

Introduzione

Abbiamo voluto fare una riflessione con Intercultura, non solo una grande associazione che interviene concretamente negli scambi interculturali giovanili, ma anche una grande associazione che ha permesso di portare avanti una riflessione sulla pedagogia interculturale dall'esterno del mondo accademico insieme a persone del mondo accademico.

La riflessione consiste nel riprendere uno spirito critico, perché parlare di intercultura significa confrontarsi quotidianamente con le condizioni di una società che è cambiata.

Veniamo da settimane e giornate di cronache che hanno messo all'ordine del giorno un confronto, un contrasto quotidiano, non solo sulla stampa o in televisione, ma nella vita stessa delle persone, fra le identità personali e culturali da conoscere, da sviluppare. I problemi delle identità appartengono a tutti coloro che stanno su un territorio e sono, quindi, problemi di multiculturalità, prima ancora che di possibilità di dialogo o di rapporti effettivamente interculturali – come sapete c'è anche una corrente di studi che non vuole mai parlare di intercultura o di interculturalità.

Io credo che le tematiche su cui dovremo oggi riflettere siano utili anche per noi che lavoriamo all'interno del mondo accademico e prepariamo giovani a diventare insegnanti, educatori, formatori. La nostra corrente pedagogica, di natura interculturale, all'interno della facoltà è molto forte, proprio perché pensiamo che questa sia una delle condizioni per far sì che le persone imparino concretamente a conoscere le identità degli altri, a rispettarle e a trovare tutte le possibilità del dialogo.

Ringrazio l'ambasciatore, dott. Roberto Toscano, il Prof. Antonio Papisca, Direttore del Centro Interdipartimentale sui Diritti della Persona e dei Popoli dell'Università di Padova, il Prof. Adone Brandalise, Direttore del CIRSSI - Centro interdipartimentale di Ricerca e Servizi per gli Studi interculturali dell'Università di Padova, il Prof. Giuseppe Milan, Docente di Pedagogia interculturale all'Università di Padova, il Dott. Simone Piazza - ESF "Educazione senza frontiere", Studenti tirocinanti della Facoltà di Scienze della Formazione.

Luciano Galliani

Preside della Facoltà di Scienze della Formazione - Università di Padova

L'imperativo interculturale

La globalizzazione ha turbato equilibri vecchi di secoli, introducendo la mobilità, ma allo stesso tempo il disordine, la confusione, l'incertezza. La differenza è giunta a bussare alle nostre porte e le strutture e istituzioni, che furono disegnate per regolare società omogenee, si strappano sotto la sfida di un nuovo miscuglio di culture e modi di vivere sconosciuti.

I leader politici, e anche i politologi, in tutto il mondo si confrontano con un problema di inaudita grandezza: come guardare e inquadrare la differenza in una determinata politica.

Così come è il caso con parecchi aspetti della globalizzazione, questa novità, comunque, non deve essere esagerata. Solo sulla base di un passato mitico possiamo mantenere il cliché di società totalmente omogenee che soltanto la globalizzazione ha recentemente sottoposto a una diversificazione accelerata..

La differenza rispetto alle istanze passate di “società miste” è, in ogni modo, tanto sostanziale da giustificare una riflessione completamente diversa, oltre ad essere tale da richiedere soluzioni innovative. La differenza nel passato era generata solo marginalmente da movimenti, incontri e scambi volontari – più frequentemente dai modi coercitivi delle relazioni umane: conquiste, schiavitù, colonialismo. La cultura del partner più debole in questo incontro non era riconosciuta come portatrice di un legittimo diritto alla dignità e sopravviveva soltanto indirettamente, solitamente “contaminando” creativamente le culture dominanti, le quali, sebbene mai immutate da quella cultura apparentemente sconfitta, non stabilivano mai con essa una modalità esplicita di scambio e dialogo.

Nessun conquistatore ha mai basato le proprie pretese ad un potere supremo su elementi puramente materiali, la forza militare o la supremazia tecnologica ed economica, ma ha sempre preteso una posizione culturale “superiore”. Nell'incontro con l'Altro più debole, il conquistatore, spesso sotto la bandiera di una religione ideologizzata e legata alla cultura, ha spesso offerto una scelta assoluta: assimilazione o sterminio. Secondo questo modello coloniale, l'Altro aveva solo una scelta per sopravvivere: smettere di essere l'altro.

Le due opzioni – assimilazione e sterminio – sembrano essere in totale contraddizione e rappresentare un'alternativa netta. Eppure, un documento, riportante una serie di “regole di ingaggio” per i *conquistadores* spagnoli nelle Americhe (un “*Requerimiento*” datato 1513), mostra che queste due modalità erano considerate connesse, come una sorta di *continuum*:

“Gli interpreti dovevano avvicinarsi agli Indiani e leggere loro una breve narrazione della storia del mondo che descrive la rivelazione cristiana, l'autorità papale, la concessione di Papa Alessandro VI ai re di Spagna e agli Indiani verrà 'richiesto' di riconoscere la Chiesa come sovrano e, in rappresentanza di essa, il re di

Spagna e di concedere che la vera fede sia insegnata loro. In caso così non facessero, si sarebbe giustificati a condurre contro di loro una giusta guerra.”¹

Sia il colonialismo che la schiavitù produssero, attraverso i secoli, un'enorme spostamento di persone la cui cultura non era riconosciuta, ma disprezzata e repressa e che erano forzatamente assimilati in termini religiosi e culturali, sebbene mai per quanto concernesse il potere politico e la responsabilizzazione economica.

In tempi moderni, dopo il trionfante richiamo della Rivoluzione francese a “*Liberté, égalité, fraternité*”, la distruzione forzata delle altre culture non era più accettabile, ma l'assimilazione rimase, rivestita degli elevati ideali dell'Illuminismo.

Effettivamente, cosa potrebbe essere considerato più nobile che riconoscere l'uguaglianza e la dignità di ogni individuo? Cosa potrebbe essere più generoso e umano che ammettere nella nostra società, su una base ugualitaria e con pieni diritti, persone di tutte le razze, tradizioni, origini geografiche?

Eppure, il difetto di questa ideologia assimilazionista e relativamente facile da individuare. In primo luogo, l'Uomo Universale che gli assimilazionisti ritengono la più alta conquista della civiltà tende ad avere le caratteristiche di un solo specifico modo di essere umani: quello della *Leit Kultur* (la cultura dominante), per usare un'espressione che recentemente ha sollevato un acceso dibattito in Germania. L'Universalismo si rivela essere, in effetti, un particolarismo glorificato. L'assimilazione è solo un riconoscimento teorico della comune umanità di ciascun individuo, ma in verità cela una premessa contraddittoria: il fatto che la definizione di ciò che è la comune umanità resta saldamente nelle mani della dominante comunità “ospite”. Nell'ideologia assimilazionista, il cittadino astratto porta i chiari segni di una cultura specifica, che stabilisce i criteri e le condizioni per l'assimilazione.

In secondo luogo, il fatto è che sempre più persone semplicemente non vogliono essere assimilate, poiché sentono che assimilazione significa adottare la cultura, la religione, l'orientamento spirituale, gli stili di vita e gli schemi famigliari del gruppo dominante. Il colonialismo spostò masse di persone, le sradicò e le trapiantò nel centro metropolitano del sistema coloniale. Quando il colonialismo terminò, quella gente restò e sono ora cittadini completi da molte generazioni. Paradossalmente, quando la globalizzazione rende il contatto e l'interazione sia massiccia che volontaria, l'assimilazione inizia a mostrare i suoi limiti. Si potrebbe dire che la crisi dell'assimilazione è dovuta all'assimilazione imperfetta. Economicamente, socialmente e culturalmente, il *melting pot* non ha veramente fuso le diverse componenti. La discriminazione spesso rimane, così come i ghetti. Quando si parla di cultura e identità, comunque, è inutile cercare dati “oggettivi”, spiegazioni sociali. La crisi dell'assimilazione, in ogni caso, non è solo il prodotto di dati quantificabili relativi all'occupazione, all'abitazione, all'istruzione, ma ha – proprio come l'assimilazione stessa – una dimensione ideologica. Solo attraverso un miscuglio di fattori sociali e culturali, infatti, si può tentare di comprendere il

¹ Bartolomeo de Las Casas, citato in Dominique Schnapper, *La relation à l'Autre* (Gallimard, Parigi 1998), pag. 63-64

fenomeno inaspettato e sorprendente di giovani cittadini dei Paesi europei che, sulla base di “un’invenzione di tradizione”, rifiuta l’assimilazione e riscopre, spesso in modo puramente artificiale, le radici culturali e religiose che i loro genitori, e spesso i loro nonni, avevano o abbandonato o annacquato attraverso un determinato sforzo verso l’assimilazione e l’integrazione.

In breve, l’assimilazione è o una menzogna retorica, data la persistenza di disuguaglianze, o, figurandosi che potesse avere successo, un disastro per il prezioso dono della diversità umana.

Oggi, comunque, criticare l’assimilazionismo è un compito troppo facile. È più difficile, ma giusto quanto necessario, esporre il retroscena di un’altra ideologia, altrettanto umanistica (in teoria): quella del differenzialismo o, per usare un termine meglio conosciuto, del multiculturalismo.

Il riconoscimento di comunità differenti, ciascuna auto-regolata socialmente e in parte politicamente autonoma, se non autarchica, sembra il modo più rispettoso, non egemonico, per affrontare la diversità. Poiché l’assimilazione non funziona, poiché non è sufficientemente rispettosa della differenza e della dignità umana – così ritiene il convenzionale senso comune anglosassone, altamente critico riguardo al dogma assimilazionista francese – allora optiamo per il suo opposto: il multiculturalismo. Anche il multiculturalismo è un’ideologia, nella misura in cui dipinge un quadro assai positivo di una sorta di “fioritura di cento fiori”, di tolleranza, di accettazione della differenza.

Anche qui dobbiamo provare una certa sobria “decostruzione”.

In primo luogo, separato non è mai uguale, come è energicamente provato dal fatto che lo slogan “Separati, ma uguali” fu inventato dai segregazionisti razzisti nel sud degli Stati Uniti che si opponevano all’integrazione scolastica negli anni ’50. la separazione tende a definire la gerarchia, l’autonomia spesso nasconde la marginalizzazione e l’esclusione. Il ghetto o la riserva indiana spesso si profilano minacciosamente dietro le migliori intenzioni dei multiculturalisti.

Il multiculturalismo, inoltre, tende non solo a riconoscere la differenza, ma in verità la promuove, la esaspera, talvolta fino ad un punto pericoloso. Il comune legame di cittadinanza, una volta che l’ideologia multiculturalista prevale, inizia a indebolirsi e una specie di neo-tribalismo prende il suo posto.

Più minacciosa ancora è la dimensione politica del multiculturalismo. Solitamente un modello multiculturalista ha bisogno, al fine di funzionare, del riconoscimento da parte dello Stato di una notevole quantità di potere acquisito a livello dei leader della comunità, spesso auto-nominati e raramente soggetti alla selezione e al giudizio democratici.

Sebbene sia vero che in Occidente il concetto di diritti umani puramente individuali è stata portata agli estremi, il principio di diritti collettivi deve essere trattato con la massima cura. Non possiamo accettare che un cittadino di un Paese democratico, in materie come la famiglia, la legalità o la libertà religiosa, possa essere lasciato nelle mani di leader spesso non democratici, repressivi e culturalmente

reazionari, quando non violenti, che lo Stato non dovrebbe mettere in dubbio per non contraddire il dogma del multiculturalismo.

La società civile organizzata – incluse le comunità etniche o religiose, ma non limitata ad esse – ha la funzione indispensabile di creare uno spazio collettivo per identità culturali diverse e liberamente espresse. In nessun modo, d'altra parte, l'individuo dovrebbe essere “consegnato” o al gruppo o ai suoi leader indipendentemente dalla scelta liberamente espressa, la quale potrebbe legittimamente condurre al dissenso e perfino alla secessione dal gruppo stesso.

Avendo screditato la menzogna nascosta nell'assimilazionismo, dovremmo provare a non essere ingannati dal mito dell'armonioso e tollerante multiculturalismo, quando ciò che osserviamo nelle società che hanno scelto il sentiero multiculturalista è, piuttosto, una sorta di neo-tribalismo pericoloso, spesso appesantito con il fanatismo religioso fondamentalista, il quale genera non solo la mutua ignoranza e il rifiuto della comune umanità, ma anche disprezzo e, spesso, violenza. Un modello multiculturalista tende ad aumentare il pericolo che la differenza possa mutarsi in conflitto. Quando una singola identità – fra le molte che costituiscono la realtà di ogni individuo – è innalzata a un paradigma onnicomprensivo e totalizzante, allora l'Altro si trasforma spesso nel Nemico, tanto più quando la dimensione ineluttabilmente verticale della differenza (in termini sociali ed economici) è denunciata in termini di discriminazione e sfruttamento e se la realtà del proprio gruppo è descritta in termini di vittimizzazione. Quando uno svantaggio, cioè, è presentato alla luce di un'ingiusta negazione di diritti e benefici perpetrata da qualche altro gruppo componente il mosaico multiculturalista – un gruppo non solo differente, ma “più uguale degli altri”. La tolleranza non è un antidoto sufficiente, poiché tende a infrangersi velocemente quando si confronta con le crisi socioeconomiche. Come ha scritto Zygmunt Barman: “Quando la tolleranza reciproca si unisce all'indifferenza, le culture collettive possono vivere l'una accanto all'altra, ma raramente si parlano e, se lo fanno, tendono a utilizzare la canna di un fucile come telefono.”²

La risposta alla sfida della vicinanza-alla-differenza, all'accelerata perdita di omogeneità, alla sconvolgente frattura di comunità auto-referenziali non è né l'assimilazione, né il multiculturalismo, ma, piuttosto, l'interculturalità.

Interculturalità non significa solo riconoscere il valore della differenza, ma anche che lo scambio costante e la contaminazione reciproca non sono una scelta ideologica, un'opzione fra le tante, ma la normale caratteristica antropologica e storica delle società umane.

La Grande Bugia è l'essenzialismo, cioè la pretesa mitica e infondata che la propria cultura, la propria civiltà, la propria religione siano uniche e che la loro originalità sia assoluta e incontaminata da qualunque influenza esterna. L'archeologia, la filologia, l'antropologia ci offrono una confutazione sistematica di tale pretesa ideologica, forse un bisogno psicologico, ma nondimeno una primitiva, se non infantile, distorsione della realtà. Se seguiamo, attraverso la storia della civiltà, la

² Zygmunt Barman, *Community. Seeking safety in an Insecure World* (Polity, Cambridge 2001), pag. 135.

diffusione di oggetti, attrezzi e perfino parole, la mappa che possiamo disegnare è caratterizzata da trasmissioni a lunga distanza, da adattamenti di schemi e manufatti altrui, da scambi costanti. Tutti i dati che possiamo raccogliere tramite un approccio scientifico a ogni possibile disciplina appartenente al regno delle scienze umane va contro l'essentialismo, cioè contro la pretesa che le culture possano essere intrinsecamente definite separatamente dall'interazione e dal contatto con altre culture e identità. Al contrario, la cultura è intrinsecamente e inevitabilmente interculturale.

Infatti, quando i biologi provano che un'interpretazione essentialista della funzione dei geni individuali non è scientificamente attendibile (giacché in biologia la "grammatica" non è nulla e la "sintassi" è tutto, perché quello che il gene è dipende da dove si trova e da quale altro gene interagisce con esso in sequenza); quando gli psicologi e i neurobiologi determinano che la mente è eccezionalmente "relazionale" anche nella formazione delle sue strutture funzionali, come possiamo postulare che le culture, il livello più complesso della realtà umana, possano essere definite "in sé stesse"?

La scienza contemporanea è categorica su questo punto, non lasciando affatto spazio per le favole dell'orgoglio essentialista:

"... l'evoluzione culturale ha rimpiazzato l'evoluzione biologica come principale forza guida del cambiamento. L'evoluzione culturale non è darwiniana. Le culture si diffondono per trasferimento orizzontale di idee, più che per eredità genetica. L'evoluzione culturale corre mille volte più rapidamente dell'evoluzione darwiniana, accompagnandoci verso una nuova era di interdipendenza culturale che chiamiamo globalizzazione."³

Cheché la scienza e la semplice esperienza umana ci possano dire, l'interculturalismo è ancora lontano dall'essere accettato universalmente come la sola possibile modalità di interrelazione fra civiltà. La Grande Bugia dell'essentialismo è troppo forte, supportata com'è dal mito nazionale (dal francese "*nos ancêtres les Gaulois*" all'assurda continuità unilineare fra gli antichi Romani e gli Italiani del XX sec. Di Mussolini), dalla retorica culturalista, dalla pseudo-scienza riduzionista e anche dalla pedagogia, sia a scuola che nelle famiglie.

Apparentemente è difficile, direi doloroso, ammettere che la nostra cultura è un'entità composita, fatta di diversi strati, di materiali che giungono a noi da terre distanti e da genti diverse insieme a parole e perfino fedi religiose e istituzioni politiche.

Questo può essere realizzato da una conoscenza meno superficiale, da una cultura meno ristretta? Senz'altro questo è importante e dovrebbe essere la priorità per il nostro sistema educativo. Importante e utile, ma certo non sufficiente.

L'accettazione dell'approccio interculturale e, si potrebbe dire, una capacità di applicarlo nelle nostre vite quotidiane, non è soltanto il prodotto di miglior conoscenza, di più scienza e meno mito.

³ Freeman Dyson, *Our Biotech Future*, (The New York Review of Books), 19 luglio 2007, pag. 6

Conoscere non significa necessariamente accettare, accogliere. Conoscere non è necessariamente riconoscere. In un libro che analizza uno dei più notevoli “incontri con l’Altro” della storia umana, la scoperta dell’America, Tzvetan Todorov mostra in modo molto convincente che la conoscenza (“la dimensione epistemica”) è solo una delle componenti del riconoscimento dell’Altro, poiché ciò che deve essere calcolato sono anche i giudizi di valore (“la dimensione assiologia”) così come l’attitudine pratica ad accettare o rifiutare la vicinanza con l’Altro (“la dimensione prasseologica”). Todorov nota che Cortes, il *conquistador* senza pietà, conosceva gli abitanti indigeni del nuovo continente molto meglio di Las Casas, il difensore della loro dignità e sopravvivenza contro la minaccia del genocidio coloniale, ma non li riconosceva su un livello etico⁴.

Si potrebbe dire che le origini dell’empatia umana sono misteriose o, almeno, cos’ complesse e multi-casuali da essere impossibili da de-costruire e ri-costruir. Si potrebbe pensare che la capacità di riconoscere e rispettare gli altri nella loro dignità e differenza è qualcosa di innato, come l’orecchio musicale, una sorta di dono etico, umanistico. Eppure la psicologia, l’antropologia e la storia puntano in una direzione che è molto meno fatalistica rispetto alla possibilità di promuovere il riconoscimento e l’empatia.

La questione, evidentemente, non riguarda soltanto la natura, ma anche l’educazione. È un problema di pedagogia. La sfida, sia teorica che pratica, è quella di definire i tratti di un’educazione interculturale.

È naturalmente importante iniziare dalla conoscenza, dai fatti che siano epurati da egoistici, ingenui e arroganti miti della tribù o della nazione e che siano recuperati dalle limitazioni intellettualmente deplorabili del provincialismo culturale.

Abbandonando i dogmi ottimistici dell’intellettualismo, comunque, dobbiamo insistere sul fatto che la conoscenza non è sufficiente e che anche l’empatia, come la cultura, può e deve essere promossa e trasmessa tramite un sistematico sforzo pedagogico.

Poiché la tribù e la nazione hanno una tendenza a costruire l’identità e la coesione sulla base del pregiudizio verso quelli che non sono i membri della tribù o i connazionali (e si potrebbe aggiungere i fedeli di una religione o di un partito), è importante intervenire quando il pregiudizio non si è consolidato, non è ancora diventato un abito mentale, un riflesso quasi automatico, una reazione radicata alla diversità, percepita come strana, sconcertante, inquietante se non minacciosa.

Ecco perché permettere a degli individui di sperimentare la differenza in giovane età è qualcosa che dovrebbe essere considerato una parte normale della formazione di esseri umani culturalmente e moralmente equipaggiati per vivere in un mondo caratterizzato più che mai in passato dalla “vicinanza della diversità”.

Gli scambi universitari (l’esperienza europea con il programma Erasmus è assai significativa) sono utili, ma ancora più importanti, allo scopo della formazione

⁴ Tzvetan Todorov, *La conquête de l’Amérique. La question de l’autre* (Seuil, Parigi 1982). Trad. inglese: *The Conquest of America. The Question of the Other* (University of Oklahoma Press, 2002)

di un individuo interculturale, sono gli scambi che coinvolgono studenti più giovani. Ancora più importante è condividere quell'esperienza non limitandola alla sfera meramente educativa, ma aggiungendo la possibilità di sentire la vita degli altri condividendo la loro realtà quotidiana all'interno di una famiglia.

Un atteggiamento conservatore, se non reazionario, di fronte alla proposta di tale educazione interculturale, è mossa dalla paura che tali esperienze propongano un cosmopolitismo senz'anima e l'abbandono delle radici, identità, fedeltà verso la propria famiglia, religione, etnia, nazione. Si può dimostrare che ciò è falso per un certo numero di ragioni. In primo luogo vivere in un diverso sistema culturale è il modo migliore di definire in maniera più sostanziale la propria identità. Le esperienze interculturali, infatti, permettono a coloro i quali possono beneficiare da esse di identificare sia i tratti comuni di umanità che gli elementi di diversità. Secondariamente, il giovane che è inserito in una cultura diversa, in uno stile di vita diverso, in una scuola diversa, in una famiglia diversa, non è mai solo il "destinatario" di diversi modi di essere umani, ma anche l'"emittente" di quei tratti peculiari che hanno caratterizzato la sua esperienza originaria. Solo individui e gruppi che soffrono di patologici complessi di inferiorità (solitamente sovracompensati da intolleranza e aggressività) possono aver timore che i propri membri più giovani, quando esposti a usi altrui, li assorbano ineluttabilmente e infine "disertino" dalle proprie identità e fedeltà originarie. Perché escludere, se non a causa di questo pericoloso, ingiustificato atteggiamento, l'evidente possibilità che i loro giovani siano orgogliosi ed effettivi testimonial della propria cultura, religione e valori?

Il contatto, se non è superficiale, non annulla la differenza, ma la libera solo dalla carica negativa che è stata troppo spesso associata ad essa. E lo fa, se ci pensiamo, tramite un meccanismo estremamente semplice: trasformare l'astratto in concreto, entità etniche e culturali senza volto in individui specifici.

Le relazioni umane sono complicate, potenzialmente cariche di discordia e conflitto, eppure, dopo che una persona è stata abituata alla differenza dalla giovane età, sarà più difficile per i seminatori di violenza e intolleranza convincerla a formare atteggiamenti morali e azioni politiche sulla base di categorie di persone, piuttosto che di reali individui.

In questo turbato e turbolento inizio del XXI sec., è impossibile parlare di interculturalismo senza affrontare quella che è la sfida più grande per il dialogo interculturale: il problema della relazione tra l'Occidente e l'Islam.⁵

Se consideriamo il caso europeo, vediamo che troppa gente, affrontando la questione, sembra tornare indietro, incredibilmente, al famoso "L'Oriente è l'oriente e l'Occidente è l'Occidente, e mai i due si incontreranno" di Kipling, dimenticando che la Cristianità, se consideriamo le sue origini, è decisamente non occidentale e

⁵ Una nota è d'obbligo qui. Siamo costretti ad utilizzare i termini "Occidente" e "Islam" in mancanza di definizioni più specifiche, ma dovremmo essere consapevoli del fatto che con questa doppia generalizzazione corriamo il rischio di essere non solo imprecisi, ma completamente fuorvianti, in quanto dietro quei termini di copertura si trova un mondo di differenze, sfumature, specificità storiche e geografiche, tratti culturali originali.

soprattutto che, a causa della globalizzazione, siamo oltre il semplice incontro di culture e religioni, ma siamo obbligati, volenti o nolenti, a essere intrecciati e a coesistere in modo irreversibile sugli stessi territori.

Il problema che giace sotto la difficoltà di accettare una realtà in cui stiamo davvero già vivendo è uno solo: la paura. Ciò che è significativo è che vi è paura da entrambe le parti della relazione: Europei non musulmani e musulmani. I primi temono che la diversità comporti (stia già comportando) una perdita di identità e sono ossessionati da nostalgie reazionarie di un omogeneo passato mitico e glorioso. I musulmani (molti di loro recenti immigrati da aree meno sviluppate del mondo e da società fortemente definite in termini di norme tradizionali), d'altro canto, hanno delle difficoltà ad affrontare la modernità, quando non la post-modernità, e temono anch'essi una perdita di identità.

Soltanto un approccio interculturale può permetterci di affrontare questo problema complesso e potenzialmente conflittuale. Solo andando oltre sia il dogma assimilazionista sia quello multiculturalista, cioè, possiamo sperare di combinare la diversità e la coesistenza e sconfiggere il nostro peggiore nemico: la paura reciproca.

Muoversi oltre la paura è un compito che deve essere portato a termine da tutti gli attori, tutti gli individui interessati, tutti i gruppi. Non sarà concretizzato dalla negazione o dalla minimizzazione dei problemi e richiederà anche un cambiamento di opinione, una più alta consapevolezza etica – ma certamente sembra necessario un certo “lavoro preliminare” per appianare alcuni fatti, prima di affrontare i problemi politici, spirituali ed etici.

La cosa più urgente è superare le semplificazioni e le distorsioni che caratterizzano l'immagine dell'Islam e della cultura islamica che è purtroppo largamente diffusa, se non dominante, in Occidente:

- L'Islam è un blocco monolitico, dimenticando l'ampia gamma di orientamenti religiosi interni all'Islam: non solo le meglio conosciute distinzioni fra Sunniti e Sciiti, ma anche la tradizione del Sufismo, le peculiarità degli Alawiti e degli Israeliti, il profilo particolare dell'Islam africano;
- L'Islam come religione degli estremisti, assumendo come valore di facciata la ridicola pretesa dei più violenti (inevitabilmente anche i più visibili) di rappresentare l'intero mondo musulmano;
- L'Islam come responsabile di una serie di fenomeni apertamente inaccettabili, dalla mutilazione genitale (un'usanza regionale pre-islamica) al terrorismo (certamente non sconosciuto in terre cristiane, dall'Irlanda del Nord ai Paesi Baschi in Spagna), specialmente nella sua versione suicida (dimenticando che le Tigri Tamil sono indù e non musulmani);
- L'Islam come religione che predica la guerra santa, dimenticando sia le guerre sante della Cristianità e il fatto che la *jihad* non è solo, né principalmente, un precetto bellicoso, ma uno sforzo spirituale di auto-miglioramento;

- L'islam come la principale ideologia dell'ostilità verso l'Occidente, dimenticando la distinzione fra un religione e i suoi usi ideologici.

I Musulmani, d'altra parte, dovranno fare un lavoro, concettualmente simmetrico, sebbene differente, di chiarificazione e di de-costruzione autocritica di miti e distorsioni. Se è vero, infatti, che l'Occidente, soprattutto dopo l'11 settembre, è stato indulgente verso ciò che potrebbe essere chiamato un "Orientalismo sinistro" (l'Islam come soltanto terrorismo, intolleranza, arretratezza, oppressione), i Musulmani hanno un sacco di lavoro da fare per smantellare le nocive distorsioni del loro "Occidentalismo sinistro", una negative immagine speculare di un Occidente immaginato, fatto esclusivamente di imperialisti, razzisti, materialisti senz'anima, edonisti indecenti, quando non completamente degenerati sessuali.

Entrambe le parti, in altre parole, dovrebbero smettere di affrontare fenomeni complessi come quelli relativi alle tradizioni culturali e al retaggio religioso in modo semplificato e distorto. E, soprattutto, dovrebbero cessare la pratica volgare di paragonare il meglio teorico della propria cultura col peggio pratico della cultura con cui si entra in contatto..

Dopo questo lavoro preliminare, comunque, il compito principale resta: creare le occasioni di conoscenza personale non superficiale rompendo i muri di un isolamento imposto o auto-imposto; dare un volto umano concreto a categorie religiose o etniche astratte; allenare dalla tenera età i nostri giovani a riconoscere la ricchezza e il valore della diversità; inventare istituzioni politiche (locali, nazionali, regionali, globali) in grado di aiutarci a strutturare la società sulla base del principio: "tutta la diversità possibile, tutta la comunità necessaria".

Se non vogliamo essere testimoni passivi dei disastri umani attuali e degli ulteriori disastri che si stanno profilando, dovremo accettare che un approccio interculturale non è una delle molte possibili opzioni per affrontare i problemi della società umana, ma la sola che è coerente con la vita in un mondo globalizzato.

L'interculturalismo è un imperativo, non una scelta.

Roberto Toscano

Ex Ambasciatore d'Italia, Presidente della Fondazione Intercultura

Una postura dell'intelligenza

Ringrazio per questa opportunità, perché credo che coloro, che si sono occupati in questi anni e oggi si stanno occupando con un effettivo investimento intellettuale di ciò che si definisce intercultura, abbiano dei debiti di gratitudine nei confronti di Roberto Ruffino: per la forza pionieristica dell'impresa che si è sviluppata in questi anni, per la sensibilità che ha diffuso, ma direi soprattutto per alcuni elementi di consapevolezza che sono maturati in maniera particolarmente proficua all'interno di questa vicenda.

Io vorrei soltanto sottolineare due tratti dello stile intellettuale che caratterizza Ruffino: il primo, così essenziale per la pratica e per la ricerca interculturale, lo potremmo definire un sensato amore per la complessità, una scelta di atteggiamento mentale che prevede che ciò che ci si presenta come elemento molteplice rappresenta di per sé un elemento di ricchezza e non soltanto una complicazione da potare con gesticolazioni perentorie che vorrebbero evocare il dio della concretezza e spesso producono solamente concretissimi peggioramenti delle situazioni in cui ci si trova. Implicita, in questa scelta per un rapporto ricco con la complessità, è una capacità di valorizzare l'estrema complessità di tempi che convivono nell'esperienza culturale mondiale dei nostri giorni. La ricerca interculturale, la pratica interculturale richiedono pazienza, il che non significa rassegnazione alla lentezza o assenza di ambizioni di realizzazione. Richiedono, e questo è l'altro tratto che mi sembra risalti dalla lezione di quest'esperienza così coinvolgente e così significativa, la capacità di vivere quelle dimensioni di sospensione, di inquietudine, di spaesamento, di messa in questione della propria identità e delle proprie consuetudini mentali non come shock da allontanare con una più o meno energica forma di presunta terapia, ma come l'occasione per stare a contatto in modo più significativo con ciò che potremmo chiamare il reale.

Abbiamo molto sentito a proposito delle culture, che trovano un rapporto più significativo e più concreto con sé stesse, nel momento in cui rinunciano a identificarsi con un proprio ritratto stereotipo, quando riconquistano il senso del dinamismo che le ha realizzate storicamente, quando riaprono in direzione di quella osmosi senza la quale non c'è nemmeno la loro concreta singolarità spirituale. Tale atteggiamento da parte delle culture costituisce l'esempio di quello che potremmo definire una postura dell'intelligenza.

È qualcosa che, giustamente, non può essere considerata come la base per un sapere aggiuntivo rispetto ai moltissimi altri che sono custoditi e riprodotti nell'accademia, ma un tratto che risponde con una felice forma pervasiva a quel grande sistema trasformatore delle nostre realtà e con cui dovremmo tentare di interferire con gli strumenti dell'intelligenza, della sensibilità e, soprattutto, di un quieto coraggio. Perché in tutto ciò che ha caratterizzato l'esperienza di Roberto Ruffino vi è la costante di una fiera disponibilità a cimentarsi con le difficoltà, i

disagi, la non semplicità delle situazioni, con molto coraggio e senza nessuna posa marziale.

Anche questa dissociazione tra il coraggio e il tratto belluino, muscolare è uno dei meriti comunicati da una ben intesa nozione di intercultura.

Adone Brandalise

Direttore del CIRSSI - Centro interdipartimentale di Ricerca
e Servizi per gli Studi interculturali - Università di Padova

Interculturalità, ovvero pratica di cittadinanza plurale

1. *Alleanza delle Civiltà antidoto a Scontro delle Civiltà.*

A partire dalla prima Guerra del Golfo (1991), la teorizzazione-preconizzazione del *clash of civilisations* ha trovato governanti pronti a tradurla nella ri-edizione di guerre variamente motivate: di religione, umanitarie, dei diritti umani, eccetera. In questo scenario di “guerra facile”⁶, si sono messi in discussione i principi fondamentali della costruzione dell’ordine mondiale avviata con la Carta delle Nazioni Unite e la Dichiarazione universale dei diritti umani, in particolare il ripudio della guerra, il divieto dell’uso della forza, l’obbligo di risolvere pacificamente le controversie internazionali, il dovere della cooperazione e della solidarietà internazionale. Si dà per scontata, una volta per tutte, l’interpretazione estensiva dell’articolo 51 della Carta delle Nazioni Unite allo scopo di legittimare il tentativo di taluni stati di riappropriarsi di quel diritto di fare la guerra (*ius ad bellum*) che la Carta delle Nazioni Unite e il vigente diritto internazionale generale hanno loro sottratto in via di principio⁷. Valori alti, quali i diritti umani, l’identità culturale, la democrazia, la religione, sono strumentalizzati per legittimare l’uso della forza in via unilaterale o con forme di multilateralismo *à la carte*.

“L’ansia e la confusione causate dalla teoria del ‘clash of civilisations’ hanno disgraziatamente distorto i termini del discorso sulla reale natura delle sfide che il mondo si trova ad affrontare”. Questa denuncia è contenuta nel Rapporto preparato dallo ‘High-level Group’ operante nel quadro dell’iniziativa “Alliance of Civilizations”, e pubblicato il 13 novembre 2006⁸. Dopo avere sottolineato che la storia delle relazioni tra le culture è fatta non soltanto di guerre e scontri, ma anche di scambi costruttivi, di reciproca fertilizzazione e di pacifica coesistenza, il Rapporto insiste sulla necessità di “costruire ponti tra le società, promuovere dialogo e comprensione e forgiare volontà politica collettiva per affrontare gli squilibri del mondo non è mai stato così grande”. Per contrastare, mediante un patto d’alleanza tra le grandi “civiltà”, gli stereotipi e i fraintendimenti che alimentano ostilità e reciproci sospetti, si fa dunque appello ad una rinnovata “volontà politica” di pace quale antidoto al disegno che avalla, in teoria e in pratica, lo “scontro delle civiltà”.

2. *Il rinnovato impegno delle Organizzazioni internazionali per il dialogo intercultrale. L’esempio dell’Unesco.*

⁶ A.Papisca, *Article 51 of the United Nations Charter: Exception or General Rule? The Nightmare of the ‘Easy War’*, in “Pace diritti umani-Peace human rights”, II, 1, 2005.

⁷ L’interpretazione estensiva è accolta anche dal Rapporto del Segretario Generale delle Nazioni Unite “*In larger freedom: towards development, security and human rights for all*”, 21 March 2005.

⁸ L’iniziativa è stata lanciata il 25 agosto 2005 dal Segretario Generale delle Nazioni Unite su proposta dei Primi Ministri di Spagna e di Turchia. I membri dello High-level Group sono stati nominati dallo stesso Segretario Generale. V. “*Alliance of Civilizations. Report of the High-level Group, 13 November 2006*”, United Nations, New York, 2006.

Dopo gli atti terroristici dell'11 settembre del 2001, il tema del dialogo interculturale irrompe nell'agenda politica internazionale, con un profilo mai avuto prima. Peraltro, esso figura, possiamo dire da sempre, nell'agenda delle grandi organizzazioni internazionali: la metafora appropriata al riguardo, valida almeno fino ai tragici eventi sopra ricordati, è quella della *vox clamantis in deserto*. Particolarmente significativa al riguardo è la vicenda dell'UNESCO. Fin dal suo sorgere, la più 'universalista' delle agenzie specializzate delle Nazioni Unite - io non esiterei a chiamarla la 'sposa bella' del sistema delle Nazioni Unite - si interessa di dialogo tra le culture e tra le civiltà: l'ispirazione è quella della pace mondiale le cui difese, come proclama il preambolo della Costituzione appunto dell'UNESCO, devono essere costruite nella mente delle persone poiché è nella loro mente che nasce la guerra. Tra le iniziative più significative va ricordato il "Progetto maggiore relativo al reciproco apprezzamento dei valori culturali dell'Oriente e dell'Occidente", messo in atto tra il 1956 e il 1966. L'obiettivo strategico è quello di abolire le frontiere tra i popoli favorendo lo sviluppo di una cultura mondiale attorno ad una sorta di "fondo comune" di valori e di principi da fare emergere dal profonde delle varie culture. L'idea della universale condivisione di valori trova la sua espressione più compiuta nel sistema di riconoscimenti e garanzie riguardanti il "world heritage", patrimonio dell'umanità, costituito da una selezione di "universali" espressi in forme artistiche, monumentali e paesaggistiche. All'insegna di "nuovo umanesimo", l'afflato universalista è presente nella "Dichiarazione dei principi della cooperazione culturale internazionale", adottata dalla Conferenza Generale dell'Unesco il 4 novembre 1966: il senso che se ne ricava, ancora una volta, è che la conoscenza reciproca delle culture è la chiave della pace. Negli anni settanta si afferma l'approccio che possiamo riassumere come "*la culture au service du développement*", inteso questo come lo sviluppo *self-reliant* e diversificato dei singoli paesi⁹. In questa ottica, si enfatizza l'idea che il dialogo interculturale debba realizzarsi nel rispetto del valore dell'endogenità culturale, valore ipostatizzato con accentuati risvolti ideologici. Tra gli obiettivi indicati nel Piano di medio termine 1977-1982 troviamo la promozione "dell'apprezzamento e del rispetto dell'identità culturale degli individui, dei gruppi, delle nazioni e delle regioni; dell'identità culturale come fattore d'indipendenza e di solidarietà; dell'identità culturale nel quadro di una strategia globale dello sviluppo; del rispetto dell'identità culturale degli individui e dei gruppi, in particolare di coloro che subiscono il fenomeno della emarginazione in seno alle società sviluppate o in sviluppo". Il diritto di ciascuna cultura a esistere e ad essere rispettata viene strettamente collegato con l'autodeterminazione dei popoli, riconosciuta - giova ricordare - quale "diritto" dall'identico articolo 1 del Patto internazionale sui diritti civili e politici e dal Patto internazionale sui diritti economici, sociali e culturali, adottati dall'Assemblea Generale delle Nazioni Unite nel 1966 ed entrati in vigore nel 1976. Si è in pieno dibattito sul tema di un nuovo ordine economico internazionale e di un nuovo ordine mondiale dell'informazione e della

⁹ Rapporti del Direttore Generale 1975-1976 e 1977-1978.

comunicazione, dibattito formalmente avviato con la prima UNCTAD nel 1964 e segnato nel 1974 dalla Dichiarazione delle Nazioni Unite “sulla creazione di un Nuovo Ordine Economico Internazionale”, dall’allegato Programma d’azione e dalla Carta dei diritti e doveri economici degli stati¹⁰. Si diffonde la consapevolezza di ciò che il fenomeno dell’interdipendenza mondiale comporta in termini di squilibri economici, sociali e politici. Come noto, la teoria dominante è quella della *dependence-dependency* nei rapporti tra il ‘centro’ e la ‘periferia’ del mondo. Per i processi e le politiche dello sviluppo, si parla di ‘self-reliance’, individuale e collettiva, con riferimento prioritario ai rapporti sud-sud: la reazione è al modello economicistico ‘modernizzazione e sviluppo’. In questo contesto, il riferimento all’endogeneità culturale attenua, se non addirittura fa passare in secondo piano, l’istanza universalista inscritta nel DNA dell’UNESCO, facendone oggetto di pesanti strumentalizzazioni di natura politica e ideologica. L’8 dicembre 1986 l’Assemblea Generale delle Nazioni Unite proclama il “Decennio mondiale per lo sviluppo culturale”, nell’intento di combinare insieme specificità e universalità dei valori culturali, come dire gli interessi della decolonizzazione politica ed economica da un lato, e le istanze di una cultura umanistica di respiro mondiale, dall’altro. L’annosa riflessione sullo tema dei ‘diritti dei popoli’ si conclude nel novembre del 1989 con la Riunione del Gruppo di esperti incaricato dal Direttore Generale di ‘elucidare idee e principi relativi ai diritti dei popoli’. Ne sortisce un importante Rapporto, la cui caratteristica principale è data dal riferimento al paradigma dei diritti umani, con conseguente rilancio dell’istanza universalista¹¹.

Dello stesso periodo sono due Simposii internazionali, rispettivamente dedicati a “Philosophy and the French Revolution. The Universal Ideal and its Limits” e a “The Three Declarations of Human Rights: 1976, 1989, 1948”, ambedue segnati dalla preoccupazione di contrastare, in nome dei valori universali e del ripudio dell’uniformità, la tendenza di ambienti del sud del mondo a considerare i diritti umani come espressione di occidentrismo omologante e imperialistico. Da segnalare ancora l’attenzione che il Piano UNESCO di medio termine 1990-1995 porta al fatto che “l’accresciuta interdipendenza delle culture e delle economie...favorisce il sentimento di appartenenza a una cultura universale” e “lo sviluppo di società

¹⁰ Per una efficace ricostruzione del dibattito in materia, v. AA.VV, *Aspetti e problemi del Nuovo ordine economico internazionale*, Padova, Cedam, 1987.

¹¹ Questo Rapporto costituisce una sorta di canto del cigno dell’Unesco relativamente ad una materia che fu apertamente contrastata dagli Stati Uniti, i quali si opposero anche al progetto di Nuovo ordine mondiale dell’informazione e della comunicazione: motivi addotti per lasciare l’Unesco, insieme con il Regno Unito. Sempre in materia di diritti dei popoli, è il caso di ricordare che l’Unesco aveva in precedenza promosso una serie di Conferenze in varie regioni del mondo, con produzione di materiale estremamente interessante, anche per la ‘rappresentatività’ dei contributi forniti da intellettuali e politici appartenenti alle differenti culture. Al duplice fine di evitare occasioni che alimentassero l’alibi degli Usa per non rientrare all’Unesco e di rendere comunque organicamente fruibile il suddetto materiale, il Centro sui diritti dell’uomo e dei popoli dell’Università di Padova fu incaricato, in base a formale convenzione con l’Unesco, del compito di pubblicare quanto fino ad allora elaborato, compreso il Rapporto dell’ultima riunione del Comitato di esperti, nel volume a cura di G.B.Kutukdjian e A.Papisca, *Droits des Peuples, Rights of Peoples*, Padova, Cedam, 1991, pp.219.

pluriculturali rende più complessa, arricchendola, l'affermazione delle identità culturali”¹².

3. La sfida della diversità delle espressioni culturali nel mondo globalizzato.

Con l'obiettivo di combinare insieme le specifiche “lealtà” radicate nelle differenti culture con più ampi e universali obblighi discendenti dalla comune appartenenza alla “famiglia umana” ritorna la concezione di quel “civismo internazionale” che ebbe la sua articolazione pedagogica nella robusta, tuttora valida Raccomandazione UNESCO del 1974 “sull'educazione per la comprensione, la cooperazione e la pace internazionali e sull'educazione relativa ai diritti umani e alle libertà fondamentali”¹³. Si affaccia la tendenza a costruire un nuovo concetto di cittadinanza, basata su maggiore consapevolezza e responsabilità delle persone, “mediante lo sviluppo delle dimensioni civiche insieme con gli aspetti puramente politici”. Si sottolinea l'importanza dei diritti delle minoranze all'interno degli stati e a loro garanzia si propone il multiculturalismo quale alternativa all'assimilazione e all'integrazione. In consonanza con le Nazioni Unite che proclamano il 1995 quale Anno Internazionale della Tolleranza, all'UNESCO si parla di “active tolerance” e di “our creative diversity”. Nella Strategia di medio termine 1996-2001 l'attenzione ai conflitti che trovano “terreno fertile nelle società pluriethniche, pluriculturali o multiconfessionali” porta a insistere sulla necessità di mettere in opera “politiques publiques permettant de renforcer la cohésion sociale au sein des sociétés multi-ethniques ou multiculturelles”¹⁴. L'UNESCO insiste dunque nel ricercare risposte alla sfida dell'universale operando per via di collegamenti tra cultura e sviluppo, cultura e democrazia, cultura e pace, più di recente tra cultura e sicurezza.

Sulla via dell'unità nella diversità, l'espressione più recente dell'impegno dell'UNESCO è costituita dalla Convenzione internazionale “sulla protezione e la promozione della diversità delle espressioni culturali”, adottata il 20 ottobre 2005 e di imminente entrata in vigore a seguito del deposito degli strumenti di ratifica della Comunità Europea e di undici suoi paesi membri¹⁵.

Nel suo preambolo, la Convenzione richiama i motivi e i collegamenti ricorrenti nel cammino UNESCO sopra riassunto:

diversità, specificità, sviluppo, democrazia, minoranze, pace. Tra gli obiettivi indicati nell'articolo 1 figurano i seguenti: proteggere e promuovere la diversità delle espressioni culturali; creare le condizioni affinché le culture fioriscano e liberamente interagiscano a mutuo beneficio; incoraggiare il dialogo tra le culture per assicurare ampi ed equilibrati scambi culturali a favore del rispetto interculturale e di una cultura di pace; facilitare l'interculturalità per sviluppare l'interazione culturale nello spirito di creare ponti tra i popoli; riconoscere la natura distintiva delle attività, dei

¹² Pagina 83 del Piano.

¹³ Adottata dalla Conferenza Generale dell'UNESCO il 19 novembre 1974. V. testo (trad.it.) in “Pace, diritti dell'uomo, diritti dei popoli”, 2, 1988, pp.141-148.

¹⁴ Pagina 49.

¹⁵ Questo ha consentito di raggiungere e superare rapidamente la soglia minima delle trenta ratifiche richieste dalla Convenzione per la sua entrata in vigore).

beni e dei servizi culturali quali veicoli di identità, di valori e di senso. L'articolo 2 fissa i principi. Significativamente, il primo è quello del rispetto dei diritti umani e delle libertà fondamentali: "La diversità culturale può essere protetta e promossa *soltanto* se i diritti umani e le libertà fondamentali, come la libertà di espressione, di informazione e di comunicazione, così come la abilità degli individui di scegliere le espressioni culturali, sono garantiti. Nessuno può invocare le disposizioni di questa Convenzione al fine di intaccare i diritti umani e le libertà fondamentali quali proclamati dalla Dichiarazione Universale e garantiti dal diritto internazionale" (corsivo aggiunto)¹⁶. Seguono i principi di sovranità, di eguale dignità e rispetto di tutte le culture, di solidarietà e cooperazione internazionale, di complementarità degli aspetti economici e culturali dello sviluppo, di sviluppo sostenibile, di equo accesso, di apertura ed equilibrio. L'articolo 11 stabilisce che il ruolo della società civile è fondamentale e le Parti devono incoraggiarne la partecipazione attiva¹⁷.

L'attività dell'UNESCO nel campo del 'dialogo interculturale' e del 'dialogo interreligioso', cui è preposta la Divisione delle politiche culturali e del dialogo interculturale, consta oggi di un ricco ventaglio di iniziative. Si segnala, tra le altre, lo "Intercultural Routes Project", che si articola in Silk Roads, Faith Roads, Iron Roads, Slaves Routes. Significativi anche il Programma sulla mediazione culturale nei Balkani, il *data-base* comprendente oltre 700 'best practices in urban harmony' costruito sulla base di una rete di Città per la Pace, nonché il progetto 'culture in the neighbourhood'.

4. *L'impegno del Consiglio d'Europa.*

Tra gli obiettivi che il Consiglio d'Europa, casa comune europea dei diritti umani, persegue fin dalla sua entrata in funzione c'è quello di facilitare tra i cittadini dei suoi stati membri lo studio delle lingue, della storia e della civiltà degli altri insieme con lo studio della civiltà che è comune a tutti loro. La Convenzione culturale europea, adottata a Parigi il 19 dicembre 1954 ed entrata in vigore il 5 maggio 1955, è lo strumento giuridico inteso a sviluppare la conoscenza reciproca delle molteplici, differenti 'storie' che caratterizzano il continente europeo alla luce di un comune patrimonio di valori e di beni culturali: l'articolo 4 quattro parla espressamente del "common cultural heritage of Europe", in evidente assonanza con il regime UNESCO del "world heritage". L'attività del Consiglio diviene più specifica in materia di dialogo interculturale a partire dal 2002 con l'apposito Progetto sul dialogo interculturale e la prevenzione dei conflitti. Nel maggio del 2005 questo tema viene assunto tra quelli prioritari dal Terzo Vertice di Capi di Stato svoltosi a Varsavia, con l'obiettivo di costruire un'Europa più umana e inclusiva. Nell'ottobre dello stesso anno viene celebrato il 50° anniversario della Convenzione culturale europea e i

¹⁶ C'è qui il recepimento implicito della "clausola di condizionalità diritti umani" che ricorre nella prassi pattizia dell'UE coi paesi terzi: il mancato rispetto dei diritti umani produce la sospensione dell'applicazione dei trattati da parte dell'UE.

¹⁷ Un altro aspetto interessante è dato dalla accuratezza con cui l'articolo 4 definisce concetti e precisa principi: per esempio, per 'interculturalità' deve intendersi "l'esistenza e l'equa interazione di differenti culture nonché la possibilità di generare espressioni culturali condivise mediante il dialogo e il reciproco rispetto".

Ministri della cultura varano la “Strategia del Consiglio d’Europa per la promozione del dialogo interculturale”, la cosiddetta “Faro Strategy” dalla città del Portogallo in cui ebbe luogo la riunione, documento politico organico e dettagliato nella sua articolazione operativa. Alla fine del 2005 il Segretario Generale nomina un Coordinatore per il dialogo interculturale¹⁸. L’anno 2006 è segnato dall’impegno del Consiglio d’Europa di elaborare un “Libro Bianco” appunto sul dialogo interculturale e di appoggiare gli sforzi del Congresso dei poteri locali e regionali nel dar seguito a quanto emerso dalla Conferenza del novembre 2006 (Montchanin, Francia) su ‘Local Authorities and Religions, Strategies to Consolidate Inter-Religious Dialogue’.

Il Consiglio d’Europa si segnala anche per l’accresciuto impegno nel perseguire sinergismi nei suoi rapporti con l’UNESCO, la OSCE, l’Unione Europea e, più di recente, con l’iniziativa “Alliance of Civilisations”.

5. *La mobilitazione dell’Unione Europea e del mondo accademico.*

Il segnale forte dell’interesse dell’Unione Europea per la problematica del dialogo interculturale è quello lanciato nel marzo del 2002 con la Conferenza internazionale intitolata appunto “Intercultural Dialogue”¹⁹. Alla Conferenza hanno partecipato oltre trecento accademici ed esperti provenienti da ogni parte del mondo. Gli specifici temi affrontati sono stati: le immagini dell’Europa nel mondo, il dialogo interreligioso, la democrazia e i diritti umani, mondializzazione e solidarietà.

A partire da questa Conferenza, l’attenzione dell’UE *in re* si caratterizza per la centralità assegnata al paradigma dei diritti umani e alle sue implicazioni pratiche, per la collocazione della dinamica dialogo interreligioso dentro la dinamica del dialogo interculturale, per la scelta dell’approccio ‘*policy- and action-oriented*’. Si assume che i diritti umani internazionalmente riconosciuti dalla Dichiarazione Universale del 1948 e dalle successive Convenzioni giuridiche di portata mondiale e regionale forniscono un codice di simboli comunicativi, si propongono cioè come strumento “transculturale” che facilita il passaggio dalla fase, potenzialmente conflittuale, della “multiculturalità” a quella dialogica (e potenzialmente cooperativa) della “interculturalità”. Partendo da questo assunto, si argomenta che occorre finalizzare il dialogo non soltanto allo scambio reciproco di dati conoscitivi riguardanti le differenti storie, culture, identità. La reciproca conoscenza deve servire a individuare il “cosa fare insieme”, per condividere progetti, azioni e responsabilità nella città in cui si vive.

Quale primo seguito della Conferenza, il Presidente della Commissione Europea, Romano Prodi, mette al lavoro un Gruppo di Saggi con l’incarico di affrontare il

¹⁸ Nell’ambito della Direzione generale “Education, Culture and Heritage, Youth and Sport”.

¹⁹ La Conferenza è stata organizzata dalla Commissione Europea (Direzione generale educazione e cultura) con la collaborazione delle reti di professori della “Action Jean Monnet” e della “European Community Studies Association”, ECSA-World. Il programma della Conferenza così come il testo della Dichiarazione conclusiva sono stati elaborati da un Comitato Scientifico composto da sette professori di altrettante università europee. Gli Atti della Conferenza sono contenuti nel volume “*Intercultural Dialogue. Dialogue Interculture!*”, pubblicato dalla Commissione, Direzione generale educazione e cultura, Bruxelles, 2003.

tema: “Il dialogo tra i popoli e le culture nello spazio euro-mediterraneo”. Il relativo Rapporto viene pubblicato nel 2004²⁰.

Nel maggio del 2004 ha luogo a Bruxelles un'altra Conferenza dedicata a “Dialogo tra popoli e tra culture: attori in dialogo”, per iniziativa della Commissione Europea in stretta collaborazione con le già menzionate reti dei professori Jean Monnet e di ECSA-World. Il programma tematico risulta così articolato: le “reti” del Mediterraneo; il contributo delle donne e della società civile; cittadinanza e mutamento sociale in Europa; il ruolo dei media nel dialogo; dialogo euro-mediterraneo e le sfide internazionali. Anche in questa occasione sono centinaia i partecipanti provenienti da ogni parte del mondo, compresi rappresentanti delle formazioni organizzate transnazionali di società civile²¹.

Nell'approccio UE al dialogo interculturale si accentua il rilievo dato a variabili internazionali quali globalizzazione, immigrazione, conflitti, ‘nuovo’ ordine mondiale. Al tema dell'ordine mondiale (“*The European Union and emerging world order: Perceptions and strategies*”) viene infatti dedicata una terza Conferenza, organizzata sempre a Bruxelles dalla Commissione in stretta collaborazione con le reti “Jean Monnet” e ECSA-World (30 novembre-1 dicembre 2004)²².

Nell'ottobre del 2005 la Commissione Europea avanza la proposta di decisione congiunta Parlamento Europeo-Consiglio per l'indizione nel 2008 dell'Anno Europeo del Dialogo Interculturale. Nel documento si sottolinea che “il dialogo interculturale è intimamente legato alla fondamentale ambizione che sottende la costruzione dell'Europa, quella cioè di mettere insieme i popoli dell'Europa”. Si parla quindi della “vocazione” dell'Europa ad un dialogo che deve mobilitare “i cittadini europei e tutti coloro che vivono in Europa perché si impegnino a gestire la nostra diversità, arricchita dai mutamenti e dalle integrazioni indotte dalla globalizzazione”. Al momento in cui scrivo, sono in atto numerose iniziative intese a preparare, soprattutto sul terreno dell'informazione e dell'educazione, lo svolgimento dell'Anno Europeo. Tra quelle messe in atto nel 2006 nel mondo accademico, si segnala il Progetto europeo di ricerca sul tema “Il dialogo interculturale per lo sviluppo di una nuova (plurale, democratica) cittadinanza”, col coinvolgimento di numerose università europee e di altri continenti²³.

²⁰ Commission Européenne (Groupe des Conseillers Politiques), *Le dialogue entre les peuples et les culture dans l'espace euro-méditerranéen. Rapport du groupe des Sages créé à l'initiative du président de la Commission européenne*, Bruxelles, 2004.

²¹ Gli Atti della Conferenza sono contenuti nel volume a cura della European Commission (Direzione generale educazione e cultura), *Dialogue between peoples and cultures: actors in the dialogue. Dialogue des peuples et des cultures: les acteurs du dialogue*, Brussels, 2005.

²² L'organizzazione di questa Conferenza è stata fortemente voluta, e orientata ancor più sostanzialmente (se possibile) delle precedenti, dalla rete mondiale dei professori Jean Monnet e ECSA-World. Tra i relatori nella seduta inaugurale: Boutros-Boutros Ghali e Federico Mayor Saragoza. I relativi Atti non sono (ancora) stati pubblicati, ma sono consultabili nel sito <http://ec.europa.eu/education/programmes/ajm/organisation/ecsa-world/index-en.html>.

²³ Il lavoro di ricerca, coordinato dal Centro diritti umani dell'Università di Padova, è iniziato nel marzo 2006 a Padova con una Conferenza internazionale sul tema “Intercultural Dialogue and Human Rights: Inclusive Cities in Inclusive Europe” e si è concluso nel marzo 2007, sempre a Padova, con una Conferenza sul tema “Intercultural Dialogue for the Development of a New (Plural, Democratic) Citizenship” nel corso della quale è stato anche presentato il volume, contenente i contributi dei vari partecipanti: L.Bekemans, M.Karasinska-Fendler, M.Mascia, A.Papiscia, C.A.Stephanou, P.G.Xuereb (eds), *Intercultural Dialogue and Citizenship*.

6. La sfida del ‘telos’ al dialogo interculturale.

L'impegno che stanno dimostrando le grandi Organizzazioni internazionali sollecita il mondo della cultura, in particolare di quella accademica, a superare i tradizionali confini ‘disciplinari’ in materia di multiculturalità e interculturalità, segnati dalla antropologia, dalla storia, dalla filosofia, dalla psicologia, più di recente dalla sociologia²⁴. Di fronte alla necessità delle istituzioni di decidere e mettere in atto ‘politiche’ in considerazione del fatto che “tensions across cultures have spread beyond the political level into the hearts and minds of populations”,²⁵ la sollecitazione sta oggi investendo anche gli ambiti disciplinari del diritto e della politologia.

E’ appena il caso di sottolineare che il tradizionale modo di affrontare il tema risente spesso di condizionamenti tautologici: il dialogo è un valore in sé, dunque il dialogo per il dialogo. L’oggetto del dialogo è costituito da pacchetti di dati cognitivi riguardanti la cultura e l’identità di chi è ‘altro’ rispetto ad ‘altri’. Il fine è la trasmissione di conoscenze reciproche. Questo approccio è oggi ritenuto insufficiente, poiché l’esito potrebbe tradursi in una articolata comparazione di storie e identità senza tuttavia andare al di là dello “stare ciascuno sulle sue”, quindi non essere direttamente funzionale al superamento di quegli stereotipi e miti che alimentano la potenziale conflittualità tra diversi. In esso manca il riferimento a ciò che è, e deve, essere condiviso a monte e a valle: cioè, un comune paradigma valoriale e un comune progetto d’azione.

Si ritiene dunque indispensabile che, oggetto di conoscenza per così dire preliminare, sia un paradigma di valori che, per il fatto di essere formalmente assunti come ‘universali’ dal ‘nuovo’ diritto internazionale che ha le sue radici nella Carta delle Nazioni Unite e nella Dichiarazione universale dei diritti umani, sono, quanto meno in via di principio, meno arbitrari di altri.

Il codice internazionale dei diritti umani diventa quindi essenziale nella sua funzione di facilitatore *transculturale* per il passaggio dalla fase, potenzialmente conflittuale, della *multiculturalità* a quella dialogica e cooperativa della *interculturalità*.

Per il corretto ed efficace uso di questo paradigma nei processi interattivi fra culture differenti è opportuno riferirsi alla definizione dei diritti umani quali bisogni della persona che, per il fatto di essere ‘vitali’, il legislatore – oggi, anche quello internazionale – ‘riconosce’ (‘chiama’) “diritti e libertà fondamentali” al fine di imporre a se stesso e a tutti l’obbligo di ‘soddisfarli’ (‘tutelarli’, ‘proteggerli’). Richiamando l’approccio assio-pratico che ha guidato gli estensori della Dichiarazione Universale, siamo in presenza di “verità pratiche”, il cui significato è di universale comprensione: il diritto alla vita è il bisogno di vivere, il diritto al

Translating Values into Actions. A Common Project for Europeans and Their Partners, Venezia, Marsilio, 2007, pp.665.

²⁴ La letteratura in materia è sconfinata. Per riferimenti aggiornati v. L.Bekemans et Alii (eds), op. cit. alla nota 18.

²⁵ V. Rapporto “*Alliance of Civilizations*”, cit., p.25.

lavoro è il bisogno di lavorare, il diritto alla salute è il bisogno di benessere fisico e psichico, ecc. Dalla percezione del diritto fondamentale quale verità pratica si può più agevolmente pervenire alla sua accettazione quale valore di condivisione universale. Assumendo quindi come fondativo il principio della eguale dignità di tutti i membri della famiglia umana, il dialogo interculturale segnato dai diritti umani e dalla tensione del *telos*, del “cosa-fare-insieme-dove”, mette in discussione il tradizionale concetto di cittadinanza, nel senso di renderla plurale e di estenderne lo spazio di esercizio.

Il tradizionale concetto di cittadinanza, con relativa prassi, è strettamente legato alla forma dello stato-nazione-sovrano e si informa alla logica dell'esclusione: *ad alios excludendos*. Anche quando si perviene ai primi strumenti giuridici nazionali riguardanti i diritti umani permane questa logica: i diritti umani come un privilegio o un lusso per coloro che sono appartenenti a quel determinato stato ‘illuminato’. Significativa al riguardo la titolazione della paradigmatica Dichiarazione francese del 1789: “*Déclaration des droits de l’homme et du citoyen*”(corsivo aggiunto). La distinzione tra ‘uomo’ (o essere umano) e ‘cittadino’ viene superata con il riconoscimento giuridico internazionale dei diritti e delle libertà fondamentali: questi sono esplicitamente assunti come “inerenti” all’essere umano o alla persona umana, a prescindere dalla cittadinanza anagrafica²⁶. Nel vigente diritto internazionale, il riferimento è a “diritti umani” *tout court*, a *droits de la personne*, a *rights of the human being*. La logica del ‘nuovo’ diritto internazionale è, coerentemente con l’assunto della “inerenza” dei diritti fondamentali all’essere umano in quanto tale, cioè a prescindere da connotazioni anagrafiche, quella dell’inclusione: *ad omnes includendos*.

7. *Plenitudo iuris, plenitudo civitatis*.

Quando un ordinamento giunge al riconoscimento giuridico dei diritti umani, ponendoli a proprio fondamento, esso entra nella fase avanzata della sua umanizzazione, che possiamo definire della *plenitudo iuris*. A questa pienezza umanocentrica non può non corrispondere, quanto meno in via di principio, la pienezza della cittadinanza, *plenitudo civitatis*, che significa eguali diritti di cittadinanza per tutte le ‘persone umane’ che vivono in una determinata comunità politica, a prescindere da sesso, razza, nazionalità, religione, ecc..

C’è una cittadinanza che è comune a tutti i soggetti originari dei diritti fondamentali, una cittadinanza universale o mondiale che è data dallo statuto di persona giuridicamente riconosciuto dal diritto internazionale dei diritti umani. Quando nei documenti delle organizzazioni internazionali e di altre istituzioni si evoca la centralità della persona²⁷ (il riferimento è appunto a questo “statuto di persona” nell’ordinamento internazionale. La Dichiarazione delle Nazioni Unite “sul diritto e

²⁶ L’articolo 1 della Dichiarazione universale del 1948 proclama infatti: “Tutti gli esseri umani nascono liberi ed eguali in dignità e diritti. Essi sono dotati di ragione e di coscienza e devono agire gli uni verso gli altri in spirito di fratellanza”.

²⁷ V. per esempio la Dichiarazione delle Nazioni Unite sul diritto allo sviluppo, 1986.

la responsabilità degli individui, dei gruppi e degli organi della società di proteggere e promuovere i diritti umani e le libertà fondamentali universalmente riconosciuti”²⁸ è esplicita al riguardo: l’articolo 1 proclama che “tutti hanno il diritto, individualmente e in associazione con altri, di promuovere e lottare per la protezione e la realizzazione dei diritti umani e delle libertà fondamentali a livello nazionale e internazionale”. C’è qui la legittimazione delle singole persone e delle loro associazioni ad esercitare diritti di cittadinanza attiva, dentro e fuori dello spazio segnato dalle giurisdizioni domestiche degli stati, cioè nello spazio ‘costituzionale’ mondiale che è proprio del diritto internazionale dei diritti umani. La sola condizione di legittimità, ribadita più volte nella Dichiarazione, è che l’esercizio dei diritti di cittadinanza, nello spazio dilatato che è loro proprio, avvenga “pacificamente” (*peacefully*). E’ il caso di sottolineare che la tradizionale cittadinanza ‘nazionale’ è formalmente una cittadinanza octroyée dallo stato: pur in presenza dello *ius soli* o dello *ius sanguinis*, occorre sempre una registrazione anagrafica. Con l’avvento del diritto universale sopravviene lo *ius humanitatis* e la cittadinanza diviene plurale. Oggi la si può concettualizzare, a fini non soltanto pedagogici, con la metafora dell’albero. Il tronco rappresenta lo statuto giuridico di “persona”, le radici sono i diritti umani, tronco e radici configurano lo statuto giuridico di persona internazionalmente riconosciuto, i rami sono le cittadinanze anagrafiche: nazionali, dell’Unione Europea (per chi è cittadino di un suo stato membro), municipali e affini. Allo stato attuale, la fisiologia dell’albero non è corretta. I rami non sono innestati nel tronco: le cittadinanze anagrafiche, storicamente e de iure condito, precedono l’avvento della cittadinanza universale. La grande sfida è a comporre la fisiologia dell’albero, nel senso di armonizzare le cittadinanze anagrafiche con la logica inclusiva della cittadinanza universale.

E’, questa, la sfida reale del dialogo interculturale che non riguarda soltanto i vertici elitari degli intellettuali e dei governanti, ma investe la quotidianità delle persone là dove queste vivono. L’obiettivo del dialogo interculturale è quello di assicurare a tutti l’esercizio dei diritti di cittadinanza, quindi la costruzione della città inclusiva. Dunque, eguali opportunità per tutti di partecipare a questa intrapresa. La riflessione in materia si fa sempre più puntuale, alla ricerca di indicatori di ‘inclusione’²⁹ utilizzando anche l’evidenza empirica fornita da esperienze pilota, esemplarmente in Canada e in Austria: diritti umani e dialogo interculturale nella città, nella strada, *in the street, en la calle*. Il tema dell’inclusione comporta innanzitutto la ri-considerazione delle ‘visioni’ finora portate avanti in sede di organizzazioni internazionali. Innanzitutto, la messa in rilievo dell’infertilità dell’approccio che mira a mettere insieme multiculturalità e integrazione. L’approccio è poco produttivo perché non prende in debita considerazione i passaggi intermedi della interculturalità, della transculturalità e della inclusione. Quest’ultima, infatti, non significa integrazione, cioè assunzione dei caratteri della cultura dominante in quel

²⁸ Adottata dall’Assemblea Generale delle NU l’8 marzo....

²⁹ Indicatori e segnalazione di best practices sono in K.Starl, *Do We (Again) Make the Bill Without the People? Human Security for the Inclusive City and the Political Dimension of Intercultural Dialogue*, in L.Bekemans et Alii (eds), *op.cit.*, p.545 ss.

determinato contesto sociale e politico. E' invece inclusiva quella comunità che offre a tutti coloro che vi risiedono di beneficiare delle stesse opportunità di partecipazione politica per l'esercizio degli eguali diritti fondamentali.

Le ricerche in corso, nell'ottica dei diritti umani, prendono in considerazione, naturalmente, anche la complessa problematica riguardante identità, senso di appartenenza, identificazione con determinati simboli. La interdisciplinarietà si impone come via obbligata. In questo contesto, l'identità è considerata, anch'essa, come una categoria plurima, fatta dell'identità ontica dell'essere umano, immutabile, e di altre identità per così dire di acquisizione, come tali variabili. Tra queste ultime, si va delineando un tipo di identità che si sviluppa, nella comunità delle differenze e della *governance* distribuita su più livelli, mediante il dialogo interculturale finalizzato all'inclusione. Si parla al riguardo di una "*transcend civic identity*", come acquisizione ed esercizio della consapevolezza di un superiore grado di identificazione civile e politica, una identità autenticamente laica perché universalista, transculturale, trans- e meta-territoriale. E' la *plenitudo iuris* interiorizzata dalle singole persone, aperta alla condivisione delle responsabilità nella città inclusiva. E' di tutta evidenza il ruolo determinante dell'informazione e dell'educazione. Si ipotizza che la tensione verso la nuova cittadinanza plurale, insieme coi processi di inclusione democratica, possa rivitalizzare la sfera pubblica³⁰ nella prospettiva di una efficace *multi-level* e *supra-national governance*. Questa architettura politico-istituzionale è perfettamente congrua con la necessità di garantire i diritti di cittadinanza universale nello spazio dilatato che è loro proprio. Ed è appunto la fenomenologia della cittadinanza "al plurale", del dialogo e dell'inclusione che obbliga le istituzioni a ridefinirsi nell'ottica del *telos* e, quindi, ad aprirsi e sviluppare canali multipli di democratica rappresentanza e partecipazione.

8. *Ius humanitatis, parametro di cittadinanza plurale.*

L'Unione Europea è sulla via della cittadinanza plurale e della *transcend civic identity*, formalmente a partire dal momento in cui ha istituito la 'cittadinanza dell'Unione Europea'. Secondo quanto espressamente disposto dal Trattato istitutivo della Comunità Europea (versione consolidata), Parte Seconda (Cittadinanza dell'Unione, articoli 17 a22) e dal (progetto di) "Trattato Costituzionale", Parte Prima, Titolo II (Diritti fondamentali e Cittadinanza dell'Unione, articoli 1 a 10), essere cittadini di uno stato membro è pre-requisito essenziale per essere cittadini dell'UE. Dunque, la 'nazionalità' anagrafica prevale sulla 'universalità' dello statuto di persona umana. Con la Carta dei diritti fondamentali dell'Unione Europea, proclamata a Nizza nel 2000, emerge clamorosamente la discriminazione che l'ordinamento europeo opera tra 'cittadino' e 'persona', gratificando il primo di un pacchetto di privilegi. Scorporando i "diritti di cittadinanza UE" dal naturale contesto dei diritti fondamentali della persona si propone a livello europeo una logica

³⁰ In questa direzione, forte ispirazione viene da H.Arendt, *Men in the Dark Times*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1968; Idem, *Between Past and Future*, New York, Viking Press, 1968.

che è palesemente *ad alios excludendos* e che allo stesso tempo contraddice il principio di interdipendenza e indissociabilità di tutti i diritti umani.

La sfida dell'inclusione, anche per l'Unione Europea, passa attraverso il dialogo interculturale finalizzato all'eguale godimento dei diritti di cittadinanza per tutti coloro che regolarmente vivono nello 'spazio europeo' a prescindere dalla cittadinanza anagrafica di ascrizione.

Certamente, con la "cittadinanza dell'UE", per quanto discriminatoria, l'Unione contribuisce a pluralizzare l'istituto della cittadinanza. Si tratta, per l'Unione così come per i suoi stati membri, di correttamente innestare i rispettivi rami nel tronco dell'albero della cittadinanza universale. In questa prospettiva, l'Unione è sollecitata a "trascendere" i contenuti negativi della identità storica dello 'Occidente', cioè del potere egemonico, della "conquista", del colonialismo, delle guerre mondiali, del nazismo, dei Gulag, e a ri-definire se stessa sulla base dei contenuti positivi di quella identità, cioè dell'umanesimo, della "scoperta" dei diritti e delle libertà fondamentali della persona, della fioritura delle libere formazioni di società civile, della seminazione di "universali" artistici e scientifici.

Antonio Papisca

Direttore del Centro Interdipartimentale sui Diritti della Persona e dei Popoli - Università di Padova

L'ospitalità che cambia il mondo

Questa mia comunicazione, che ho pensato di intitolare “*L'ospitalità che cambia il mondo*”, non farà riferimenti espliciti a Roberto Ruffino e a “*Intercultura*”.

In realtà ne parla e vuole essere una dedica convinta a Roberto e a quegli “*Incontri che cambiano il mondo*” che oggi, con lui, celebriamo.

Parliamo di “viaggi”. Ce ne sono di tanti tipi.

Proprio 70 anni fa, nel 1938, Martin Buber intraprendeva un viaggio. Non certo di sua volontà, costretto com'era – ebreo - a fuggire dal Nazismo. E, nella precarietà di quella situazione scriveva: *Viviamo un'epoca “senza casa”, siamo perduti “in aperta campagna” e non possediamo neppure quattro picchetti per innalzare una tenda.*

Era, evidentemente, una metafora: la dimora di cui denunciava la mancanza non era certo una casa fatta di muri e stanze, non alludeva neppure a quella suggestiva dimora che, come una tenda, può essere messa in uno zaino come equipaggiamento essenziale nelle escursioni giovanili. Buber si riferiva ad una dimora più intima, più essenziale e urgente: a quella dimora esistenziale, ontologica, che per lui è l'io-Tu, l'incontro autentico, il dialogo che chiama ciascuno ad uscire dalla nicchia dell'autocentrato, dove la parola è monologo, pensiero unico, o dall'anonima indifferenza di una collettività omogeneizzante, dove la parola è “chiacchiera”, cacofonia, è vuota, è morta. La “dimora”, insomma, è il dialogo, l'incontro che permette di oltrepassare il regno della cosalità, dell'Esso (dove l'altro è un “qualcosa”) per approdare veramente al Tu (al Tu soggetto, al tu che è “qualcuno” perché partecipe-protagonista di una reciprocità Io-Tu).

Ritengo attuale, forse più che nei suoi anni, la denuncia di Buber.

Oggi le escursioni dell'io – in crociera o in gommone, nelle strade luccicanti delle nostre città o nelle periferie degradate che proliferano a tutte le latitudini - alla fine attenuano quasi sempre, o fanno naufragare, le nostre presunzioni, e ci riportano all'orfanezza di fondo dell'essere – nonostante tutto – “senza casa”. Mi torna in mente una pagina di Buchner, nel suo *Woyzeck*, in cui si parla di un bambino che viaggia in un mondo inospitale:

“C'era una volta un povero bambino e non aveva papà e non aveva mamma, erano morti tutti, e non c'era più nessuno al mondo. Tutti morti, allora lui è partito e ha cercato giorno e notte. E siccome sulla terra non c'era più nessuno, ha voluto andare in cielo: c'era la luna che lo guardava così buona; e quando finalmente era arrivato alla luna, quella era un pezzo di legno marcio. E allora è andato dal sole e quando era arrivato al sole, quello era un girasole appassito. E quando arrivò alle stelle, erano dei moschini d'oro [...]. E lui voleva tornare sulla terra, anche la terra era una

pentola capovolta. E lui era solo solo. E allora si è seduto e si è messo a piangere, ed è ancora là seduto, solo solo".³¹

Anche oggi, spesso, abbiamo tutto : sole, luna, cielo dorati.... Ma, illusi, rischiamo di essere viaggiatori orfani, “*senza papà e senza mamma*”.... di ritrovarci nella solitudine di chi – senza casa - non è incluso in relazioni significative.

A volte, come denuncia Bauman, ci rintaniamo nel chiuso delle nostre paure, e – spinti dalla crescente *Building Paranoia*³² (Paranoia del costruire muri) - innalziamo attorno alle nostre case, attorno ai nostri quartieri o alla nostra “civiltà” una serie infinita di recinzioni, di separatori sociali, di strumenti di interdizione che – elementi portanti di una cultura dell’apartheid - impediscono all’altro di valicare i nostri confini e di avvicinarsi alle nostre abitazioni. Questi bunker dell’io, queste nicchie culturali iperprotette da sofisticati sistemi d’allarme, non sono certo la “dimora” intesa da Martin Buber. In esse, l’essere umano (individuale e collettivo) spesso tradisce se stesso, contraddice il compito di migliorare, di diventare più grande, di “oltrepassarsi” veramente, andando oltre i confini ristretti per avvicinarsi ad altri fini.

Nietzsche denunciava questi incapsulamenti antropologici che rimpiccioliscono l’essere umano:

*“Egli (Zarathustra) voleva venire a sapere che cosa fosse avvenuto nel frattempo dell’uomo: se fosse diventato più grande o più piccolo. E una volta, al vedere una fila di case nuove, disse pieno di meraviglia: Che mai significano queste case? In verità, non fu certamente un’anima grande a erigerle a sua immagine e somiglianza! Un bimbo scemo le ha tirate fuori da scatole dei suoi balocchi? Magari un altro bimbo le rimettesse dentro la sua scatola! E queste camere e stanzette: possono uomini entrarne ed uscirne? ... E Zarathustra si fermò meditabondo. E infine disse, turbato: ' Tutto è diventato più piccolo!'"*³³.

...Tutto è diventato più piccolo! Non si può dire che questa amara denuncia di Nietzsche non sia di attualità: esiste oggi più che mai il pericolo di ridurre, di contrarre l’essere umano, di annientarlo (renderlo “niente”). Spesso chiudiamo il nostro cielo; i nostri desideri sono “*terra terra*”, ma tradiamo così l’autentico significato di “desiderio” che – *de-sidera*, “*dalle stelle*”, – allude a qualcosa che proviene proprio dalle stelle, dall’alto e da lontano, e dall’alto e da lontano ci provoca. Che cosa, o, meglio, chi può venire da lontano e provocarci?

Ho letto tempo fa questo apologo orientale:

³¹G. BÜCHNER, *Woyzeck*, in ID., *Teatro*, Adelphi, Milano 1978, pp. 155-156.

³² S. FLUSTY, *Building Paranoia*, in N. ELIN (a cura di), *Architecture of Fear*, Architectural Press, Princeton, New York 1997, pp. 48-52; cfr. Z. BAUMAN, *Dentro la globalizzazione...*, cit., p. 24.

³³ F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, III (riportato in E. DUCCHI, *Approdi dell’umano. Il dialogare minore*, Anicia, Roma 1992, p.10)

Un saggio, guardando da lontano, grida:

“Vedo una belva avvicinarsi!!”

Poco dopo, osservando la medesima figura, esclama:

“Vedo un uomo venirmi incontro!”

Infine, quando l’altro gli è ormai accanto, afferma:

“C’è un fratello con me alla mia mensa!”

C’è la provocazione di uno che de-sidera, che viene da lontano....

E c’è una casa, prima chiusa dalle barricate della paura e del pregiudizio, che diventa *“dimora autentica”* nel senso di Buber. Ma che viaggio, quanta strada – quanto cammino teorico-pratico – per passare dall’ostilità all’ospitalità!

Ostilità/ospitalità: ecco la dialettica esistenziale cruciale, la questione di fondo che ci interpella e richiede una soluzione coerente.

Il riconoscimento

Sappiamo che sono molti i testi della letteratura universale che alludono all’importanza dell’ospitalità, del patto che essa stabilisce, più forte della guerra, più forte del tempo che passa, più forte di qualsiasi tornaconto economico.

Già Platone, nel *Sofista* – citando Omero – assegna allo straniero-ospite la dignità di un dio: *“Ma non è che tu, Teodoro, ci porti, senza rendertene conto, non uno straniero, ma un qualche dio, come dice Omero...in particolare il dio dell’ospitalità? ...anche costui, che ti accompagna, potrebbe essere uno degli esseri superiori, che viene per osservare e per confutare noi che siamo uomini dappoco...”*³⁴

Come non ricordare, facendo un salto direttamente negli insegnamenti cristiani, l’ammonimento di San Paolo: *“Non dimenticate l’ospitalità: alcuni, praticandola, hanno accolto degli angeli senza saperlo”?* (Ebrei, 13,2).

Importante, allora, è proprio la capacità di *“riconoscimento”*, di cogliere la grandezza di quel tu che, aldilà delle molteplicità delle apparenze e delle appartenenze, è sempre portatore di una dignità infinita.

“Dov’è tuo fratello?”. Ecco la questione prima, la domanda biblica esistenziale, iniziale e radicale, che Dio rivolge all’uomo. *“Chi è l’Altro per te?”*, *“Chi sei tu per l’Altro?”*. Esistono evidentemente diversi tipi di risposta. Il primo errore interpersonale e sociale, sta proprio nella *“negazione”* e nella *“fuga”*, nell’abdicare al proprio compito: *“Sono forse io il custode di mio fratello?”* Naturalmente questa, di Caino, non è una vera domanda: è una risposta chiara: *“L’altro non mi riguarda”*, *“Io*

³⁴ PLATONE, *Sofista*, 216 A - 217 A; trad it. a cura di C. Mazzarelli, in *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000, p. 264 .

non me ne curo". In altro modo: "L'altro è avversario per me", "l'altro è il nemico", "ho il diritto di difendermi e di ucciderlo", "ho il diritto di disinteressarmi di lui".

Ma fuggire da questo appello etico - "Dov'è tuo fratello?" -, fuggire dall'altro, è allontanarsi da se stessi.

*"Che lo ammetta o no – scrive Bauman – io sono il custode di mio fratello in quanto il benessere di mio fratello dipende da quello che faccio o mi astengo dal fare (...). Nel momento in cui metto in dubbio quella dipendenza (...) abduco alla mia responsabilità e non sono più un soggetto morale"*³⁵. Ciò che mi qualifica eticamente, perché rispetta l'imperativo di essere fratello del fratello – un sì detto a lui -, è la disponibilità ad ospitarlo senza riserve, senza fughe, senza nascondimenti, senza alibi, quando si presenta alla nostra porta e ci dice "Eccomi!".

Emmanuel Lévinas allude splendidamente a tale disponibilità quando afferma che "L'omicidio dell'altro uomo è l'impossibilità per lui di dire ... 'eccomi' "³⁶. L'Altro ha il diritto di dire "sono io" ... "eccomi!".

La totalitarierà e la radicalità della decisione etica vengono ricordate, nel suo densissimo *Sull'ospitalità*, da Jacques Derrida, discepolo di Lévinas, il quale sostiene che di fronte all' "eccomi" dell'ospite che compare e traumatizza", l'uomo è chiamato a un'ospitalità assoluta, perché è l'altro assoluto – senza nome o cognome, prima e aldilà di qualsivoglia determinazione contingente – a dire *sono io*. E *sono io* è un'affermazione ma anche una domanda, una presentazione di sé ma anche un invito.

*"L'ospitalità assoluta – spiega Derrida - esige che io apra la mia dimora e che la offra non soltanto allo straniero (provvisto di un cognome, di uno statuto sociale di straniero eccetera), ma all'altro assoluto, sconosciuto, anonimo, e che gli dia luogo, che lo lasci venire, che lo lasci arrivare e aver luogo nel luogo che gli offro, senza chiedergli né reciprocità (l'entrata in un patto) e neppure il suo nome"*³⁷.

Stupisce la forza di questa proposta, che si impone realmente come comando. E fa pensare quel *dar luogo* all'altro, che non allude tanto alla concessione di uno spazio fisico (potrebbe essere – come denuncia Paulo Freire – l'esercizio paternalistico di una "falsa generosità" da parte di chi voglia ostentare la propria superiorità): allude piuttosto a quel *dar luogo* – realmente dialogico - che significa *far accadere, far vivere, generare, concepire, educare...*

³⁵ *Ibid.*, p. 96

³⁶ Riportato in A. DUFOURMANTELLE, *Invito...*, cit., p. 23.

³⁷ J. DERRIDA, *Sull'ospitalità...*, cit., pp. 52-53.

All'Altro viene attribuita una grandezza senza misura: l'altro è "*altro assoluto*". "*In alcuni paesi – ricorda Derrida – lo straniero che viene accolto diventa dio per un giorno*"³⁸.

...Ecco il riconoscimento che apre le porte all'ospitalità: ospitalità che implica un viaggio dinamico, un "andirivieni" nella duplice direzione dell' "invitare l'altro a casa propria" e dell' "andare a trovare l'altro a casa sua".

L'invito

Il viaggio dell'ospitalità prevede, infatti, l'*arte di invitare* l'altro. Un invito suppone sia il possesso di qualcosa da offrire, da condividere, sia – allo stesso tempo - un *desiderio*: si invita *chiedendo*, riconoscendo perciò l'importanza del Tu (il Tu, dice Buber, "*non è mai qualcosa*") e manifestandoci poveri e bisognosi di fronte a lui. La consapevolezza della propria *povertà*, che equivale a *umiltà*, è condizione di partenza per stabilire un incontro autentico, il quale non si regge sulla prepotenza dei mezzi o dei contenuti, ma proprio sulla povertà di chi sa condividere.

L'umiltà del viaggiatore in ricerca, più che il patrimonio di un ricco possidente che apra i suoi scrigni e porga le sue ricchezze, è presupposto del vero incontro. Ospitalità, paradossalmente, non è tanto elargire la propria casa; è, piuttosto, condividere le proprie povertà e farle diventare tetto comune. Jacques Derrida, come sempre incisivo, propone al riguardo una domanda e una risposta:
*"Per offrire ospitalità bisogna partire dalla sicura esistenza di una dimora, oppure soltanto partendo dalla mancanza di legami del senzatetto, del senza casa può aprirsi l'autenticità dell'ospitalità? Forse solo chi sopporta l'esperienza della mancanza di casa può offrire ospitalità"*³⁹

È chiaro che tutto questo presuppone l'*accettazione incondizionata* del Tu. "Accettare", dal latino "*accipere*" significa "prendere con sé", "farsi carico di", "contenere", "abbracciare"; l'etimologia lo accosta a "concepire", che significa "dar vita a" (es.: concepire un'opera d'arte), ma anche "capire", "comprendere". Nell'atto di accettare, insomma, si apre lo spazio per il comprendere e per il concepire-generare. Il verbo latino "*acceptare*", cui pure si può far risalire il nostro "accettare", è frequentativo di "*accipere*" e significa accogliere *sempre, continuativamente, regolarmente, in ogni caso*: quindi, accettare incondizionatamente, accettare *ciascuno e tutti*, senza operare preventive *stigmatizzazioni, selezioni, emarginazioni* in base a simpatie, classi sociali, età, sesso, cultura, etnia, colore della pelle, religione.

³⁸ *Ibid.*, p. 36.

³⁹ *Ibid.*, pp. 18-19

Educare è indubbiamente invitare e ospitare: compito degli educatori è quello di essere essi stessi, in primo luogo, *invito-ospitalità*, attraverso una *comunicazione accettante* e l'allestimento di un *contesto ospitante*, capace di valorizzare le risorse di ciascuno.

Andare a trovare l'altro

Possiamo *invitare* – chiamare il Tu alla nostra dimora -, possiamo anche *farci invitare* da lui. Possiamo dire che, quasi paradossalmente, presupposto dell' "arte di invitare" è l'arte di "andare a trovare l'altro", di "decentrarci" verso di lui. C'è, in questo dinamico gioco dell'ospitalità, un trama di motivi solo apparentemente opposti: l'invitare l'altro da noi e l'invitare noi dall'altro. Non per nulla la parola "*ospite*" assume stranamente il duplice significato di "colui che dà ospitalità" e di "colui che viene ospitato". Non si tratta di un'anomalia, di una discutibile ambiguità semantica: è il riconoscimento dell'appartenenza dell'ospitalità alla dialogicità. Come nel principio dialogico l'Io diventa il Tu del tu, così nel *principio di ospitalità* si realizza quella che Buber definisce "*reciproca inclusione*" e "*reciproca esperienza dell'altra parte*"⁴⁰. Si avvera quanto dice Derrida:

*"L'ospite, l'ostaggio invitato (guest), diviene colui che invita chi lo invita, il padrone dell'ospite (host). L'ospite diviene l'ospite dell'ospite".*⁴¹

L'itinerario che conduce all'altro, che conduce "a casa sua", è l'*empatia*: la capacità di mettersi nei suoi panni (pensieri, bisogni, desideri, mentalità, esperienze, storia...) pur restando se stessi, mantenendo perciò la necessaria *distanza interpersonale*, perché l'Io-Tu *non è fusione né identificazione*: è, come sostiene Buber, guardarci e parlarci *da sponde opposte*, sapendo tuttavia *passare all'altra sponda, metterci dall'altra parte*. Proprio questo metterci dall'altra parte, guardare da una prospettiva diversa (da una *metaprospettiva*), può consentirci di approdare ad una nuova e arricchita identità, ad una *metaidentità*: il vedere "l'altro che io sono per l'altro", "il Tu che Io sono per il Tu", può rendermi disponibile a comprendermi in modo nuovo e a farmi cambiare ("*Io mi costruisco nel Tu*"). Questo è un altro corollario della legge dell'ospitalità, ed è quasi emozionante renderci conto che riusciamo ad abitarci, ad essere cittadini di noi stessi, proprio perché – facendoci ospitare dall'ospite – andiamo ad abitare da lui.

*"Il padrone è in casa propria – afferma Derrida -, tuttavia giunge a entrare in casa propria grazie all'ospite – che viene da fuori"*⁴².

Chi è, allora, il vero padrone di casa?

⁴⁰ Cfr. G. MILAN, *Educare all'incontro...*, cit., p. 146.

⁴¹ J. DERRIDA, *Sull'ospitalità...*, cit. p. 113.

⁴² *Ibid.*, p.114.

Derrida si rifà pure lui ad un aneddoto e racconta di un “*padrone di casa*” che – superati gli iniziali sentimenti di ostilità verso uno straniero (simile a quella del saggio dell’apologo: “vedo una belva!”) – comprende che la felicità è un immenso tesoro racchiuso proprio nell’incontro, nell’ospitalità: questo “padrone di casa”, per placare l’impazienza dell’incontro con l’altro – regalandogli la propria gioia - ma anche per superare lo shock di incontenibile felicità per il suo arrivo, implora, supplica lo straniero a correre più in fretta possibile e ad entrare *presto* nella sua casa.

*“Non avendo il padrone di casa altra più pressante preoccupazione di quella di far raggiare la propria gioia su chiunque, la sera, venisse a mangiare alla sua tavola e riposarsi sotto il suo tetto dalle fatiche del cammino, aspetta con ansia sulla soglia di casa lo straniero che vedrà spuntare all’orizzonte come un liberatore. E vedendolo lontanissimo arrivare, il padrone si affretterà a gridargli: “Presto, entra, perché ho paura della mia felicità”.*⁴³

È proprio in questo modo – ospitalità senza frontiere – che si costituiscono certi incontri: “*incontri che cambiano il mondo*”. Ne possono essere protagonisti privilegiati anche gli studenti universitari, se viene consentita loro l’esperienza di una formazione che sia realmente “*Senza Frontiere*”.

Giuseppe Milan

Docente di Pedagogia interculturale Facoltà di
Scienze della Formazione Università di Padova)

⁴³ J. DERRIDA, *Sull’ospitalità...*, cit., p. 116-117