

Il dialogo interculturale alla luce del Libro bianco del Consiglio d'Europa "vivere insieme in pari dignità": aspetti giuridici

PAOLO STEFANÌ

I

È ormai dato acquisito che la struttura della convivenza all'interno delle attuali società europee e occidentali in senso lato sia caratterizzata da una sempre più crescente diversità, sul piano religioso e, dunque, si potrebbe dire in modo quasi consequenziale, sul piano culturale. La globalizzazione economica e tecnologica, come è stato scritto, ha "celebrato solo gli aspetti liberatori connessi alla perdita dei referenti identitari e delle strutture durevoli di significato, ma ha ignorato gli effetti di sradicamento e alienazione derivanti dalle esperienze della migrazione, dell'esilio e del reinsediamento in altre"¹. La globalizzazione, cioè, intesa quale fenomeno economico e legato alla concezione dell'economia della crescita, ha fallito il suo obiettivo, quello di generare una società del benessere diffuso. L'apertura delle frontiere voluta per il passaggio delle merci e dei capitali ha avuto l'effetto di aprire i confini degli Stati europei al "passaggio delle persone", mosse dalla ricerca di condizioni di vita migliori rispetto a quelle dei paesi d'origine, dilaniati dalle guerre e dalla povertà diffusa.

L'esito di tutto ciò è appunto la società multiculturale, che ha sconvolto l'ordine politico e giuridico della modernità² ed ha posto in crisi il sistema dei valori che avevano caratterizzato l'occidente europeo sino ad oggi. Concetti come laicità, neutralità, uguaglianza e diversità, scansioni dell'ordine politico e giuridico della modernità quale quella della distinzione tra dimensione pubblica e dimensione privata dell'agire umano sono oggi posti dinanzi ad una pesante riscrittura, avvolti da una crisi che rischia di essere irreversibile. I nostri sistemi politici

1 F. Fistetti, *Multiculturalismo. Una mappa tra filosofie e scienze sociali*, Utet, Torino 2008, p. XV.

2 Z. Bauman, *Modernità e ambivalenza*, trad. it. Bollati Boringhieri, Torino 2010, pp. 11-29.

e giuridici scoprono il carattere difettivo della neutralità, costruita all'interno degli stati nazionali europei «sul presupposto di un'ampia omogeneità culturale tra i governati»³. Una neutralità che mostra i suoi limiti a contatto con l'alterità, con una diversità/differente che svela il carattere parziale del processo di secolarizzazione che ha condotto alla laicità delle istituzioni politiche dell'occidente cristiano. Laicità e secolarizzazione sono state il frutto di un processo storico costruito all'interno di quella che è stata definita una vera e propria operazione di ingegneria «culturale»⁴, che ha fatto transitare valori e concetti dalla sfera religiosa a quella secolare, per dirla con Max Weber⁵. L'esito di questo processo storico, che muove dall'*Etiamsi Deus non daretur* di Grozio è stata la continuità sul piano antropologico e culturale tra religione cristiana e sistema politico e giuridico, ed è stata la base di tutta l'operazione di ingegneria costituzionale che ha condotto alla laicità come principio politico, allo Stato laico come l'esito di uno scontro tra poteri, religioso e secolare⁶, e all'affermazione del diritto come strumento di potere nelle mani del sovrano secolarizzato, il sovrano di Hobbes, simbolicamente rappresentato dalla massima *Auctoritas non Veritas facit legem*. Un diritto razionale e astratto, che trae la sua fonte di legittimazione dal fatto di provenire dalla volontà del sovrano, dall'autorità del sovrano, il cui compito era quello di garantire il governo delle pulsioni umane⁷.

In realtà, i presupposti di effettività delle norme del diritto poggiavano e poggiavano sulla continuità sul piano antropologico e culturale tra regole e soggetti e questa continuità era ed è garantita dalla religione cristiana, vero e proprio motore dell'unità antropologica dei popoli europei. Questa strategia retorica servì a risolvere i “conflitti religiosi” generati dall'avvento del pluralismo cristiano conseguenza della Riforma di Lutero. Da quel momento in poi si affermò la distinzione tra sfera pubblica e sfera privata, tra politica e religione, tra la sfera

3 S. Hall, *Il soggetto e la differenza. Per un'archeologia degli studi culturali e postcoloniali*, trad. it. Melteni, Roma 2006, p. 308.

4 M. Ricca, *Oltre Babele. Codici per una democrazia interculturale*, Dedalo, Bari 2008, p. 185.

5 J. Casanova, *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, il Mulino, Bologna 2000, p. 25

6 A. Funkestein, *Teologia e immaginazione scientifica dal Medioevo al Seicento*, trad. it. Einaudi, Torino, 1996.

7 N. Bobbio, *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino 1989, XI.

neutrale e quella neutralizzata, per dirla con Carl Schmitt⁸. Nella sfera privata l'uomo poteva credere a suo modo, nella dimensione pubblica esercitava il suo diritto di cittadinanza attraverso il rispetto delle norme poste dal sovrano.

2

Tutto ciò viene posto in crisi, come si è detto, con l'avvento della multireligiosità e multiculturalità. Quello che appariva normale, naturale, ovvio, viene messo in discussione dall'avvento dell'"altro", di colui che "appartiene" ad un sistema culturale e religioso diverso. Come è stato scritto, dall'universalizzazione del «soggetto, posto al traino delle lotte per l'uguaglianza, si transita nell'universalità della differenza. Ma la reificazione delle *differenze* fa presto a commutarsi in *indifferenza* per l'Alterità e di lì in conflitto, passando per l'essenzializzazione delle identità. La logica differenzialista e il proclamato diritto alla diversità lasciano sistematicamente in ombra il criterio assunto per misurarle, unitamente al contesto indispensabile per farle coesistere»⁹.

Il rapporto tra soggetto e cultura viene declinato all'interno della logica dell'identità, vissuta come perimetro invalicabile, una sorta di gabbia identitaria dalla quale è impossibile fuoriuscire e nella quale si resta imbrigliati senza alcuna possibilità di liberazione, traduzione e negoziazione. Va invece affermata una logica differente nel rapporto tra soggetto e cultura, secondo la quale il soggetto agisce all'interno di una serie di riferimenti storici, di norme, valori, narrazioni, all'interno cioè di una tradizione, non data per scontata, che non fissa in modo immutabile il rapporto tra il soggetto e la sua identità culturale e religiosa¹⁰. Questa logica differente deve orientare anche il discorso sul rapporto tra diritto e cultura, per affermare la necessità di cogliere «la reciproca influenza tra i due domini nell'agire irriflesso, negli esiti di comportamento acquisiti e posti in essere inconsapevolmente dalle persone, dai soggetti di diritto autori della quotidianità»¹¹.

8 C. Schmitt, *Le categorie del politico*, trad. it. il Mulino, Bologna 1972, pp. 167-185.

9 M. Ricca, *Culture interdette. Modernità, migrazioni, diritto interculturale*, Bollati Boringhieri, Torino 2013, p. 47.

10 S. Hall, *Il soggetto e la differenza*, cit., p. 23.

11 M. Ricca, *Culture interdette. Modernità, migrazioni, diritto interculturale*, cit., p. 13.

Governare le società multiculturali e multireligiose diviene dunque una necessità storica, che interroga il presente e il futuro dell'Europa. Da questo punto di vista va certamente salutato con favore il Libro bianco sul dialogo interculturale, «Vivere insieme in pari dignità», redatto nel maggio del 2008, anno europeo per il dialogo interculturale, dai Ministri degli Affari Esteri del Consiglio d'Europa. Un documento "politico" di grande importanza che presenta però dei limiti proprio se riguardato sotto l'aspetto del diritto e del diritto interculturale in modo particolare.

Il Libro bianco si apre con alcuni interrogativi di fondo, che sono dirimenti per inquadrare la questione del dialogo interculturale e il problema del governo della diversità culturale e religiosa:

«Come rispondere alla diversità? Qual è la nostra visione della società del futuro? Si tratta di una società in cui gli individui vivranno in comunità separate, caratterizzate, nella migliore delle ipotesi, dalla coesistenza di maggioranze e minoranze con diritti e responsabilità diversificate, vagamente collegate fra di loro da reciproca ignoranza e stereotipi? O, al contrario, pensiamo ad una società dinamica e aperta, esente da qualsiasi forma di discriminazione e da cui tutti possono trarre benefici, che favorisce l'integrazione nel pieno rispetto dei diritti fondamentali di ciascuno?».

Le risposte che il Libro bianco offre a questi interrogativi di fondo sono dirette al superamento della logica multiculturalista proprio attraverso l'approccio interculturale:

L'idea esposta è che l'approccio interculturale offre un modello di gestione della diversità culturale aperto al futuro, proponendo una concezione basata sulla dignità umana di ogni persona (e sull'idea di una umanità comune e di un destino comune) [...] di prevenire le scissioni etniche, religiose, linguistiche e culturali e [...] di progredire insieme e riconoscere le nostre diverse identità in modo costruttivo e democratico, sulla base di valori universali e condivisi.

Obiettivi politici di grande rilievo che vanno attuati attraverso strumenti ben identificati dallo stesso Libro bianco: la *governance* democratica della diversità culturale, il rafforzamento della cittadinanza democratica e della partecipazione, l'insegnamento di competenze interculturali, la creazione di spazi dedicati al dialogo interculturale e il rafforzamento della dimensione internazionale del dialogo stesso. L'obiettivo è quello di contribuire a valorizzare la diversità «mantenendo al tempo stesso la coesione sociale». Nell'Introduzione si legge che «la promozione del dialogo interculturale contribuisce al compito fondamentale del Consiglio d'Europa: difendere e promuovere i diritti dell'uomo, la democrazia e il primato del diritto».

Il Libro bianco è suddiviso in cinque parti: l'introduzione, l'inquadramento concettuale, gli approcci politici volti alla promozione del dialogo interculturale e le raccomandazioni di politica generale. Pur non avendo un valore giuridico strettamente inteso, il documento costituisce certamente uno sprone ai paesi membri del Consiglio d'Europa:

Lo scopo è di fornire un quadro concettuale e una guida a chi deve adottare decisioni e agli esperti. Il dialogo interculturale non può, tuttavia, essere prescritto per legge: deve restare un invito aperto a mettere in pratica i principi fondamentali definiti nel presente documento, ad applicare, in modo flessibile, le diverse raccomandazioni qui elencate e a partecipare al dibattito odierno sulla futura organizzazione della società. Il Consiglio d'Europa è profondamente convinto che spetta alla nostra comune responsabilità costruire una società in cui sia possibile vivere insieme, in pari dignità.

Si tratta, dunque, di un impegno politico di una certa rilevanza, che investe tutti i paesi membri del Consiglio d'Europa, anche se appare significativo sottolineare che nel documento non si rinviene una definizione del termine intercultura, che «in qualche modo resta sullo sfondo senza essere esplicitata, a vantaggio di una declinazione abbastanza particolareggiata del *dialogo interculturale*»¹².

12 P. Consorti, *Conflitti, mediazione e diritto interculturale*, Pisa University Press, 2013, p. 161.

Nelle «problematiche generali» troviamo una parte dedicata ai «termini chiave». Tra questi, la definizione di dialogo interculturale: «uno scambio di vedute aperto, rispettoso e fondato sulla reciproca comprensione, fra individui e gruppi che hanno origini e un patrimonio etnico, culturale, religioso e linguistico differenti» e, soprattutto, l'idea che nella gestione del multiculturalismo inteso come fatto storico, cioè come l'esistenza in un contesto sociale determinato, di persone appartenenti a tradizioni culturali diverse, sia necessario abbandonare la logica comunitarista e quella assimilazionista, che ne rappresentano invece l'approdo politico, anzi «l'approccio politico specifico». Tutto ciò nell'ottica della coesione sociale, intesa come la «capacità di una società di garantire il benessere di tutti i suoi membri, riducendo le disparità al minimo e evitando le polarizzazioni», e dell'integrazione/inclusione, un «processo a doppio senso» volto alla convivenza pacifica nel rispetto della diversità individuale, del bene comune, del pluralismo e della diversità.

Il perimetro dentro il quale si attuano questi valori di convivenza sono, come detto, il rispetto dei diritti dell'uomo, la democrazia e il primato del diritto, cioè l'affermazione dello Stato di diritto. Un passaggio successivo della parte relativa ai termini chiave svela però un primo problema, che in qualche modo segna il limite che si è già avuto modo di sottolineare relativamente al profilo del rapporto tra Libro bianco e diritto interculturale: «Gli immigrati, come qualsiasi altra persona, devono conformarsi alle leggi e rispettare i valori fondamentali delle società europee e il loro patrimonio culturale». Questo passaggio in realtà costituisce il vero problema dell'integrazione interculturale così come viene declinata nel Libro bianco, perché giunta dinanzi alla «porta della legge» arresta la sua corsa, smarrisce i suoi obiettivi e soprattutto l'obiettivo fondamentale del superamento della logica dell'assimilazionismo. L'immigrato cioè è *obbligato* a rispettare la legge e i valori in essa contenuti, poiché solo in questo modo può ricostituire l'ordine dell'integrazione, che si fonda appunto su valori ritenuti con evidenza razionalmente validi e universalmente accettabili.

Non è l'unico passaggio che lascia trasparire una contraddizione interna nel Libro bianco, una sorta di «passo del gambero». A proposito della definizione del concetto di identità, il documento afferma che questa

è un insieme di elementi, complesso e sensibile ai contesti. La libera scelta della propria cultura è fondamentale in quanto elemento costitutivo dei diritti umani. Ognuno può, nello stesso momento o in diverse fasi della propria vita, scegliere di aderire a più sistemi di riferimento culturale differenti. Sebbene, in una certa misura, ognuno di noi sia il prodotto dell'eredità delle proprie origini sociali, nelle democrazie moderne contemporanee tutti possiamo arricchire la nostra identità optando in favore di un'appartenenza culturale multipla. Nessuno dovrebbe essere rinchiuso, contro la propria volontà, in un gruppo, una comunità, un sistema di pensiero o una visione del mondo; al contrario, tutti dovrebbero essere liberi di rinunciare a scelte del passato e farne di nuove.

Si delinea un principio di struttura della civiltà occidentale, che nasce proprio all'interno del tradizionale approccio al rapporto tra individuo e appartenenza religiosa e afferma il diritto alla libertà "dalla" religione, come diritto di modificare anche la propria appartenenza religiosa. Ciò che non è esplicitato è come questo possa e debba avvenire, in modo da non generare conflitti endoculturali potenzialmente molto pericolosi per la salute psicofisica della persona, in specie dell'immigrato. È noto infatti che nel processo di sradicamento da un contesto culturale e re-insediamento in un nuovo contesto culturale il momento più delicato è proprio quello che vivono coloro che giungono nella posizione in cui «non sono più quelli del passato e non sono ancora quelli del presente», le cosiddette "seconde generazioni". Sarebbe stato utile far ricorso alla categoria della distinzione tra identità personale e identità culturale in modo più netto e deciso e affermare che in realtà nel nuovo contesto della società di approdo la persona è costretta a rileggere se stessa, a rinegoziare le coordinate del proprio saper fare, della propria appartenenza culturale, riscrivendola all'interno del nuovo contesto sociale.

Ma è più oltre che scorgiamo i limiti più evidenti di questo approccio. Trattando delle condizioni per il dialogo interculturale, nella parte relativa ai diritti umani, la democrazia e il primato del diritto si legge:

Le tradizioni etniche, culturali, religiose e linguistiche non possono essere addotte per impedire alle persone di esercitare i diritti umani o partecipare in modo responsabile alla vita sociale [...]. Le violazioni dei diritti dell'uomo, come i matrimoni forzati, i «delitti d'onore» o le mutilazioni genitali, non possono essere giustificati in

nessun caso, qualunque sia il contesto culturale [...]. La democrazia va avanti perché aiuta le persone a identificarsi con la società in cui vivono garantendo che il potere e l'attività decisionale sono esercitati in modo legittimo.

Parole che nessuno potrebbe contestare, ma che in realtà segnano un approccio all'integrazione interculturale che si fonda su un processo di svalutazione, per quanto inconsapevole, della "cultura degli altri" e rischiano di finire con l'affermare che il rispetto della democrazia e dello Stato di diritto siano l'arma brandita contro la diversità culturale irrimediabilmente diversa, incommensurabile, intraducibile. Ed è per questo che l'approccio interculturale deve essere sempre orientato alla ricerca di

interfacce, bande di traduzione tra universi distanti, tra circuiti linguistici estranei, tra arcipelaghi di fini e valori legati a differenti contesti e resi con strategie discorsive e narrative talvolta contrastanti, morfologicamente irriducibili. Per questo motivo elaborare un lessico giuridico interculturale è importante; ed è altrettanto importante che esso non si soffermi sulle diversità eclatanti, quasi folcloristiche, sulle diversità di frontiera (il velo, l'infibulazione, il turbante, ecc.). Queste sono le differenze che saltano all'occhio, che creano il pregiudizio dell'estraneità, che consentono di etichettare qualcuno entro i confini di uno stereotipo. Tentare di aggirarle, di ridurle, persino di tradurle e contestualizzarle è pericoloso e persino controproducente [...] Negarle può indurre un senso di appiattimento, di assimilazione, di colonizzazione a seconda dei punti di vista [...] Assimilazione e integralismo delle differenze sono i due estremi conflittuali che scaturiscono dai tentativi di gestione inclusiva, forzata dei punti di vista¹³.

La scelta di far emergere ciò che unisce rispetto a ciò che divide è politica e riguarda la necessità che ognuno possa riflettere se stesso all'interno di un determinato contesto sociale, senza che ciò generi in lui sentimenti di svalutazione della propria appartenenza religiosa e culturale, che lo indurranno a scegliere la chiusura all'interno del perimetro della propria identità vissuta non soltanto come qualcosa che non può essere modificata, ma anche come custode della propria sicurezza sociale. Significativa, in tal senso, appare la sentenza del 20 marzo

13 M. Ricca, *Oltre Babele*, cit., p.89.

2008, n. 7472 della Corte di Cassazione italiana, in tema di riconoscimento della Kafalah islamica ai fini del ricongiungimento familiare. La Kafalah è un istituto di diritto islamico, di natura anche negoziale, che consente, facendo leva sui valori della fratellanza e della solidarietà (richiamati nella sentenza attraverso l'analisi del Corano), ad un soggetto di assumere la custodia di bambini abbandonati, orfani ed anche minori illegittimi, stante l'assoluto divieto, anche questo affermato dal diritto islamico, di legittimazione di figli nati da un rapporto sessuale fuori dal matrimonio. I quesiti di diritto su cui si fondava il ricorso per cassazione avevano posto in luce, attraverso la mera analisi della "struttura formale" delle norme del diritto, l'incompatibilità dell'istituto del Kafalah con l'ordinamento dello Stato. Ed invece la Corte, muovendo da una traduzione incrociata dell'ordinamento islamico e di quello dello Stato italiano e facendo appello ai valori di fondo dell'esperienza giuridica, dell'astrazione giuridica, ha rinvenuto nel principio "costituzionale" della tutela dell'interesse del minore un valore comune ai due sistemi giuridici e culturali. Un modello di traduzione interculturale, incrociata ed intercontestuale, che appunto dà prevalenza a ciò che è comune rispetto alla differenza, un atto creativo che parte dai valori di fondo dell'esperienza giuridica come esperienza umana e che genera collegamenti tra due sistemi culturali e attraverso questi riduce le distanze tra gli stessi, consentendo al "diverso" di rileggere se stesso all'interno del nuovo contesto giuridico e culturale.

5

Come si è detto, gli assi portanti del Libro bianco sono la cittadinanza, la democrazia, la tutela dei diritti umani e il primato del diritto. Ma è proprio nell'implementazione di questi valori, che il Libro bianco sconta l'assenza di una riflessione sul diritto interculturale. Riflessione essenziale, poiché per quanti sforzi si possano compiere, se le istanze che provengono dalla diversità non trovano accoglimento all'interno delle dinamiche del diritto difficilmente si potrà costruire una società inclusiva e aperta alla differenza tra culture e religioni. Il diritto deve divenire esso stesso oggetto di "dialogo interculturale", nel senso che le persone devono potere inscrivere se stesse dentro la struttura sostanziale delle categorie del diritto, riconoscere in quelle categorie assi di legittimazione

di senso della propria diversità culturale. Lo spazio a disposizione per il presente contributo non consente un discorso approfondito, ma sarà utile accennare sia pur in forma sintetica ad una metodologia di analisi del discorso giuridico che consente la traduzione all'interno del prisma delle norme giuridiche della diversità culturale e religiosa. Per far ciò, ci serviremo della categoria dei diritti dell'uomo, costantemente richiamati nel Libro bianco come fattori di implementazione del dialogo interculturale. L'immagine che dei diritti umani emerge dal Libro bianco è ancorata alla logica formale e gerarchico – piramidale, nel senso che i diritti umani vengono assunti quali icone rappresentative di universalità e affermazione di democrazia, pluralismo e primato del diritto. Rispetto dei diritti dell'uomo e affermazione della democrazia e del primato del diritto costituirebbero due facce della stessa medaglia:

I valori universali sanciti dal Consiglio d'Europa sono una condizione preliminare per il dialogo interculturale, che è infatti impossibile senza il rispetto della dignità di tutte le persone, dei diritti umani, del primato del diritto e dei principi democratici. Questi valori, in particolare il rispetto della libertà di espressione e delle altre libertà fondamentali, garantiscono un dialogo esente da qualsiasi forza prevaricatrice e basato sulla forza delle argomentazioni piuttosto che sull'argomentazione della forza.

Più oltre, nella parte relativa alle raccomandazioni finali del documento si scorge che per facilitare la promozione dei diritti dell'uomo una delle azioni favorite è la facilitazione dell'accesso alla giurisprudenza della Corte europea dei Diritti dell'Uomo. Sono principi assolutamente condivisibili, che avrebbero però bisogno di una rilettura in chiave anti-essenzialista dei diritti umani, «in cui lo spettro semantico delle enunciazioni dei diritti è inteso come mezzo inclusivo per la generazione di una grammatica della soggettività di tipo interculturale e frutto di una traduzione multilaterale e reciprocamente simmetrica delle differenze»¹⁴. I diritti umani devono o dovrebbero essere recepiti come dispositivi di valore assunti nella loro formulazione generale e astratta. Libertà, dignità sono valori, principi e fini di ogni sistema giuridico, che vengono poi declinati

14 M. Ricca, *Usa interculturale dei diritti umani e corologia giuridica*, in «Humanitas», n. 69/2014, p. 736.

all'interno del sistema stesso e riempiti di sostanza normativa. I sistemi giuridici, che sono intrisi di cultura anche di tipo religioso, lasciano emergere un'idea di uomo ben definita sul piano antropologico e quell'idea di uomo si afferma come dispositivo di effettività delle norme giuridiche, nel senso che le norme funzionano perché parlano alla struttura antropologica dei soggetti del diritto, i quali agiscono all'interno del sistema stesso attraverso le cosiddette parti mute, dispositivi di carattere cognitivo che creano un ponte tra persone e norme¹⁵. La democrazia, la cittadinanza, il primato del diritto declinati nella dinamica dell'interculturalità, devono consentire al "diverso", cioè colui che non condivide lo stesso patrimonio antropologico e culturale del sistema normativo del paese di nuovo insediamento, di rileggere all'interno di quel sistema la propria differenza culturale, tradurre la propria diversità. In caso contrario, il soggetto avvertirà il sistema come estraneo e potenzialmente lesivo della sua dignità culturale e religiosa, lo percepirà come la forma dell'imposizione di una cultura radicata anche sulla religione come agenzia antropologica. È in quel momento che l'esclusione produrrà un conflitto che sarà dentro la struttura delle norme, e tutti gli sforzi compiuti per costruire "luoghi di dialogo" saranno infranti, poiché la legge sarà l'oggetto stesso della contestazione. Il ripiegamento nel proprio sistema culturale e religioso e l'antagonismo tra sistemi religiosi e culturali sarà l'esito inevitabile di questo conflitto, e dunque il ritorno alla logica irrigidita del multiculturalismo. Se, invece, con uno sforzo teso alla traduzione incrociata di tipo contestuale e intercontestuale, si riuscirà a far emergere possibili bande di traduzione metaforica tra le culture e le religioni e se queste ultime riuscissero nell'operazione di traduzione della differenza e di riscrittura di questa all'interno del sistema giuridico, allora lo sforzo di costruire una società fondata sul dialogo e sull'inclusione sociale riuscirà. Il contesto interpretativo sarà definitivamente modificato e la traduzione tra universi distanti operata attraverso il diaframma delle norme giuridiche sarà l'esito delle dinamiche dell'alterità e non del "diritto alla diversità", come diritto alla conservazione della propria tradizione culturale. Occorre, cioè, declinare un uso interculturale dei diritti dell'uomo, che superi la logica intrinseca all'articolo 27 del Patto internazionale dei diritti civili e politici del 1966: «In quegli Stati, nei quali esistono minoranze etniche, religiose, o linguistiche, gli individui appartenenti a tali minoranze non pos-

15 J. Habermas, *Fatti e norme*, trad. it. Laterza, Roma-Bari, 2013, p. 39.

sono essere privati del diritto di avere una vita culturale propria ...». Superare, cioè, la logica del diritto alla propria conservazione culturale.

6

Significative appaiono le pagine che il Libro bianco dedica al dialogo interreligioso e al ruolo dei sistemi educativi, che in alcuni passaggi sono connessi tra loro. Se, infatti, è fatto cenno ai conflitti di matrice politico/religiosa che hanno caratterizzato nei secoli passati l'Europa, conflitti in cui la «religione ha avuto un marcatore comune», il documento riconosce il «ricco patrimonio culturale europeo – che – comprende una grande diversità di concezioni sia religiose che laiche... Il cristianesimo, il giudaismo e l'islam [...] hanno esercitato una influenza profonda nel nostro continente». Partendo da questo riconoscimento del patrimonio culturale europeo come la risultante di una diversità di matrici, il Libro bianco richiama la «responsabilità delle comunità religiose che devono contribuire, attraverso il dialogo interreligioso, a rafforzare la comprensione fra le diverse culture». Un appello giusto, che segna un nuovo modello di partecipazione della religione alla costruzione della sfera pubblica, alla convivenza pacifica e alla coesione sociale. La dimensione religiosa del dialogo interculturale va poi centrata, qui il collegamento con l'ambito dell'istruzione, attraverso l'insegnamento di fatti religiosi come strumenti di conoscenza dell'alterità e costruzione di valori comuni di riferimento in ambito scolastico: un contributo educativo «alla cittadinanza democratica, ai diritti dell'uomo e al dialogo interculturale». Nella parte relativa all'istruzione, l'approccio al dialogo interculturale è esteso in modo diffuso a tutte le discipline:

Nel programma di studi, tutte le materie presentano una dimensione interculturale. La storia, le lingue, l'insegnamento di fatti religiosi e relativi a convinzioni sono forse fra le materie più coinvolte. L'insegnamento di fatti religiosi e relativi a convinzioni in un contesto interculturale, permette di diffondere conoscenze su tutte le religioni e convinzioni e sulla loro storia, offrendo così agli alunni la possibilità di capire e di evitare pregiudizi.

La necessità di far emergere la religione anche come fattore culturale e fare di

essa un potente strumento di dialogo attraverso i valori comuni di cui le religioni sono portatrici, così come la necessità che l'insegnamento, la pratica pedagogica, consenta la conoscenza di se stessi e degli altri ed eviti l'insorgere di pregiudizi e stereotipi, è certamente un obiettivo condivisibile, un potente fattore di affermazione di un'autentica cittadinanza interculturale. A patto però che il concetto di cittadinanza non si leghi esclusivamente né al riconoscimento formale della stessa e nemmeno al solo diritto di voto per gli immigrati. La cittadinanza democratica implica la necessità che il cittadino possa riflettere nelle norme i suoi abiti di pensiero, le sue coordinate culturali, che possa essere il soggetto attivo e passivo delle stesse. Le norme devono saper rispondere ai bisogni dei suoi soggetti e ciò accadrà solo e nella misura in cui le differenze culturali e religiose troveranno inclusione nel linguaggio del diritto, perché da ciò dipenderà la legittimazione e l'effettività dei sistemi giuridici del futuro. Il diritto, cioè, deve essere inteso non soltanto come un nucleo di apparati formali, ma anche un utile strumento di negoziazione della propria individuale "identità" per i soggetti di nuovo insediamento. In esse, il diverso può e deve rileggere se stesso e riposizionare la sua individualità all'interno del nuovo contesto sociale. Il dialogo, in questo senso, non va inteso solo nel senso «binario tra due soggetti già costituiti, ma nel senso della relazione all'altro come fundamentalmente costitutiva del soggetto, che può posizionare se stesso come un'"identità" soltanto in relazione a ciò di cui manca – il suo altro, il suo "esterno costitutivo"»¹⁶. Ma per far ciò sarà necessario riscrivere le coordinate della laicità ed intenderla non più o non solo come carattere di uno Stato che «deve conservare il ruolo di garante neutro e imparziale della pratica di diverse religioni, fedi e credenze», come afferma il Libro bianco, ma muovere dall'idea che l'altro squaderna il vissuto antropologico di matrice cristiana che è nascosto dentro la struttura formale delle norme del diritto, che la neutralità da questo punto di vista è difettiva, poiché assunta solo sul piano formale delle norme del diritto, che con lo strumento della neutralità del diritto, delle norme del diritto agite su un piano formale si impone all'altro in realtà un determinato modello antropologico di convivenza umana, rappresentato peraltro come universale. Ed invece, occorre affermare che l'universalità è come un «orizzonte in costante movimento, oggetto di un impegno incessante al suo riaggiornamento in chiave inclusiva [...]. Interculturalità, insomma,

16 S. Hall, *Il soggetto e la differenza*, cit., p.311.

è parola in parte coestensiva a creatività, a sua volta anima dell'esperienza culturale come di quella giuridica»¹⁷. Occorre, cioè, muovere da un'idea di laicità che non sia più ancorata al modello della giustizia procedurale, ma che attraverso le norme del diritto, i principi e i fini generali di ogni sistema giuridico, primi fra tutti i valori costituzionali, sappia riscrivere le coordinate della neutralità all'interno di una rinnovata concezione della laicità e della sovranità interculturale, recuperando, in tal senso, il concetto gramsciano di egemonia, declinato all'interno della teoria dell'«uso politico del linguaggio» e del linguaggio giuridico in modo peculiare¹⁸. Non tutto potrà essere riconosciuto, negoziato, tradotto, ma lo sforzo compiuto avrà un valore politico enorme, poiché spingerà l'altro a rinegoziare la sua identità religiosa e culturale e riposizionarsi all'interno del nuovo contesto sociale e anche all'interno della sua comunità. L'operazione di distanziamento dalla sua precedente identità, non sarà vissuta come sradicamento dalla sua appartenenza originale, bensì come un nuovo modo di collocare se stesso all'interno del nuovo contesto sociale, di cogliere le continuità di significati che sono nascosti nel fondo dell'esperienza giuridica e che devono essere scandagliati dallo sforzo dei giuristi, con un'operazione che consenta di scorgere all'interno dei sistemi giuridici valori che possano divenire strumenti di traduzione della diversità nell'ottica della costruzione di un'autentica uguaglianza dei soggetti non solo “davanti” alla legge ma “dentro” la legge.

17 M. Ricca, *Pantheon. Agenda della laicità interculturale*, Torri del Vento, Palermo, 2012, p. 99.

18 Sulla questione dell'uso politico del linguaggio e della categoria gramsciana di egemonia applicata alla linguistica in senso generale, cfr. F. Lo Piparo, *Lingua intellettuale egemonia in Gramsci*, Laterza, Roma-Bari 1979.