hiring*, *Philosophy & Public Affairs*
- Young, I. M. (1989). *Polity and group difference: A critique of the ideal of universal citizenship*. *Ethics*, 99(2), 250-274
- Young, I. M. (1990). *Five faces of oppression*. In *Justice and the politics of difference*, Princeton, NJ: Princeton University Press



## **SITOGRAFIA**

(Ultima consultazione 17/10/22)

<https://ourworldindata.org/income-inequality-since-1990>

<https://ourworldindata.org/grapher/womens-economic-opportunity-2012-index>

<https://www.bossy.it/afobia-ddl-zan-petizione.html>

<https://www.presidency.ucsb.edu/documents/executive-order-10925-establishing-the-presidents-committee-equal-employment-opportunity>