

# ***ScienzaePace***

Rivista del Centro Interdisciplinare Scienze per la Pace  
Università di Pisa

ISSN 2039-1749

## **Laicità interculturale. Cos'è?**

*di Marco Ricca*

### ***Research Papers***

n. 10 - marzo 2012





## Laicità interculturale. Cos'è?

di **Mario Ricca**

**ABSTRACT** – La laicità è idea moderna. Con la modernità condivide sia la matrice universalistica, sia la realizzazione storica localistica. La trasformazione in senso multiculturale delle società impone però una deculturalizzazione o delocalizzazione del lessico laico. Esso deve aprirsi a una differenza di caratura antropologica, che vede la religione quale agenzia di produzione di senso all'interno delle diverse culture agite dagli individui. La realizzazione di una laicità interculturale rappresenta la chiave per assicurare la sintonizzazione degli ideali regolativi del pensiero laico con le effettive esigenze di uguaglianza presenti all'interno delle contemporanee società democratiche. Marcare questo obiettivo impone un'agenda complessa e difficile da rispettare. La sfida però è necessaria, anzi ineludibile. Perderla porrebbe il suggello all'inevitabilità di una laicità, e quindi di una soggettività giuridica e democratica asimmetrica, tracollo di ogni ideale universalista, ancorché declinato con modestia culturale. Solo una critica costruttiva della modernità può evitare una sconfitta in grado di compromettere la stabilità e la pace sull'interno pianeta. Un luogo, anzi un macro-luogo, segnato indelebilmente dalla modernità e che a partire da essa deve sapere inventare il lessico per immaginare il proprio futuro. Il diritto interculturale rappresenta la rotta suggerita in questo saggio verso un domani già in atto.

### 1. L'impossibile neutralità. Storia, antropologia e religione

Chi può dirsi «laico»? Che cosa significa «laicità»? D'intuito parrebbe facile rispondere a queste domande. *Laico*, potrebbe affermarsi, è *tutto ciò che non ha che fare con la religione*. E sin qui si resta entro i confini del senso comune. Nella risposta però non vi è nulla di universalmente ovvio, niente di così chiaro come potrebbe sembrare.

Innanzitutto, l'idea di *laicità* è familiare soltanto a chi utilizza alcune lingue: francese e italiano, ad esempio. Gli idiomi anglofoni non possiedono un vocabolo equivalente. Si parla piuttosto di *secularization*, ma lo spettro semantico non è il medesimo. Ancora, *laico* è un vocabolo con un utilizzo anche

ecclesiale. Non ha quindi un'accezione solo politica, quella intuitivamente più prossima. Nella Chiesa il laico è il semplice fedele, chi è investito con il battesimo del sacerdozio comune.

Nel gergo quotidiano, poi, *laico* è anche colui che non ha appartenenze specifiche, l'uomo qualunque, il *cittadino e basta*, colui che partecipa alla vita pubblica in ragione delle sue qualità antropologiche e non in forza della sua collocazione ideologica o comunitaria (Bonio 2006). *Laico*, in senso lato, corrisponde a tutto ciò che risulta ascrivibile al paradigma della normalità. E già questa espansione nell'uso del termine rivela la sua stretta connessione con la cultura. Ma cosa può dirsi normale al di fuori di un contesto culturale? o in assenza di criteri di giudizio elaborati all'interno di un circuito comunicativo e sociale? Si supponga pure che *normale* venga assimilato a *naturale*. Ma quale natura esiste nel mondo osservato dal punto di vista umano se non quella restituita attraverso le lenti della cultura, anzi delle *culture* (Ingold 2002; Marrone 2011; Ricca s.d.; Descola, Pálsson 1996)? Quale agenzia decide cosa sia natura e cosa cultura, se non la cultura stessa come processo di incessante riproduzione della mente umana e, insieme, della natura umana?

Eppure, «laico», nel *dialetto culturale* italiano o francese, ha come suo significato centrale, primario (o molare), *il non avere a che fare con la religione*. Ma anche volendo ridurre a un'apparente ovvietà politica l'idea di *laicità*, e limitarsi a essa, le cose non acquistano maggiore chiarezza. Basta incrementare la messa a fuoco per scoprire che per rompere le comunicazioni con la religione bisogna prima definire l'*identikit* dell'interlocutore, la sua consistenza. E ciò innesca subito alcuni, ulteriori quesiti. Dove sta dunque la religione? Dove abita? Negli edifici di culto? Nella mente dei ministri di culto appartenenti alle diverse fedi? Nella coscienza della gente? In un suo specifico atteggiamento mentale? Oppure anche nei gesti delle persone e nelle loro intenzioni? Quindi pure nei luoghi, nei vestiti, nel cibo, nei viaggi, nelle parole, nei gesti, insomma in tutto ciò che è eletto come simbolo e segno di fede? La religione ha dunque luoghi specifici di sussistenza, così — se si vuole — da potersene tenere a distanza? Oppure è diffusa ovunque, anche dove non si vede e soprattutto dove si crede di non vederla (Norris, Inglehart 2007)?

Del resto, se la religione può essere ovunque, agganciandosi come connotazione qualificativa a qualsiasi oggetto, parola o comportamento, come

si fa a tenersene a distanza? Se la religione si annida anche in ciò che appare *normale*, come discernere cosa è religioso da ciò che è laico, e viceversa? Oppure si tratta, in buona parte, di termini speculari e quindi vuoti? In fondo *laico* è ciò che non è religioso; e religioso ciò che non è laico. Vale a dire, alla fine del gioco di rimandi reciproci, nulla.

A questo punto il lettore comune potrà sentire odor di raggiro verboso. In ogni ambito si sa riconoscere cosa è religioso, sanno farlo anche i bambini. Ma ogni contesto sociale e comunicativo è forgiato dalla cultura e la religione stessa ne è parte costitutiva. Quindi, «il religioso» si differenzia all'interno di ogni universo culturale secondo criteri che hanno già la religione tra le loro matrici di senso. Allo stesso modo, pure quanto è ritenuto *laico*, *ovvio*, *normale*, costituisce l'esito di un processo di differenziazione modellato grazie alle mole, agli scalpelli della cultura e quindi anche del sapere religioso (Ricca 2008a).

La compenetrazione tra religione e cultura dipende dai processi storici. In ogni angolo del mondo, in qualsiasi universo immaginario, la religione ha operato nel tempo come agenzia antropologica e di produzione di senso. La visione del mondo coestensiva a ogni cornice culturale sono cresciute e si sono scolpite anche attraverso il lavoro dell'immaginazione religiosa. La fede e le sue categorie di senso hanno agito come una corrente di fondo nella formazione dei saperi e degli abiti culturali, e si sono mimetizzate con essi, sino a rendersi in parte invisibili. Un italiano o un indiano possono essere rigorosamente laici, persino atei, ed esibire questa loro connotazione *tenendosi* a distanza da quel che ritengono *religioso*. Il punto è che anche nel definire qualcosa come religioso e qualcos'altro come laico o normale, entrambi utilizzeranno categorie di giudizio culturalmente radicate nel cristianesimo e nell'induismo, *anche* se ormai confuse con il rispettivo *sapere comune* (Ricca 2008b).

Le ambiguità però non finiscono qui. Ed è così perché *laico*, oltre che il singolo individuo, può essere e autoproclamarsi anche lo stato e con esso le istituzioni pubbliche. Anzi, il sostantivo «laicità» si declina nel lessico istituzionale come caratteristica della politica statale. Che cosa significa, dunque, «stato laico»? Significa che le istituzioni pubbliche non devono avere a che fare con la religione? Ma com'è possibile che ciò si verifichi dal momento che la religione vive nei comportamenti della gente e si proietta in ogni ambito esistenziale? Ancor più, poi, considerando che è così difficile distinguere quanto è *normale*,

*laico*, da quanto è religioso? Inoltre, lo stato laico, per non avere a che fare con la religione, non può neanche vietarla o perseguirla. Lo stato laico non è lo stato ateo, così come una società laica non è una società atea. Tentare di reprimere le visioni del mondo di matrice religiosa e i gesti a esse conseguenti — come vorrebbe il modello di un ateismo intransigente — significa imporre *una* o più visioni del mondo alternative totalmente scevre da connotazioni religiose. Questo è l'obiettivo, ma anche il dilemma dello stato e della società atei. È possibile costruire, per scelta politica o culturale, un sapere e un fare collettivi che facciano evaporare qualsiasi retaggio religioso dal proprio bacino di significati?

Un'opera di *decontaminazione totale* della vita pubblica dalle sue componenti religiose presumerebbe la possibilità di edificare un mondo orfano di passato e quindi orfano di cultura (Glenn 2011). Ma il materiale da costruzione delle innovazioni culturali, persino dei cambiamenti di paradigma, è sempre la cultura stessa. Le innovazioni dei sistemi di conoscenze, sia teoriche sia pratiche, sono sempre parziali o periferiche. Distruggere l'intero edificio culturale, privarlo di qualsiasi asse di ancoraggio con il passato, è semplicemente impossibile, perché gli arnesi per condurre in porto l'opera fanno parte integrante di esso. Noi distruggiamo ricostruendo e ricostruiamo distruggendo. È così che si sviluppa la vita culturale delle società e degli individui. È per questo motivo che l'ateismo integrale costituisce un'opzione sostanzialmente irrealizzabile. Ogni risultato porterebbe in sé, comunque, l'impronta di saperi che hanno avuto a che fare con la religione. E la circostanza che questa ascendenza venga negata (come pure è storicamente accaduto ad es. in USSR) non farebbe che peggiorare le cose, rendendo occulto e *indicibile* quel che si annida nel profondo. È a causa di questo paradosso storico-culturale che l'ateismo tende a rivelarsi come una fede, motore di una lotta inane contro le altre fedi.

Ma se la laicità non può essere ateismo, qual è allora la sua via si manifestazione e di significazione? La risposta pressoché unanime del pensiero politico contemporaneo sembra raggrumarsi attorno a un vocabolo: *neutralità*. Lo stato laico è lo stato *neutrale*. Esso non combatte le fedi. Anzi, ne riconosce la libertà di espressione e di manifestazione pratica. Piuttosto, se ne tiene a ponderata distanza; una distanza scandita dalla frontiera tra pubblico e privato. La fede religiosa pulsa dalla dimensione privata, intima, dei soggetti e si proietta nella sfera pubblica in modo libero, sin dove non urta con altri valori *laici* ritenuti

fondamentali dall'assetto costituzionale dell'ordinamento statale (Paganini, Tortarolo, 2004). Quindi lo stato *laico-neutrale* dovrebbe comportarsi rispetto alle religioni un po' come un *agente esente*, una sorta di semaforo metafisico.

La metafora dello stato come *agente-esente* è evocativa, ma incompleta. Il semaforo non decide i propri colori, né il tempo d'illuminazione rispettivamente del rosso, del verde o dell'arancione. C'è qualcuno che lo programma e soprattutto stabilisce dove posizionarlo. Nella regolamentazione della vita pubblica però nessuno decide per lo stato se, come, dove e quando far scattare il verde oppure il rosso di fronte alle manifestazioni della fede religiosa. È lo stato stesso a farlo. E per farlo deve distinguere nuovamente cosa è normale o laico da ciò che è religioso. Solo che è impossibile regolare senza definire e qualificare (Dewey 1990); e non si può né definire, né qualificare, se non servendosi di criteri, di *unità di misura* connotati culturalmente. Ma la cultura, a sua volta, non è scevra da connotazioni religiose, che appunto permettono di riconoscere, al suo interno, cosa ritenere religioso e cosa laico.

La *neutralità* dello stato richiede che le istituzioni possano gettare sulle realtà sociali uno sguardo da *nessun luogo*, uno sguardo asettico, proiettato da una sorta di grado zero della cultura. Più che uno sguardo, un punto cieco. Non ci vuole molto a concludere che intesa come asetticità culturale la neutralità è semplicemente impossibile. Il miracolo della laicità come neutralità è un fuoco fatuo, almeno per quel che è riuscita a disegnare sino a oggi l'esperienza statale e democratica. La sua persuasiva apparenza si fonda tutta sulla mimetizzazione della religione e delle sue stratificazioni cognitive all'interno degli abiti culturali. Al punto che ogni individuo, dall'interno della propria esperienza culturale, può sinceramente convincersi di esprimere idee o di adottare comportamenti neutri senza avere alcuna consapevolezza del loro retaggio religioso.

Per obiettare, qualcuno potrebbe appellarsi, a questo proposito, a una sorta di rappresentativismo. Come a dire che non importa l'origine delle idee o dei gesti, ma il modo attuale di rappresentarsi. Per esemplificare: se la civiltà occidentale ritiene laiche le proprie categorie giuridiche, esse allora saranno autenticamente laiche; e questo benché possano avere una matrice o un midollo di origine cristiana. Si tratta di un'obiezione tutt'altro che infondata dal punto di vista psicologico. Fatalmente, però, essa appare destinata a

frantumarsi nel contatto con l'esperienza della diversità culturale.

Il rappresentativismo, anche dal punto di vista epistemologico, ha un limite coincidente con la sua intrinseca, e peraltro fruttuosa, relatività. Dire che non vi è cognizione senza rappresentazione ha una sua plausibilità, ma non equivale ad assolutizzare le singole modalità rappresentative. Tuttavia è proprio quel che fa l'obiezione *psicologico-rappresentativista* a difesa della *laicità-neutralità*. Basta porsi in ascolto di altre modalità rappresentative perché le implicazioni pragmatiche di una falsa auto-rappresentazione della propria laicità-neutralità si rivelino cariche di problemi. Ed è appunto la situazione generata dall'esperienza della multiculturalità/multireligiosità vissuta dalle società contemporanee. Quel che appare culturalmente *normale, laico, razionale, ovvio, naturale*, etc. all'individuo che osserva se stesso o le sue istituzioni dall'interno della sua cultura può invece denunciare la propria ascendenza religiosa agli occhi dell'Altro, da chi osserva e getta uno *sguardo da fuori*. La laicità, meglio la percezione della laicità, è in conclusione *culturalmente relativa* (Rusconi 2006).

In un universo sociale multiculturale/multireligioso l'impossibilità della *neutralità* si converte immediatamente in asimmetria e in una percezione d'ingiustizia. Circostanza che si verifica ogni volta che il *neutro per qualcuno* venga imposto come *neutro* anche all'Altro, che invece dall'alto (o dal basso) della sua differenza lo percepisce come culturalmente e religiosamente relativo, quindi partigiano. D'altronde, la cultura, anzi *il culturale* è neutro per definizione agli occhi di chi lo osserva dall'interno. Peggio, con una conversione tutt'altro che innocua, tende irresistibilmente a trasformarsi in *naturale*, evidente e alla fine in (aprioristicamente) universale. Chi non lo pratica, e quindi non lo condivide, è dunque fuori dalla natura, oltre i confini dell'umanità.

Ma se è così complicato e problematico articolare la *laicità*, come mai essa è divenuta un asse del costituzionalismo moderno e contemporaneo? Uno *slogan* inossidabile, al quale a turno si appellano tutti, persino i soggetti confessionali, editandone ciascuno la propria versione ovviamente indicata come quella *autentica*? La risposta riposa nella storia.

La laicità, come idea politica, è figlia dell'Illuminismo. La possibilità di realizzarla, in quanto opzione istituzionale e pratica, non è però legata all'ateismo militante, a un atteggiamento ideale ostile alla religione. Piuttosto, la



forza del pensiero laico giace in un'altra fede: la fiducia nell'auto-evidenza della ragione e delle sue verità.

L'Illuminismo laico fu l'incarnazione politica del razionalismo moderno inaugurato già dall'Europa del XVII secolo. La sua lotta contro i poteri ecclesiastici e i loro bastioni culturali fu una conseguenza e non il presupposto della fede nella ragione. Dalle verità scientifiche di matrice galileiana e newtoniana sino all'asserita *trasparenza* del diritto naturale razionale e dei principi etici universali, gli assiomi della laicità illuminista orbitano attorno a un preciso presupposto antropologico. Esso consiste nella capacità dell'essere umano, di ogni singolo essere umano, di usare le sue facoltà razionali per riconoscere l'ovvietà, l'evidenza della natura, sia fisica, sia antropica.

Cronologicamente, fu in prima battuta l'opporsi della teologia naturale propugnata dalla Chiesa cattolica alle scoperte scientifiche a innescare l'opposizione tra fede e ragione (Funkenstein 1996). Qualcosa di simile si verificò anche sul piano politico. Non fu la religione in sé e per sé, quanto piuttosto le istituzioni clericali e la legittimazione da esse offerta a supporto dei quadri d'*ancien régime* a costituire la fonte delle polarità e degli antagonismi tra pensiero politico moderno e universi di fede.

La dialettica tra fede e ragione ebbe insomma una matrice strategica, non genuinamente cognitiva, tanto meno antropologico-culturale. Fu una lotta per il potere, non per il sapere in sé. Laicismo e razionalismo moderni non sono sinonimi. E benché questa possa apparire un'affermazione eretica o eccentrica, è il vocabolario stesso della laicità a suffragarla. Il razionalismo scientifico ha prodotto una reale, profonda rivoluzione nell'immagine della natura e nelle metodologie per scandagliarne i segreti. Lo stesso non può dirsi invece dell'impegno illuministico e poi liberale sul fronte del progresso sociale. Certo, l'affermazione dei diritti dell'uomo e delle libertà naturali trovò in entrambi formidabili alfieri, che hanno accompagnato l'ascesa e il cammino della democrazia e del costituzionalismo. Ma il nucleo dell'idea dei diritti naturali ha matrici culturali più antiche (Tierney 2002), così come l'intero apparato delle categorie di diritto inglobate nelle legislazioni ottocentesche post-rivoluzionarie (Todescan 1983).

Laicità e secolarizzazione, all'interno del lessico dei paesi latini, si configurano

come piste parallele o comunque non coincidenti. Gli assetti laici vengono connotati, almeno storicamente, per la loro anticlericalità, per l'attitudine a emanciparsi, a smarcarsi dai presupposti di legittimazione di matrice religiosa. Il cammino della secolarizzazione viene inteso invece come un percorso culturale, coincidente con l'affrancamento cognitivo del pensiero occidentale dalle categorie teologico-filosofiche del cristianesimo (Blumenberg 1992; Lübke 1970; Böckenförde 2006, 2007). Eppure questa biforcazione è assai meno ampia di quanto, per tradizione e per posa politica, non si sia indotti a ritenere.

Secolarizzazione e laicità costituirono processi parziali, certamente di innovazione, ma anche di riconfigurazione di saperi ancorati nel fondo del patrimonio cognitivo delle società occidentali. Pur nel suo rifiuto tutto moderno di scandagliare le cause prime o ultime della natura, persino la rivoluzione scientifica seicentesca portò con sé e lavorò grazie a nozioni e schemi mentali sviluppatisi in seno a precedenti circuiti culturali (cristiano, ebraico, islamico, indiano), profondamente intrisi di fede religiosa (Grant 2001). Il paradigma complessivo mutò, indubbiamente, ma non tutti i suoi mattoni da costruzione. In modo ancor più spiccato, discorso analogo può essere svolto sul piano politico. Gli immaginari moderni hanno consentito la periferizzazione socio-politica della religione, ma non hanno affatto disdegnato di servirsi degli apparati concettuali elaborati dalla teologia morale d'ascendenza medievale (Berman 1998; Prodi 2000; Schmitt 1972). L'opera dei filosofi, dei giuristi e dei teologi del lungo medioevo europeo (patristica, nominalismo, scolastica e seconda scolastica, glossatori e commentatori) non fu affatto posta nel dimenticatoio. Piuttosto venne occultata, dopo averla sapientemente spogliata delle vestigia teologiche e rieditata in forme razionalistiche. Anche in questo caso, mutò il dosaggio degli ingredienti e il prodotto finale, ma molta materia prima rimase inalterata.

Come il processo di secolarizzazione, anche la svolta laica investì il ruolo pubblico delle chiese/confessioni piuttosto che i contenuti culturali di matrice religiosa. La dimensione antropologica delle diverse fedi rimase comunque intima all'articolazione culturale del sapere. Ma non c'è da stupirsene. Tra fede e cultura vi è sovrapposizione, coestensività, soprattutto se i loro legami vengono riguardati su ampi archi temporali.

Tuttavia non si dà alcuna possibilità per l'articolazione sociale di una «fede nella ragione» che sia culturalmente esente. Le ovvietà, le *trasparenze* cognitive

della ragione sono evidenze necessariamente culturali, segnate e cifrate dai circuiti comunicativi della cultura. E fuori dalla dimensione culturale non vi è né evidenza, né ovvietà. È la cultura la fabbrica delle certezze, delle idee chiare e distinte (Cartesio) e quindi anche dell'immagine della natura partorita e *creduta* da ogni epoca e da ogni contesto della storia umana. La stessa natura dell'uomo è — tra le altre — quella di «essere culturale».

Nel discorso comune, la laicità viene riconosciuta come fronte dell'opposizione tra ragione e religione. Ma si tratta di una rappresentazione falsata. Alla base di essa vi è una fuorviante metonimia, una confusione della parte con il tutto. Dal punto di vista politico, lo stato laico nasce e si struttura in opposizione dialettica alle Chiese, alle confessioni, nella loro dimensione istituzionale (Stolleis 1998). Ma *confessione* e *religione* sono fenomeni non coincidenti; identificarle è appunto indicare la parte per il tutto. Se le religioni germogliano all'interno di gruppi confessionali, più o meno circoscrivibili soggettivamente e oggettivamente, viceversa i loro effetti culturali si propagano a largo raggio all'interno della mappa culturale delle società. La religione, considerata in senso antropologico, è qualcosa di assai più ampio della confessione. Nella storia d'Europa, ad esempio, le stesse guerre di religione si dimostrano retrospettivamente come lotte per l'investitura politica, per la legittimazione del potere pubblico e assai meno come conflitti sulle assi culturali di fondo. Il patrimonio etico del cristianesimo, sedimentato da secoli di pratica nell'esperienza quotidiana, non ne venne investito. Anzi, è proprio su questo *plafond* culturale che si costruì l'idea di un diritto naturale-razionale. Sarebbe un errore tuttavia ritenere che si tratti di un fenomeno idiomatologico della moderna esperienza occidentale. Con modalità differenti, la commistione tra cultura e religione, tra ragione e fede, vale per tutte le tradizioni e gli universi sociali, dall'islamico al confuciano, dall'hindu al buddhista, e così via.

In Occidente, il cammino della laicità e della secolarizzazione politica hanno emancipato il potere politico dalla legittimazione confessionale. L'affrancamento dalle categorie cognitive della fede cristiana, stratificate nel sapere culturale comune, è risultato invece assai meno pregnante ed esteso. D'altronde, il contrario sarebbe stato pragmaticamente e politicamente impossibile. La storia non si può farla ripartire dal grado zero. Rappresentare in questi termini l'Illuminismo, o qualsiasi altra rivoluzione ideale, può essere una buona strategia retorica, ma si risolve in una sostanziale mistificazione (Ricca 2008a).

## 2. La laicità come equidistanza culturale

Pensare e proclamare che il discorso politico o assiologico dei singoli stati sia religiosamente asettico, puramente razionale, può risultare anche plausibile sul piano comunicativo — e così è stato. Ma l'effetto è destinato a rivelarsi di breve periodo. All'interno di ogni contesto, la religione fattasi cultura comune, perché mimetizzata con essa dagli usi comunicativi, può anche apparire come ragione. Il prezzo di questa assimilazione, certamente utile sul piano del consenso e del controllo sociale, prima o poi dovrà però essere versato. La resa dei conti avviene quando l'edificio delle certezze, dei saperi di fondo, viene scosso, spostato, producendo un decentramento cognitivo. Quando ad esempio l'innovazione scientifico-tecnologia impatta sulle scansioni di fondo della quotidianità improvvisamente esplodono conflitti culturali infallibilmente inclini ad acquisire contorni religiosi. Ma è nulla più che cronaca della contemporaneità. In questi frangenti, viene invocata regolarmente la laicità, contestando la discesa in campo delle autorità confessionali. Il punto però non è se le confessioni abbiano o meno il diritto di esprimersi su questioni come l'aborto, l'eutanasia, l'ingegneria genetica, la gestione del decesso e della malattia, e simili. Piuttosto bisognerebbe chiedersi perché all'interno di società ampiamente secolarizzate come quelle occidentali la gente si interessi, segua, si ponga il problema di valutare l'opinione delle agenzie confessionali. A tal proposito, alcuni parlano di de-secolarizzazione (Norris, Inglehart 2007). Ma nell'elaborare questa nozione generano null'altro che un clone speculare della secolarizzazione, enfatico e assolutizzante quanto il suo doppio (Rosati 2002). Piuttosto, quel che viene etichettato come de-secolarizzazione sovrappone i suoi contorni alla parte irrealizzata della secolarizzazione, messa in movimento e disincagliata dal fondo dei saperi culturali impliciti a causa dell'impatto delle innovazioni. È il legame profondo e mai tranciato tra religione e cultura che rende *interessanti*, pertinenti, gli interventi delle autorità confessionali alle orecchie della gente comune. Opporre a queste presunte *invasioni di campo* — secondo il vecchio adagio, *silete clerici in munere alieno* — il semaforo rosso della laicità non fa che accrescere l'intensità dei conflitti. Ma ciò accade soltanto perché negare cittadinanza civile alla voce confessionale occulta la presenza della dimensione religiosa all'interno della cultura c.d. laica. Prende vita così un paradosso, benché solo apparente. Più si interdice il recupero delle radici, delle

interdipendenze profonde tra ragione e religione sul piano culturale, più discorso laico diverrà vulnerabile, se non pure succube del conflitto.

Gli antagonismi, legati alle fasi di metamorfosi del sapere sociale, tendono a commutarsi in molti casi in conflitti religiosi proprio perché non si ha consapevolezza di quanta religione vi sia nella cultura. Solo quando si demistificasse il mito della laicità integrale, dell'esclusiva razionalità del discorso pubblico, si potrebbe promuovere un effettivo processo di critica della religione e del suo capitale culturale sedimentato nella mentalità comune. In breve, la religione nascosta tra le pieghe dei saperi culturali va sviscerata e guardata in faccia. Anche perché non si può essere liberi rispetto a ciò che non si conosce. L'arcano, il non conosciuto, è destinato a dominarci, almeno finché abita in questa condizione all'interno di noi stessi.

L'esagerata attenzione mediatica su questioni come il crocifisso nelle aule scolastiche, l'insegnamento della religione, le esternazioni dei ministri di culto sulle questioni bio-mediche, e altro, è un effetto della commistione profonda, storica, tra religione e cultura, e non la sua causa. Il fatto è che argomenti come il rapporto tra vita e morte, corpo e persona, etica pubblica e istruzione, sono profondamente connotati, in ogni cultura, da coefficienti di significato di matrice religiosa. Non appena viene scossa l'ovvietà delle opinioni, degli abiti di pensiero e comportamento su questioni simili, è inevitabile che l'ancoraggio religioso acquisti evidenza e presenzialità. Il sapere laico si scopre allora religioso e quindi esposto all'influenza religioso-confessionale. Ma è una scoperta tardiva. In realtà si apprende quel che è sempre stato. Forse perché la cosa più difficile è *sapere di sapere*. Sebbene la retorica della *laicità integrale e compiuta* abbia camuffato questo sapere, in realtà esso è sopravvissuto sul fondo per l'intera durata della modernità occidentale. Il sentiero di una laicità autentica si disegna quindi a partire dall'acquisizione della consapevolezza di tale sopravvivenza, puntando a una sua rivalutazione critica, da svolgersi in modo aperto, senza pregiudizi aprioristici, innanzi tutto sul piano cognitivo, prima ancora che su quello politico.

Le scosse che portano alla luce i *reperti* religiosi nascosti nella cultura non provengono tuttavia solo dall'evoluzione scientifico-tecnologica, né sono tutti ed esclusivamente endogeni a ogni singolo contesto culturale. Molte sono le culture e altrettante le religioni. Il loro saldarsi determina altrettante *razionalità*,

*ovvietà, normalità*. Quando diversi *mondi di evidenza* entrano in contatto, viaggiando sulle spalle delle persone, è inevitabile che gli apparati di giudizio, le categorie utilizzate per scandire la realtà, subiscano una potenziale relativizzazione e risultino esposte a critiche e a possibili contaminazioni. La convivenza tra diversi, tra persone con mentalità differenti, implica il decentramento dalle proprie *ovvietà* e dalla loro indiscussa legislatività come effetto intrinseco e simultaneo allo stesso riconoscimento della diversità, dell'Alterità. L'impatto tra differenti galassie di senso può quindi essere traumatico, configurandosi persino come un'ombra sul futuro, sulle conseguenze del proprio agire allorché esso intreccia inevitabilmente quello degli Altri da noi.

All'interno di ogni tradizione o civiltà, la religione ha contribuito alla creazione delle visioni del mondo, degli orizzonti di valore e delle scansioni dell'agire collettivo e individuale (Glenn 2011). Le vestigia del suo contributo possono anche essersi smarrite, occultate, discendendo al di sotto della soglia della consapevolezza culturale. Rimangono però le orme del lavoro del pensiero religioso, delle categorie di fede, *pistiche* (dal greco *pistis*: fede) (Ricca 2002). Nel contatto con altri modi di vedere il mondo e di agire, le stratificazioni del passato tornano alla luce, acquisendo nuovo senso e inedite potenzialità. Doversi confrontare con il nuovo innesca sempre una crisi riflessiva, quindi la ricerca dell'identità ancorata a radici che affondano nel passato. Questo sguardo *alle proprie spalle* scalfisce di regola la patina dell'ovvietà culturale, proprio perché ha come motore il dubbio esistenziale innescato dal confronto con il diverso. È allora che si avvia la ricerca di fonti di legittimazione, di oggetti di fede, necessari per garantire una rinnovata grammatica del sapere culturale e personale. Scorgere le proprie certezze in equilibrio precario e avvertire il bisogno, innanzi tutto a fini pratici, di costruirne di nuove, magari anche invocando l'inossidabilità di quelle trascorse, sono momenti di un processo unitario. In ogni caso, l'oggettivazione del Sé, il suo ancoraggio a una tradizione re-inventata per affrontare il presente e le incognite del futuro, sono processi cognitivi di tipo creativo. Essi comportano una costante opera di revisione, di risemantizzazione del proprio saper passato. Le religioni funzionano in questi frangenti come garanti accreditati dei sentieri di riscoperta di se stessi.

Ma il ripiegamento verso le proprie radici religiose non è un affare solipsistico. In quella direzione, verso le orme della fede, l'indice viene puntato innanzi tutto

dall'Altro. Dal di fuori del recinto culturale, ogni ovvietà appare idiomatica, *motivata* e situata. La storia fa parte della cornice contestuale e, ovviamente, l'impronta della religione viene osservata come sua componente inequivoca, di là da ogni auto-qualificazione in termini di *laicità*. È per questa via che l'Occidente viene visto e si riscopre oggi cristiano. Allo stesso modo, nell'affrontare l'onda d'urto della modernità occidentale, il resto del mondo riscopre le proprie radici, quasi come un riflesso della propria non occidentalità/modernità. Orientalismo e Occidentalismo (Said 1991; Carrier 1995; Nandy 1983; Venn 2001; Buruma, Margalit 2004), quali matrici di stereotipi speculari utilizzati alla stregua di controdiscorsi strategici nel fronteggiare l'Altro, sono i vettori dei rinnovati antagonismi tra Islam, Induismo, Cristianesimo, Ebraismo, e così via.

Nello scontro tra culture differenti la laicità si stempera. Quasi senza pudore, anche le culture laiche proclamano la valenza culturale della propria tradizione religiosa. Prende forma così ancora un paradosso, tale però solo in termini analitici, ma non storico-contestuali. In effetti, le società e gli stati *laici* sorpresi a rivendicare la propria tradizione religiosa stanno semplicemente restituendo, rendendo visibile la consistenza effettiva, e dunque parziale, dei propri processi di laicizzazione. Che vi sia una laicità cristiana, una hindu, una confuciana, una possibile laicità islamica (vedi ad es. la Turchia, e chissà cosa avverrà nei c.d. stati islamici post-rivoluzionari del Nord-Africa) è anch'essa un'ovvietà antropologico-politica. Ma non potrebbe essere altrimenti. Il problema semmai sta nel modo esplicito di riaffermare le proprie radici culturali ovvero nelle armi discorsive utilizzate per difendere le proprie certezze dall'irruzione della straniente Alterità.

Quando si generano conflitti culturali/religiosi è il nucleo di certezze e ovvietà implicite a essere minacciato, esattamente come accade a causa delle implicazioni prodotte dall'innovazione scientifico-tecnologica. Tuttavia la connessione diretta tra gangli centrali delle culture e impatto delle diversità non è evidente, essa non mette in mostra in modo esplicito i sommovimenti endogeni ai singoli contesti socio-culturali. La conseguenza è plateale e presto delineata. Benché l'obiettivo sia quello di preservare *il centro* dei diversi circuiti culturali, lo scontro viene articolato attorno a feticci, simboli, spesso periferici, ma comunque eclatanti, visibili *ictu oculi*, eletti a rappresentare il fronte dell'identità culturale e della sua tutela. Veli, turbanti, croci, chiese e minareti,



modalità rituali, usi del corpo, codici sessuali, etc., vengono branditi come sciabole ideali per tutelare l'identità e, al tempo stesso, per camuffare quel che veramente si vuole preservare o si ha timore che venga alterato. Il problema è che così facendo si dà voce alla paura preconcepita e istintiva della diversità — in sé peraltro tutt'altro che incomprensibile o non istintiva — e vengono inceppati i processi di auto-oggettivazione, cioè la presa di coscienza effettiva della propria tradizione, dei suoi saperi e della loro coimplicazione con l'azione antropologica dell'atteggiamento religioso o, più in generale, di fede.

Questo modo di comportarsi è riscontrabile sia nelle società occidentali, sia nelle altre realtà socio-culturali presenti sul pianeta, in particolar modo in quelle post-coloniali. Se le società occidentali intendono mantenere inalterate le certezze *laiche*, sotteraneamente commiste al lascito etico della religione cristiana, quelle post-coloniali devono affrontare il problema opposto. In molti casi, si trovano a confrontarsi con apparati normativi e istituzionali ereditati dall'esperienza coloniale. A innescarsi, allora, è un tendenziale processo di riappropriazione culturale della sfera pubblica e dei suoi linguaggi (l'India costituisce in tal senso un esempio paradigmatico) (Madan 2005; Menski on web). Tentativo peraltro minato, spesso, dall'incombere della globalizzazione e dalla pervasiva diffusione dei flussi di informazione e di beni derivati dalle *culture occidentali*. A fare da arieti sono ancora una volta feticci e simboli religiosi, talora apparentemente lontani dal nucleo di abiti, norme e istituzioni importati durante il periodo coloniale e ancora permanenti. Ma si tratta di un trucco strategico. Estirpare quanto di occidentale fa ormai parte della quotidianità è spesso impossibile e tutto sommato nemmeno conveniente; in compenso, però, è possibile *addomesticarlo*, selezionarlo, rieditarne il significato utilizzando come cifra dirimente la sua compatibilità con la tradizione culturale/religiosa autoctona. La religione diviene allora uno strumento di configurazione e qualificazione politico-antropologica della soggettività pubblica. Uno strumento che opera a vasto raggio, ma concentrando la sua azione su alcune icone, elementi simbolici usati come segnavia verso la *tradizionalizzazione*, e per certi versi la *vernacularizzazione*, della modernità. La cosa interessante è che simili tentativi si consumano sia in contesti ufficialmente confessionali, come quelli islamici, sia in altri formalmente laici, come quello indiano.

Per alcuni aspetti, la convergenza tra linguaggi della laicità e discorso religioso-



culturale tra le diverse parti del mondo, anche al meglio degli effetti della situazione post-coloniale, può apparire preoccupante. Invece si tratta semplicemente del carattere culturalmente relativo di ogni società laica, così come del suo diritto. Piuttosto, v'è da osservare che i tentativi di vernacularizzazione della modernità non possono che essere parziali e spesso solo apparenti. Ciascuno di essi produce i suoi effetti lungo i percorsi dei flussi transnazionali, restituendo e rigenerando di continuo nuovi assetti semantici della modernità. Declinare in modo particolare il codice della modernità, ad esempio *situando*, localizzando l'universalità dei diritti umani, non costituisce una deriva dell'universale, ma al contrario la sua linfa vitale (Clarke, Goodale 2010; Goodale, Engle Merry 2007). Qualunque forma di universalità non sarebbe tale se non fosse in grado di situarsi, di prendere corpo in un luogo e nel rendersi idiomatica rispetto alle esperienze che si consumano in esso. Di ritorno, queste esperienze potranno entrare nella cornice semantica e comunicativa che rende vivente l'universale, riplasmandone dall'interno i contenuti. Vivere in un mondo globalizzato significa proprio questo: cioè che quanto accade in un possibile *là* partecipa degli stessi paradigmi di senso necessari a interpretare e ad agire quel che accade in un possibile *qua*. Per tornare all'esempio dei diritti umani, se essi vengono interpretati e declinati in un determinato modo in India, questa circostanza influirà sullo loro statuto semantico generale, producendo presto o tardi i suoi effetti anche nel modo in cui verranno interpretati in Italia o negli Stati Uniti. A traghettare i flussi di contaminazione semantica sono le relazioni tra attori indiani e attori italiani sul palcoscenico del *condominio-mondo* traversato dal vettore dei percorsi migratori e delle interdipendenze economico-politiche.

I processi di auto-trasformazione sociale adesso descritti dimostrano che l'implicazione reciproca tra religione e cultura non è soltanto un *fatto del passato*. Viceversa si tratta di un passato che si rinnova e viene recuperato di continuo nella definizione del presente e dei suoi orizzonti. Da ciò deve dedursi che la nozione di laicità non può essere limitata esclusivamente ai rapporti tra politica e diritto, da una parte, e religione, dall'altra. La neutralità richiesta dalla *vulgata* della laicità è impossibile proprio perché la religione fa parte della cultura. Tuttavia, per poter essere neutrali rispetto alle appartenenze religiose, le istituzioni dovrebbero esserlo anche rispetto alle culture. Ma ciò significa che *laici* sono solo lo stato, il diritto, la società, garanti del diritto di cittadinanza delle differenze.

Ma se «laicità» deve essere sinonimo di «rispetto per le differenze» allora essa diviene una metafora dell'uguaglianza. Un'uguaglianza non solo nella legge, ma all'interno di essa. Dunque, un'uguaglianza non soltanto formale, ma sostanziale in senso radicale. Essa non dovrà limitarsi né a dettare regole uguali per tutti, ma sorde alle differenti condizioni sociali dei soggetti di diritto; né a rimuovere gli ostacoli o le vulnerabilità di fatto che non consentono a tutti di godere in modo equivalente della protezione giuridica espressa dalle norme e relativa a un modello astratto ed etnicamente e/o eticamente predeterminato di soggetto sociale e giuridico. L'uguaglianza autenticamente laica dovrà presentarsi come culturalmente *equi-rappresentativa* ed *equi-responsiva*. Questo significa, in altre parole, che le norme legislative dovranno esprimere una sintesi ponderata tra la semantica culturale delle diverse soggettività presenti nella platea sociale. Il volto del soggetto di diritto dovrà essere la risultante di questa sintesi. E solo il suo presentarsi come una condensazione tra le differenze, tra le loro connotazioni di senso, potrà renderlo inclusivo (Ricca 2008a).

Per raggiungere la soglia di un linguaggio normativo laico, e quindi un tessuto legislativo capace d'includere le diversità, sarà tuttavia necessaria una preventiva opera di traduzione e transazione tra le differenze, tra i loro linguaggi e significati. L'esito, quando si riuscisse a raggiungerlo positivamente, sarà il risultato della creatività e della ragionevolezza, piuttosto che l'esercizio astratto di una razionalità oggettiva, asettica. Laicità non indica dunque razionalità, l'esercizio in campo politico-normativo di una ragione assoluta e priva di attributi qualificativi o di torsioni culturali. La laicità non si libra al di sopra delle differenze, ma sta in mezzo a esse, come una (possibile) emergenza del loro intersecarsi e tradursi reciproco. Essa non è asettica, avulsa dai conflitti, semmai invece terapeutica, mediatrice.

Al contrario, addurre a supporto della laicità l'agire della ragione come agenzia neutrale di produzione di significati e modelli politico-normativi non fa che incrementare la curvatura culturale e, quindi, anche religiosa delle scelte istituzionali. Chiunque invochi l'analiticità o la trasparenza dei giudizi della ragione non farà altro che articolare i propri convincimenti culturali/religiosi, ammantandoli di universalità. Così, più la *sua* laicità si professerà intransigentemente areligiosa e neutrale, più si accentuerà agli occhi degli *altri*,

dei gruppi minoritari, la relatività culturale dei suoi contenuti. Agli sguardi gettati *da fuori*, dall'esterno, il diritto laico tradirà un'inevitabile, marcata e dispotica coestensività con il patrimonio storico-teologico del contesto sociale di riferimento.

### **3. Regole vs. riconoscimento**

L'astro sorgente della multiculturalità ha fatto germinare, un po' dovunque nel mondo, l'invocazione della sicurezza e delle regole. Il diverso, il culturalmente *altro*, sembra stimolare con la sua presenza lo spettro del caos. Come se le omogeneità locali non fossero costrette, anche quando esistessero davvero, a misurarsi reciprocamente in uno spazio planetario ormai contratto, imploso in una quotidianità pervasivamente meticcia e cosmopolitica. Piuttosto è vero proprio il contrario. Vale a dire che la fede nell'omogeneità locale, in una sicurezza specchiata in regole nitide, generali, buone *per tutti*, genera luoghi in conflitto tra di essi e anche all'interno di se stessi.

Quante volte accade di udire la propaganda mediatico-politica accoppiare «regole» e «sicurezza» (Greco 2009)? Si tratta un di tormentone ossessivamente indirizzato soprattutto agli stranieri, ai culturalmente diversi. La sua resa retorica più in voga suona più o meno così: *chi viene qui da noi deve rispettare le regole*. Tutti devono rispettare le regole, anche secondo l'altro adagio, artatamente propagandato, che proclama l'esigenza di attenersi all'*unità nella diversità* (l'Europa comunitaria lo ha adottato come icona-identikit). Ma, come si è detto, per essere laico, il lessico normativo e politico deve poter offrire una sintesi creativa e transattiva fra le differenze. In che senso, dunque, si può chiedere all'*Altro* di rispettare «le regole», di essere partecipe di un'*Unità* asse della convivenza tra le differenze? La domanda pone il problema dell'universalità delle regole. Perché l'universalità sia autentica non è sufficiente declinare gli enunciati normativi in termini generali e astratti. Non basta dire «tutti devono», «tutti hanno diritto», o usare formule equipollenti, per porre gli atti di politica normativa al riparo dall'accusa di discriminazione. Le regole, anche quelle generali, possono aspirare all'universalità soltanto se risultano responsive e rappresentative degli interessi ponderati di tutti. Ma affinché ciò possa verificarsi è prima necessario elaborare un lessico frutto di processi di riconoscimento reciproco tra i soggetti sociali. Altrimenti, in assenza

di un linguaggio interculturale, sarà impossibile escogitare formule che non siano escludenti, partigiane, espressione di una *razionalità* e quindi di un'*universalità di parte*.

Senza riconoscimento reciproco, allora uguaglianza, generalità e universalità verranno semplicemente inflitte agli *altri*, a chi non è rappresentato nello specchio del dettato normativo, complice la forza delle istituzioni. Ma questa condizione è quanto di più lontano possa immaginarsi dalla laicità. Il terreno proprio della laicità è quello dell'ovvio, confinante con il senso comune. Ma dire «senso comune» significa riferirsi a un precipitato abbastanza generico delle convinzioni, dei punti di vista, degli abiti mentali diffusi all'interno di una comunità sociale. Quando cambiano gli ingredienti demografici e culturali di quella comunità, quando la sua stabilità entra in subbuglio, quel che prima era *senso comune* diviene differenza, ancorché ascrivibile alla parte dominante. Questo non significa affatto che l'idea di qualcosa in comune debba essere lasciata cadere, abbandonata come un reperto del passato, ormai obsoleto e inadatto a un mondo nomade, in trasformazione, endemicamente ibrido e proteiforme. Affermazioni del genere enfatizzano la perdita di qualcosa, forse mostrandosi più conservatrici di quanto il frasario avanguardista/post-moderno non voglia mettere in mostra (Ricca 2010a). Più semplicemente, la trama di quel che è comune deve essere ricucita pazientemente, ricostruita giorno per giorno, posta sotto la lente d'ingrandimento e trattata con consapevolezza, a partire dalla traduzione/transazione tra *nuove* e *vecchie* differenze.

Solo dopo aver dato inizio a quest'opera di riscrittura del dire comune sarà possibile invocare *tout court* il rispetto delle regole come dispositivo di universalizzazione della soggettività sociale. Scambiare la forma *universalistica* della regola per il suo *contenuto universale* non solo è ingiusto e mistificatorio, ma nel tradire smaccatamente le promesse della laicità fomenta l'insicurezza. Chi non si riconosce nelle leggi, e non può riconoscervi, se ne sentirà sfrattato. Subirà il diritto senza esserne partecipe attivo. Questa condizione di amputazione psico-sociale costringerà gli appartenenti ai gruppi minoritari a evadere dalla sfera pubblica, in cerca di circuiti sociali più ospitali. La mimetizzazione delle differenze culturali nelle pieghe del privato, tra le oasi della libertà, sarà il corrispettivo di una fuga dalla sfera pubblica, dall'apparire ufficiale, e quindi anche dal controllo sociale. Circuiti subalterni od occulti e devianza, però, fanno presto a gemellarsi, tramutandosi in un vero e proprio

verme dentro la mela della sicurezza pubblica. L'enfasi sulle 'regole per le regole' deve dunque essere moderata con un sano senso di modestia culturale (Sajó 2004), peraltro ingrediente decisivo in ogni ricetta di laicità istituzionale. Chi non viene riconosciuto nelle connotazioni della sua soggettività all'interno del discorso pubblico, inevitabilmente non riuscirà a riconoscersi nella legge. Ma questa evenienza inaugurerà la sua *emigrazione* dallo spazio istituzionale, dal vivere comune. Per gli immigrati di *altra cultura* può parlarsi di una contro-emigrazione psicologica dal paese di accoglienza, apparentemente muta, silenziosa, ma per questo tanto più allarmante.

Parlo di allarme non soltanto per evocare il pericolo della delinquenza marcata *straniero*. Al contrario, l'estraneità della regola di legge, la non universalità dei suoi contenuti, finiscono per sganciare dalla tutela istituzionale soprattutto i soggetti più deboli, coloro che all'interno delle comunità migranti o nei circuiti della diversità religiosa e culturale tendono a subire la forza, il potere condizionante dei prepotenti. La regola generale, ma di parte, la legge dei più forti che infligge la propria universalità, creano sfiducia e subalternità, ghettizzazione e disaffezione. Generano esse stesse l'ombra che impedisce alle istituzioni di vedere, di forare la coltre di oscurità che ammantava l'ingiustizia, la prevaricazione, lo sfruttamento. Chi sa di perdere in partenza, sempre e comunque, non va dal giudice (Foblet 2005). Sa in anticipo che non verrà compreso o comunque se ne convince invincibilmente, perché schiacciato dalla sorda potenza di regole che esigono obbedienza, ma non ascoltano.

#### **4. Diversità, democrazia e sovranità interculturale**

Ma perché gli stranieri o comunque le minoranze dovrebbero avere il diritto di essere riconosciuti *nella* legge e non solo *di fronte* a essa? Perché, con i loro indici culturali, dovrebbero comprimere lo spazio degli autoctoni? Non è già tanto che vengano accolti o tollerati? Che si conceda loro di *violare* il cerchio sacro della sovranità territoriale o di articolare la voce della dissidenza nel privato? In fondo nessuno li ha costretti a venire. E per le minoranze autoctone varrà pure la necessità di rispettare la volontà della maggioranza! La libertà, assicurata a livello costituzionale, non è già una sufficiente valvola di salvaguardia? Perché la sfera pubblica non dovrebbe essere lo spazio proprio del senso comune — quello della maggioranza?

Questa batteria di domande, peraltro diffusissime nell'opinione pubblica, ha due risposte secche: *riflessività democratica* e *responsività delle istituzioni*. Negli assetti democratici il presupposto di legittimazione delle norme e dello stato stesso risiede nell'idea che le leggi siano *riflessive*, cioè vincolino e beneficino tutti, tanto gli autori di esse quanto i destinatari. Nessuno può essere esente dalla legge. Ma ciò è possibile, in termini effettivi, soltanto se le leggi rappresentano tutti e gli interessi di tutti, gruppi dominanti e gruppi minoritari. E questo significa che le istituzioni devono essere responsive rispetto ai bisogni, alle convinzioni, agli indici culturali di tutti.

Se vengono meno riflessività e responsività la democrazia rischia di tramutarsi in una dittatura della maggioranza, ben lontana dall'idea di sovranità popolare. Per intendersi, la maggioranza potrà certamente operare scelte contrarie alle opzioni proposte dalla minoranza. Ma la soglia di preferenza non può compromettere radicalmente, fino agli aspetti fondamentali della soggettività culturale, la capacità degli individui di riconoscersi, d'iscrivere il proprio orizzonte esistenziale all'interno dei contenuti normativi. Pur nella diversità di opinioni, un *plafond* culturale comune deve essere creato, costruito e, quindi, mantenuto. Ma in una società multiculturale, questo *plafond* non potrà che essere interculturale.

In caso contrario, come potrà affermarsi che le leggi, modellate e calibrate solo sulla cultura e sugli interessi della maggioranza (ancorché autoctona), rispettano l'ideale democratico della (tendenziale) coincidenza tra governanti e governati? Come potrà dirsi sorto dalla voce della sovranità popolare un ordinamento che ripete al suo interno solo gli schemi culturali, etici, religiosi di alcuni, negando radicalmente cittadinanza a quelli di altri? Il lessico della sovranità e quindi del diritto potrà dirsi democratico soltanto se esso riuscirà a dimostrarsi (ponderatamente) equidistante, dunque inclusivo. Diversamente esso costituirà l'espressione non già di uno stato democratico, ma di uno stato etico/etnico. Potranno anche sollevarsi mille obiezioni circa questa conclusione. Obiezioni di carattere utilitaristico, comunitarista, tradizionalista, religioso-identitario, etnico-territoriale. Oltre una determinata soglia, tuttavia, esse non potranno fare a meno che convertirsi in una negazione dell'ideale democratico/costituzionalista. Non v'è nulla di male (in senso assoluto) in tutto questo. Non si tratta certo di difendere il carattere sacro della democrazia. Si

tratta di un sistema politico colmo di pregi, ma anche di difetti. Qualcuno potrebbe anche preferire un sistema teocratico. Nulla dimostra che la democrazia sia intrinsecamente buona o intrinsecamente migliore; discorso analogo può farsi per i diritti umani. E certo non è una dimostrazione della loro pregevolezza assiologica la circostanza storica che essi si siano affermati, che la storia (presente) ne abbia decretato l'affermazione o quantomeno la legittimazione su scala pressoché planetaria. La storia trabocca di ingiustizie *autorevoli* (Dembour 2006). Che qualcosa esista e sia diffusa non è affatto garanzia di bontà. Fatti e valori non sono nettamente disgiungibili, nonostante la speculazione filosofica si sia a lungo esercitata sul loro divorzio. Ma questo non significa nemmeno che i fatti, presi nella loro brutalità, siano valori, che l'esistente vada venerato o mantenuto integro.

Quel che sto provando a porre in evidenza è solo l'impossibilità di definire uno stato democratico e fondato sulla sovranità popolare se le sue leggi non integrano la diversità culturale, non sono inclusive. In un assetto democratico/costituzionale, la sovranità non può che essere interculturale proprio perché è popolare, espressione di tutto il popolo. Declinare la democrazia fondandola su un asse di fedeltà a un codice etico o etnico/culturale significa semplicemente negarne il presupposto: «una testa, un voto», ovvero il principio fondante dell'autonomia individuale (Tully 1995).

Tutti quelli che sono soggetti alla legge devono poterne essere autori, almeno in via potenziale o immaginaria. Questo è l'*optimum* democratico, la versione statica e radicale della democrazia. Il principio deve ovviamente conoscere alcuni temperamenti, altrimenti rischierebbe di commutarsi in una dittatura della minoranza. L'unanimità, se assunta come criterio di manifestazione delle scelte politiche funzionali alla produzione normativa, fornisce una sorta di strapotere al singolo individuo. L'unico in disaccordo potrebbe impedire di approvare le leggi, di cambiare quelle vecchie o ritenute obsolete dalla 'maggioranza *meno uno*' della popolazione.

Ma diritto e politica vivono nella storia, la loro materia prima è il mutamento. Proiettata in senso diacronico, l'unanimità deve cedere il posto al criterio di maggioranza, per quanto possa apparire paradossale, proprio in ossequio al principio di uguaglianza. È l'alternarsi possibile di maggioranze e minoranze, tra l'oggi e il domani, il modo d'incarnarsi del principio di uguaglianza attraverso il



tempo. Ma quella possibilità richiede equidistanza, simmetria tra le parti sociali, tra gruppi dominanti e gruppi minoritari. Per questo, i contenuti delle leggi devono recare un nucleo di senso antropologicamente inclusivo, esprimere un *ground* di connotazioni della soggettività pubblica in grado di consentire a tutti di muoversi tra le pieghe del sociale e di concorrere alla costruzione di future maggioranze. In altre parole, nessuna maggioranza, ancorché si autoproclami garante della tradizione nazionale, di un verbo etnico unificante, può avere il diritto di cementare la propria condizione di supremazia, di impedire l'avvicendamento alla guida dello stato. In caso contrario, non si tratterebbe più di una maggioranza democratica. Quando ciò accadesse, il sistema sarebbe già tracimato oltre il solco della democrazia, debordando in una condizione di dispotismo culturale.

Purtroppo, i mezzi a disposizione dei gruppi dominanti per imporre la propria supremazia etica, economica e culturale sono moltissimi e straordinariamente efficaci, anche perché spesso occulti e mascherati all'ombra delle retoriche di potere. L'idea della cultura giuridica di un popolo, della sua unità e omogeneità, ne è un esempio eclatante. La differenza tra *chi è qui da sempre* e *chi è arrivato da poco* è uno degli argomenti preferiti da quanti intendono conservare lo *status quo*. La sua forza psicologica poggia, in fondo, sulla forza subliminale dell'adagio *chi tardi arriva male alloggia*. Ma questa idea, pure antropologicamente tutt'altro che banale, è incompatibile con la logica democratica.

La democrazia equivale a una forma di *normalizzazione del mutamento* sociale, politico e culturale. Il suo asse di legittimazione giace nel consenso e nel processo del suo costante auto-rinnovamento. I prodotti normativi di uno stato democratico sono e devono sempre essere esposti al mutamento, alla rivalutazione, a un esame condotto dall'alto del presente e da quanti lo popolano nell'adesso. Di conseguenza, creare primazie tra soggetti e tra contenuti normativo-culturali porrebbe in crisi tutto l'edificio democratico in modo irrimediabile (Ricca 2008c).

Evidenziare la stretta connessione tra democrazia e contingenza ovviamente non significa che il potere decisionale debba e possa essere attribuito calibrandone la titolarità sull'istante, su situazioni effimere. Le opzioni politiche sono candidate a trasformarsi in norme e le norme sono orientate a catturare il



futuro. Esse distribuiscono doveri e benefici ponderando le situazioni pregresse e quelle a venire. Vantaggi e costi devono essere dunque sopportati da tutti, e il loro prodursi, il momento in cui bussano alla porta, non è sempre sincronico, né di immediata realizzazione. Le leggi possono attribuire nell'oggi vantaggi che dovranno comunque essere bilanciati da sacrifici nel domani; e viceversa, i sacrifici attuali potranno dimostrarsi fruttuosi solo a distanza di tempo. La titolarità a partecipare ai processi di integrazione politica democratica, insomma, deve essere calibrata, almeno in parte, anche sul fattore tempo, sulla permanenza, su un coefficiente di stabilità demografica. Diversamente, chi oggi c'è, perché arrivato da poco e già in procinto di andar via, avrà tutto l'interesse a massimizzare i vantaggi immediati, scaricando sugli *altri*, su coloro che *resteranno*, i costi delle scelte legislative. Ma ciò precipiterebbe i processi decisionali in una condizione di patente ineguaglianza. Lo straniero, dunque, potrà partecipare al gioco democratico, esigere una riconformazione in chiave inclusiva e interculturale delle assi culturali della soggettività giuridica e sociale, solo a condizione di essere stabilmente partecipe del popolo sovrano. E benché nella vita degli uomini non vi sia nulla che possa essere ascritto alla categoria del *sempre*, bisogna comunque che la presenza degli stranieri fornisca alcuni indici probabilistici di stabilità.

Ancora una volta, il tempo, in questo caso passato, può in qualche modo fornire un'indicazione. Partecipare ai processi democratici, esercitare la cittadinanza politica, può legittimamente esigere, come suo prerequisito, che i sopravvenuti dimostrino di voler rimanere. Fermo restando che il risiedere in un paese da almeno dieci anni (come attualmente richiesto dalla normativa italiana e indicato quale limite massimo per il diritto a richiedere la cittadinanza dalle normative europee) non dimostri affatto che poi non si possa decidere di migrare; considerazione, del resto, che vale anche per chi in un paese è nato e vissuto da sempre.

Credo sia da ribadire che non vi è nulla di etnico o tradizionalista nel porre uno sbarramento di tipo temporale/demografico alla partecipazione ai processi di integrazione politico-democratica. Viceversa, quel limite risponde a un'esigenza egualitaria. La stessa esigenza che induce ad affermare la necessità di una democrazia laica, equidistante dalle diversità culturali presenti nella platea sociale ed espressione di una sovranità interculturale.

#### 4. Tradizioni, religioni e vita comune

Ma perché declinare l'equidistanza culturale come laicità? La grammatica del pluralismo socio-politico e costituzionale sarebbe sufficiente, in fondo, a fondare la necessità di rapporti simmetrici, del mutuo riconoscimento e di istituzioni eque. Perché mischiare i piani della politica con quelli della religione? Non rischierebbe d'essere una scelta linguistica fuorviante, fonte di confusioni? Piaccia o non piaccia il termine *laicità* ha una connotazione storica ben precisa, che lo ancora alla libertà religiosa, alla lotta contro la teocrazia, all'affrancamento del pensiero moderno dalle maglie dei condizionamenti teologici. Benché animato da intenti pacificatori, il pensiero laico sgorga dalla faglia aperta da questi aspri conflitti, da irrisolte dicotomie, poste sotto controllo ma non neutralizzate dalla modernità occidentale.

A queste pur plausibili obiezioni va risposto che anche quando non ne parlasse, il pluralismo dovrebbe comunque fare i conti con il fattore religioso. Tacerlo, occultarlo, espungerlo dal linguaggio istituzionale non farebbe certo svanire la religione dal circuito antropologico, dalla sfera di esperienza vissuta dagli individui presenti nei diversi contesti sociali. Che parlare di religione sia fonte di problemi, soprattutto per il discorso politico moderno, non autorizza a tacerne. Nel campo della politica e del diritto non può valere la massima wittgensteiniana per cui ciò di cui non si può parlare (senza ambiguità o precisione) si deve tacere.

Nessuno, neanche un despota, può decidere fino in fondo di che cosa si deve tacere. La signoria sul linguaggio è un esercizio effimero, di facciata. I silenzi che essa può imporre si caricano di significato assai più delle parole interdette. A determinare questo vincolo, questa costrizione, è la circostanza che politica e diritto non sono esercizi di fantasia. Il potere non disegna a mano libera. Anch'esso sconta vincoli di possibilità, che si registrano innanzi tutto sul piano semiotico e comunicativo, quindi sul terreno pragmatico. Se non rispettati, quei limiti si convertono in deficit di effettività delle istituzioni e delle norme da esse prodotte. Far finta che la religione non ci sia, non parlarne, rafforza il suo peso sociale, anziché tacitarlo. Questa è la lezione che la modernità secolarizzata ha dovuto apprendere, un po' dovunque in Occidente.

Ma se è così, dipende da una circostanza curiosa, già in parte illustrata. Anche a voler tassativamente tacere di religione, il diritto ne parlerebbe comunque. Il linguaggio pubblico è intriso di passato, di tradizione. Non esiste abito comunicativo che non affondi le proprie radici in schemi di pensiero e di comportamento incorporati nell'agire delle persone in modo irriflesso ed ereditati dal passato delle comunità di appartenenza. Senonché nei percorsi della memoria collettiva tradizione e religione appaiono inestricabilmente intrecciate. Molti non sanno di sapere di religione, e di saperne molto; molti non hanno consapevolezza di reiterare attraverso i propri gesti quotidiani i significati di una tradizione religiosa. Così, quando il diritto scandisce la vita pubblica e privata delle persone adagia le proprie qualificazioni su reti di senso comune traboccanti di questo sapere irriflesso e da esso modellati. Tra linguaggio giuridico/deontico e linguaggio comune non vi è però solo una relazione estrinseca. Nel regolare la vita, le norme e i fini da esse perseguiti si intrecciano e contaminano con le reti di significato, con le categorie del vivere comune. Del resto, gli stessi autori delle leggi fanno parte del mondo sociale che sono deputati a regolare.

Sul piano culturale, quindi, il dire giuridico compie comunque scelte di campo. E queste scelte solcano i tracciati di senso sedimentati dal sapere religioso. Gli incroci possono essere positivi, cooperativi, ma anche conflittuali o egemonici. Parlando l'uno o l'altro *dialetto culturale*, le leggi finiscono per attivare reazioni ed echi di senso che disincagliano dalle tradizioni, dal sapere di fondo dei gruppi componenti le società multiculturali, la voce della religione e dell'appartenenza religiosa. La commistione tra lessici antropologici e codici di fede può allora commutarsi in un motore politico. Sotto l'ombrello della libertà religiosa e della laicità dello stato, gli attori della diversità culturale costruiscono le trincee della propria resistenza alla forza omologante del diritto statale, quando questo viene avvertito come espressione della cultura dominante. Accade così che la cifra religiosa si commuti in una sorta di *passpartout* del discorso politico/normativo poiché essa può funzionare come dispositivo legittimo di rivendicazione, schiudendo le porte del confronto istituzionale alla differenza culturale. D'altronde, la religione ha sempre rivendicato, almeno ragionando sulla base del codice genetico della modernità occidentale, una sorta di alternatività e concorrenza rispetto allo stato. Questa circostanza conferisce a essa una sorta di autorevolezza aprioristica e apicale, radicata in specifiche caselle istituzionali (ad es. la libertà religiosa) già esistenti nel

linguaggio costituzionalistico e in grado di innescare dispositivi di tutela effettiva, come ad esempio il giudizio di legittimità costituzionale. Il punto di vantaggio offerto dalla possibilità di conferire alle rivendicazioni culturali una curvatura religiosa e l'intrinseco intreccio fra tradizioni, memoria personale e religioni, fanno il resto. Il risultato finale si condensa nel dover constatare l'attuale tendenza dei confronti e dei conflitti culturali a commutarsi in confronti e conflitti a base religiosa o che comunque trovano nella religione una sorta di *plafond* argomentativo e di legittimazione pubblica.

L'insieme di questi fattori fa sì che il complesso dei problemi posti dalle società multiculturali del presente non possa essere derubricato rispetto alla voce «laicità». Al contrario, essi inducono ad affermare che la gestione del pluralismo culturale non può evitare di fare i conti con la promiscuità religiosa propria di ogni scelta di politica concernente le questioni poste dalla multiculturalità. Dunque, il diritto, cioè l'agenzia che più di tutte scandisce la quotidianità nelle sue pieghe più intime, deve misurarsi con la religione nascosta, silente, la stessa mimetizzata negli abiti antropologici, nei gesti irriflessi, nel sapere non saputo dei soggetti di diritto. E solo a partire dai risultati di quest'opera di ricalcolo delle sfere di senso, dei confini semiotici tra vita comune e differenze culturali/religiose, potrà essere costruito un lessico del pluralismo costituzionale effettivamente in grado di pacificare i conflitti e di funzionare da piattaforma per la convivenza. Bisognerà, insomma, riattraversare i paesaggi narrativi descritti dalle tradizioni, dai loro bacini di significato, per poter tracciare una mappa comune della soggettività, un lessico inclusivo ed equanime della cittadinanza quotidiana e delle sue coordinate istituzionali e normative.

## **5. Lessico istituzionale e storia culturale**

Ma perché è necessario uno sforzo in più per costruire un lessico istituzionale comune? La storia della modernità, e della modernità laica in particolare, non ha prodotto forse standard normativi rispondenti a una ragione universale? Una ragione condensata in principi giuridici naturali perché appunto razionali e quindi ascrivibili alla natura umana? Libertà, uguaglianza, solidarietà, autodeterminazione, quali assi del linguaggio giuridico democratico-costituzionale, non rappresentano forse standard neutri, adattabili o estraibili da qualsiasi cultura? E quando ciò non avviene, quei principi non rappresentano

rispetto alle culture refrattarie uno strumento di emancipazione e sviluppo degli individui che ne fanno parte? Considerare quegli standard come sorgente dei diritti individuali non equivale a supportare un'esperienza giuridica autenticamente laica?

La ricerca antropologica del XX secolo ha fortemente contestato l'universalità dei diritti umani. Ne ha sottolineato la matrice occidentale, la connotazione storica, il loro situarsi all'interno di una porzione della storia e della geografia culturali dell'umanità. Di riflesso, ha sostenuto la loro relatività, sottolineando che essi costituiscono l'espressione di un'esperienza culturale situata nel tempo e nello spazio. Ancora, ha mostrato la pari dignità di tutte le culture e dei loro apparati etico-deontici, in quanto dotati di orizzonti di senso, non sempre commensurabili, ma non per questo privi di pregevolezza (Clarke, Goodale 2010; Engle Merry, Goodale, 2007).

La ricerca antropologica ha fatto da motore e talvolta da portavoce alla critica politica. La modernità, affermano le voci critiche, ha utilizzato le conquiste dell'Illuminismo alla stregua di vele e cannoni. Insieme al progresso tecnologico, essa ha esportato e utilizzato in modo strategico ed egemonico anche il discorso dei diritti. Considerati come la soglia antropologica dell'emancipazione umana dall'ignoranza, essi sono stati assunti quale architrave per la legittimazione dell'azione coloniale. L'arrivo degli occidentali è stato dipinto come la *chance* storica, per le *altre* popolazioni del pianeta, di uscire da uno stato di minorità, d'infanzia culturale. Sotto la maschera del soccorso antropologico – una sorta di missione assegnata all'Occidente – si è legittimato il dominio, lo sfruttamento, l'esautorazione di intere popolazioni dalle loro terre, l'usurpazione delle loro ricchezze, talora persino lo sterminio etnico. Tutto vero. La modernità ha condito il progresso con il puzzo di morte disseminato con l'aratro del saccheggio spietato. Piaccia o non piaccia, è moderna la retorica del colonialismo.

Ma la storia non sta tutta (solo) qui. Quel che si è fatto, l'uso retorico e mistificatorio della modernità, del suo arsenale etico e ideologico, non coincide con le sue potenzialità di senso, tanto meno con il suo autentico significato. Che il fuoco possa essere utilizzato per incendiare, non lo priva intrinsecamente della capacità di riscaldare o di cuocere, cioè d'essere utilizzato per fini benefici.

La critica anti-moderna e anti-occidentalista ha sviluppato una corrente di pensiero animata dall'intento di valorizzare il carattere alternativo dei valori *altri*, ascrivibili alle *altre* civiltà, differenti da quella occidentale. Tra le molteplici declinazioni assunte da questo filone critico si annovera il movimento dei c.d. *Asian Values*. Ma la sua diffusione è stata tanto rapida quanto effimera. Rispetto alle battaglie condotte dalle popolazioni indigene — altra etichetta di critica politica — gli *Asian Values* si connotavano per la compattezza e l'ampiezza geografico-culturale dei loro riferimenti. Non scevra da una sorta di stereotipizzazione alla rovescia, figlia dell'Orientalismo partorito dall'epoca coloniale e convertita in uno speculare Occidentalismo, la difesa dei valori asiatici ha orbitato attorno alla centralità del momento comunitario, rispetto a quello individualistico, quale caratteristica peculiare e differenziante delle culture dell'Asia.

La contestazione del carattere eticamente catalizzante, epicentrico, dell'individuo, conduce questa corrente di pensiero a una radicale contestazione dei diritti umani e della loro logica (Bauer, Bell 1999; Bell, Nathan, Peleg 2001). Essi — si sostiene — assumono una connotazione antropologica individualistica e la spacciano come condizione umana universale. L'Oriente, il pensiero orientale, poggiano su una versione della soggettività del tutto diversa, dove le connotazioni dell'individuo sono il riflesso, e non l'asse dell'ordine comunitario, dei vincoli di solidarietà, dell'ordine etico considerato come riflesso di un ordine cosmico complessivo. Si tratta di obiezioni importanti, che pongono la versione occidentale dei diritti umani e la stessa modernità di fronte a un ineludibile impegno auto-riflessivo. Nello specchio dell'alterità, per quanto irrigidita in formule troppo nette e costrette entro una logica oppositiva, il pensiero moderno è costretto a un'analisi retrospettiva, autocritica, a una sorta di prova di resistenza della sua asserita universalità. La dialettica con l'Occidente aperta dagli *Asian Values*, così come dai movimenti indigenisti, ha però alcuni difetti genetici, riconducibili complessivamente a una superficiale essenzializzazione delle connotazioni culturali dei fronti culturali posti in conflitto (Niezen 2004). Nonostante questo, ha prodotto però alcuni effetti benefici.

Il progressivo smorzarsi della forza e del successo politico degli *Asian Values* ha coinciso con forme di revisione critica dei diritti umani e dei lessici costituzionalistico-democratici. Dal confronto, l'assetto semantico dei diritti

umani è uscito trasfigurato. Esso ha dovuto abbandonare il suo apriorismo razionalizzante, aprendosi alla valutazione empirica degli usi discorsivi delle dichiarazioni dei diritti inaugurati e rivendicati dai non-occidentali. Nel superare la prova, come testimoniato dal mutato atteggiamento contemporaneo degli stessi antropologi, la cultura dei diritti umani ha dovuto porre in luce la sua valenza multiculturale, il suo porsi come piattaforma di articolazione per le soggettività *altre*, la sua capacità di auto-contaminazione e traduzione culturale.

In effetti, a togliere i canini all'antagonismo predicato dagli *Asian Values* è stato un dato fondato sull'esperienza. Le popolazioni non occidentali hanno dimostrato di non intendere affatto rinunciare a valersi dei diritti umani. Di là dal fatto che essi siano universali in sé oppure no, che siano intrinsecamente giusti o parto di una storia segnata da coloriture egemoniche, certamente il loro utilizzo onnilaterale non può essere trascurato o considerato privo di valore (Cowan, Dembour, Wilson 2001; Twining, 2009). Al contrario, la rilettura delle piattaforme enunciative e semantiche del discorso sui diritti umani può agevolarne la caratura universalizzante, intesa come processo in atto, come orizzonte e quindi come mezzo per mettere in moto la creazione dal basso di un linguaggio giuridico interculturale e cosmopolitico. Che nello scontro con gli *Asian Values* e con le altre truppe di relativisti i diritti umani abbiano dovuto valersi della voce degli *altri*, di coloro che li invocano seppure a partire dal proprio punto di vista, rappresenta un inizio importante di un nuovo modo di intenderne il valore etico e normativo. In altre parole, per legittimarsi essi hanno dovuto abbandonare la propria auto-descrizione come *punto di arrivo* della storia, icona di una ragione eterna ed eternante. Viceversa, l'apertura all'esperienza, alla valutazione dei loro usi culturali alternativi, ne ha dimostrato il carattere strumentale, il porsi come mezzo per l'avvicinamento a un orizzonte sempre rinnovato di universalizzazione. In breve, può dirsi che i diritti umani oggi si avviano a essere intesi non più come l'essenza dell'universalità, ma come motore semantico di un processo d'universalizzazione aperto all'inclusione delle diversità culturali (Ricca 2008a).

Oggi si dice che i diritti umani e il loro gemello statale, i diritti fondamentali indicati dalle costituzioni dei diversi paesi, devono essere interpretati con *modestia*, senza apriorismi o essenzializzazioni (Sajó 2004). Questo significa che di essi va fornita una lettura inclusiva, recettiva delle diversità, delle reinterpretazioni culturalmente orientate. C'è però un'altra faccia della



moltiplicazione prospettica dei significati attribuibili ai diritti umani. Mi riferisco alla circostanza che la loro universalità, proprio per essere autentica, deve dimostrare di potersi *situare*, cioè di adattarsi ai contesti. E qui, nonostante il mondo di oggi sia globalizzato, de-territorializzato, segnato da interdipendenze capaci di contaminare ogni circuito di senso articolato a livello locale, emerge in tutta la sua drammatica difficoltà il legame tra lessico istituzionale e storia nazionale.

Nel coniugarsi con i diversi circuiti politico-istituzionali, il discorso sui diritti umani inevitabilmente incrocia i lessici giuridici elaborati da ogni tradizione nazionale. In molti casi, ciò implica la necessità di una riscrittura di essi, soprattutto nei paesi che hanno conosciuto una recente conversione dei precedenti regimi in assetti politico-istituzionali ispirati al costituzionalismo democratico. Ma in Occidente le cose vanno in modo diverso, anche perché sono già andate in modo diverso. Molte democrazie occidentali sono coeve, quando non coestensive, all'invenzione del discorso sui diritti e alla loro implementazione a livello costituzionale. Questa coincidenza cronologica ha fatto sì che l'interpretazione dei diritti umani si sia fusa e cosviluppata assieme all'evoluzione dei testi legislativi e delle categorie del diritto comune. Ma queste, a loro volta, erano e sono cariche di storia e di cultura, e quindi anche di religione — ancorché questa rappresenti una presenza dissimulata, occultata dalla retorica della secolarizzazione moderna. Il situarsi dei diritti umani è certo una dimostrazione, e non una negazione della loro universalità. Tuttavia, nel comporre i loro significati all'interno del paesaggio semantico del diritto comune, essi hanno finito per assumere connotazioni culturalmente orientate. Niente di male, ribadisco. A patto però di non considerare queste riletture in chiave prototipica, scambiando le versioni locali dell'attuazione e dell'interpretazione dei diritti umani per loro forme essenziali, prototipiche. Peraltro, questa non è soltanto un'ipotesi astratta, una mera possibilità. Si tratta invece di un pericolo grave, che ha già prodotto risultati nefasti anche sul piano internazionale. L'aver sperimentato il discorso dei diritti umani in casa propria ha spesso condotto gli occidentali a voler esportare una versione provinciale della loro potenziale universalità. Essi hanno confuso le modalità di attuazione con il significato assoluto, scambiando l'universalità con l'identico a sé e trasformando la propria storia in un modello cosmopolitico. Tutto ciò ha provocato veri e propri disastri politico-antropologici, generando una profonda disaffezione delle popolazioni extra-occidentali rispetto al discorso dei diritti. Se poi si coniuga tutto ciò con le



strumentalizzazioni operate dalla modernità a scopo egemonico, si comprende bene quale sia la matrice dell'ostilità dimostrata in altre culture rispetto al vessillo dei diritti, sbandierato dall'Occidente come simbolo della propria azione salvifico-planetaria e quale asse di legittimazione delle istituzioni sovranazionali.

Ma i problemi e i motivi di polemica non si esauriscono qui. Le migrazioni contemporanee trasferiscono la dialettica sui diritti umani anche all'interno degli stati, mettendo in discussione il complessivo assetto dei rapporti tra autorità e libertà disegnato dallo scacchiere internazionale. La presenza degli *altri*, di persone di diversa cultura all'interno dei contesti nazionali occidentali genera una crisi interna nelle modalità di declinazione nazionalistiche dei diritti umani. Il binomio 'uno stato/una cultura', per quanto artificioso e discriminante nei confronti delle stesse minoranze autoctone, tende oggi a perdere plausibilità. L'effetto è che le forme di universalizzazione situata, di localizzazione della logica dei diritti, vengono oggi sottoposte a critica. La fusione fra tradizioni giuridiche locali e diritti umani e/o fondamentali viene contestata dall'interno, dai soggetti che coabitano con gli autoctoni sul territorio nazionale, ma agiscono culture e tradizioni differenti, *venute da lontano*.

In questa condizione scambiare le universalizzazioni storiche locali, le attuazioni dei diritti umani e costituzionali per il prototipo dei diritti umani stessi, per l'essenza invertebra dei loro significati potenziali, rischia di aprire fronti di conflitto irrisolvibili e soprattutto di compromettere la fiducia nel potenziale universalizzante del discorso sui diritti. L'incapacità di risolvere i confronti tra culture all'interno delle democrazie multiculturali è carica degli errori del passato come del presente, dei tentativi di esportare forzatamente non solo la logica dei diritti, ma anche l'intero lessico giuridico occidentale, le sue categorie, il suo sostrato antropologico-religioso, artatamente camuffato e spacciato per razionale, neutro, a-culturale. Il carico di questi errori promette di trovare un'eco di rimbalzo negli irrigidimenti etnico-nazionali, nel rifiuto di mettersi al lavoro per elaborare all'interno delle democrazie multiculturali un lessico giuridico interculturale, con la conseguenza di riproiettare questi conflitti sul piano internazionale, sulla *stampa* planetaria goduta dal discorso sui diritti.

L'opera di riconversione interculturale dei lessici giuridici nazionali è però ardua e richiede l'auto-distanziamento dei gruppi dominanti dalla propria cultura, la presa di coscienza del carattere culturalmente relativo non solo delle proprie

interpretazioni dei diritti umani, ma ancor prima delle categorie di fondo della propria esperienza giuridica. A tutto questo, poi, deve unirsi il senso di responsabilità e la capacità di comprendere la necessità di rimettere in discussione quelle categorie, di esporle a forme di traduzione e transazione interculturale. È un passo ineludibile e propedeutico a una riformulazione in senso interculturale, e quindi autenticamente universalistico, dell'interpretazione dei diritti umani e dei diritti costituzionali in sintonia con le esigenze di equanimità, equidistanza istituzionale e di laicità delle società multiculturali.

Si tratta di un'operazione difficile, anche dal punto di vista psico-cognitivo. È davvero complicato far comprendere a popolazioni autoalimentate dal mito della propria avvenuta secolarizzazione che i propri lessici giuridici e il gergo della quotidianità sono entrambi intrisi di tradizione e religione. Ancora oggi, lascerebbe molti alquanto sconcertati l'asserire che senza il sapere di fondo di matrice cristiana i codici civili e penali occidentali sarebbero in molti casi incomprensibili o comunque soggetti a modalità interpretative straordinariamente distanti dal diritto vivente. Eppure è un'affermazione immediatamente verificabile solo che ci si confronti con le comunità di stranieri presenti sul territorio, provando a esplicitare a essi i significati impliciti, il non-detto, le parti mute del diritto dei paesi occidentali. Si prenda come esempio l'ordinamento italiano. Dalla definizione di matrimonio, al concetto civilistico di buona fede o di equità contrattuale, dall'idea di responsabilità e di colpevolezza penalistiche fino al rapporto tra persona, individuo e corporeità implicito nelle forme della capacità e soggettività giuridiche, si è di fronte comunque a categorie profondamente impregnate dall'immaginario antropologico-culturale del cristianesimo. E questo è vero anche quando si analizzino istituti, come il matrimonio, fortemente investiti dai processi di secolarizzazione. Ne è riprova l'incapacità del divorzio, pure introdotto in Italia da un quarantennio, di scalfire il modello etico di convivenza tra uomo e donna implicito nel tessuto normativo. Ciò, si badi, nonostante la prassi sociale tenda ad allontanarsene, per le vie di fatto, sempre più intensamente, seppure in modo contraddittorio (se è vero che la gente preferisce convivere anziché sposarsi, non si possono tacere le pressioni dei conviventi per ottenere a livello giuridico garanzie analoghe a quelle offerte ai coniugi legali; o persino la rivendicazione delle coppie omosessuali di poter accedere al matrimonio legale).

La lettura interculturale dei diritti umani, esito straordinariamente promettente

della dialettica con gli *Asian Values* e con i c.d. *Indigenous Rights* (Connolly 2009), incrocia la necessità di rieditare le culture legali nazionali conferendo a esse la medesima curvatura dialogica, transattiva. L'operazione chiama in gioco la laicità a un livello di profondità antropologica mai sperimentato prima. Essa è sollecitata a immergersi sino alle profondità culturali della religione nascosta, degli schemi di pensiero dotati di ascendenza fideistica e mimetizzati all'interno del linguaggio comune e del suo corrispondente legale. È la caratura cosmopolitica del discorso sui diritti umani a richiederlo, trasferita sulle spalle dei migranti che oggi rivendicano, sulla base di quegli stessi diritti e della logica democratica, la conversione del lessico delle sovranità nazionali dei paesi di accoglienza in quello di altrettanti circuiti di sovranità interculturale.

## 6. Diseguaglianze occulte e laicità asimmetrica

Ogni sistema giuridico ha il proprio linguaggio. Nel linguaggio della legge si riflette la storia, la tradizione di un popolo. Così la dimensione normativa si fonde e confonde spesso con quella descrittiva. Come il mondo deve essere e come è sono aspetti almeno in parte coincidenti. E questo slittamento semantico non è altro che il riflesso di quella coincidenza, del lento scivolare dei valori nell'effettività. I testi legislativi sono per lo più coniugati all'indicativo presente. Le categorie del diritto vengono esplicitate negli stessi enunciati normativi come fossero oggetti, fenomeni esistenti. *Il contratto è...*, *la vendita è...*, sono solo esempi paradigmatici di un uso linguistico comune. Naturalmente quel 'è' significa un 'deve essere'. Al tempo stesso, però, la sostituzione tra essere e dover-essere va considerata come la traccia di un fenomeno latente e diffuso. In molti casi, la forza conformatrice delle norme più risalenti si è già consumata, assestata e sedimentata nell'uso sociale. Questo però è solo uno dei volti della stretta implicazione tra vivere sociale e strati normativi, tra la comunicazione quotidiana e il discorso istituzionale.

Il diritto è un fatto sociale non solo in forza del reificarsi della sua forza conformativa, quindi della sua capacità di produrre e imporre abiti di comportamento. In buona parte è anche vero il contrario. Vale a dire che esso è espressione di un accadere sociale, proiezione di valori che dal punto di vista istituzionale costituiscono l'essere della società, prima ancora che il suo dover essere. Il diritto poggia pesantemente su queste dimensioni fattuali, che sono

poi il manifestarsi storico-concreto della cultura di ogni comunità. Senza un simile supporto pragmatico e cognitivo l'effettività delle norme sarebbe un'impresa a scarso coefficiente di probabilità. Ma c'è di più. Quel che accade spontaneamente, e che il diritto presuppone anche in ordine alla propria legittimità, non coincide solo con quanto viene esplicitamente ordinato. Nel suo discorso, ogni legge, ogni atto normativo, dà per presunti gli oceani di significato sui quali poggia la forza ingiuntiva del comando, la molla propulsiva dei fini intrinseci a ogni obbligo imposto dalle istituzioni. Senza i paesaggi di senso prodotti dal sapere culturale, ordini e fini rimarrebbero incomprensibili, come frammenti isolati dal proprio contesto di senso. Le loro implicazioni pragmatiche sarebbero indecifrabili, affogate in una palude di ambiguità e polivalenze semantiche. Nell'imporsi, quindi, il diritto presume un mondo, un mondo dei fatti, che è però solo il riflesso di opzioni culturali, di categorie cognitive, condivise da una comunità di parlanti. Ma è proprio su questo oceano di continuità comunicative che si abbatte, come un ciclone, la diversità culturale (Ricca 2011a).

Di fronte allo straniero, i diritti nazionali disegnano percorsi traboccanti di disequaglianze occulte. Le leggi presumono conoscenze non possedute da chi è un nuovo arrivato. E quelle presunzioni vengono articolate come se il loro oggetto, il sapere tacitamente attribuito all'*altro*, costituisse nulla più che un dato oggettivo, una sorta di coefficiente antropologico universale, invece che il riflesso di una specifica tradizione culturale. Chi non fosse in possesso di esso, dimostrerebbe dunque d'essere incapace d'intendere e di volere, non in grado di vedere le cose *come esse sono* (Jackson 1996) – questa la convinzione tacita posta a base dell'agire istituzionale autoctono. In molti casi si tratta di una pretesa infondata e come tale fonte di ingiustizie. Ma non basta. Donare implicitamente evidenza alle proprie categorie culturali si commuta in una sorta di naturalizzazione e, in questa veste, anche di ontologizzazione assiologica delle opzioni, dei giudizi a esse soggiacenti. Come a dire, in termini più diretti, che il proprio modo di vedere viene scambiato per quello naturale, e in quanto naturale come intrinsecamente buono (Ricca s.d.). Questo modo di ragionare, tanto apparentemente opinabile, quanto difficile da cogliere come proprio atteggiamento, si traduce in uno sbarramento all'alterità culturale, alle ragioni di chi è diverso da noi, alla dequalificazione dei suoi alternativi schemi di giudizio. Il potere dei gruppi autoctoni, la loro condizione di dominanza fa il resto, corroborando come verità assolute semplici possibilità e opzioni culturali.

L'intreccio tra diritto e schemi cognitivi, tra dover-essere e fatti sociali, genera così diseguaglianza destinate a rimanere occulte, non percepite come tali dagli autoctoni e spesso neutralizzate o peggio legittimate, e quindi normalizzate, dalla retorica della sovranità nazionale.

Questa situazione diviene particolarmente sintomatica e per molti versi paradigmatica di un vero e proprio paradosso diffuso in molte democrazie contemporanee allorché la diversità culturale viene iscritta sotto la rubrica della libertà. Nonostante il riconoscimento ormai affermato dei c.d. diritti delle culture, è ancora difficile articolare una contestazione rispetto alle forme imperanti della soggettività giuridica a partire dalle proprie, semplici opzioni culturali. Strada assai più rapida ed efficace, almeno nei paesi occidentali, è rappresentata dalla rivendicazione delle proprie prerogative culturali sotto l'etichetta del culto, della libertà religiosa. Su questo fronte i profili tradizionali della laicità dello stato, intesa come gemello della libertà religiosa, e quelli coincidenti con l'equidistanza rispetto alle diversità tendono a fondersi e confondersi per ragioni tutt'altro che banali. Per poter illustrare i motivi profondi di questa commistione bisogna però muovere da una constatazione piuttosto scomoda, ovvero che in molte democrazie la laicità è oggi assicurata in modo asimmetrico, perché asimmetrico è il modo di tutelare la libertà religiosa.

Ma in cosa consiste e da cosa dipende questa asimmetria? Le sue radici si intrecciano con la parzialità dei processi di secolarizzazione che hanno accompagnato l'affermarsi della modernità occidentale (Taylor 2009, 2004; Costa 2004). Il lessico giuridico delle democrazie d'Occidente si presenta come razionale, teologicamente neutro, avulso da coloriture di marca fideistica. Tuttavia, come già segnalato, la sua semantica e l'immaginario antropologico soggiacente alle sue categorie sono intrisi di rimandi alla cultura cristiana. La religione, intesa in senso antropologico, si mimetizza nel lessico culturale attratto all'interno del discorso giuridico. Dato, peraltro, per nulla scandalizzante. In effetti, la neutralità del discorso laico è un mito, poiché ipotizza un grado zero di conoscenza, uno sguardo gettato da nessun luogo. Ma, ovviamente, si tratta di una condizione impossibile da conquistare, almeno in assoluto. Vero è invece che il sapere religioso si confonde con la razionalità culturale, finendo così per apparire alle singole comunità di parlanti come parte integrante della ragione e dei fatti da essa descritti. Visto dall'interno, il discorso giuridico può anche apparire del tutto scevro di connotazioni religiose, poiché il

suo dire coincide con i territori dell'ovvio, del culturalmente condiviso, lì dove l'immaginario religioso si confonde con il mondo della vita comune. È solo quando la diversità religiosa o culturale entra a far parte dei circuiti vitali, quando varca i confini disegnati dalla sovranità territoriale degli stati-nazione, che l'ovvio tradisce le sue ascendenze storiche, il suo *pedigree* culturale e inevitabilmente anche religioso. Sono gli occhi degli stranieri, soggetti al diritto dello stato di accoglienza, le cineprese più affidabili nel registrare simili genealogie ideali. Ma questo non perché lo straniero possieda maggiori abilità cognitive; piuttosto, semplicemente perché il suo scrigno di ovvietà non combacia con quello di chi lo accoglie.

Quando l'implicito, il sottinteso, l'agito in modo irriflesso, entra in rotta di collisione con la realtà, allora è indispensabile, quanto automatico, ricorrere alla memoria, alla *propria* storia, in cerca di assi di legittimazione, di sicurezze identitarie (Ricca 2010a). Quando il mondo ci dice «no», è allora che ci chiediamo chi siamo e da dove veniamo, qual è il nostro (legittimo) posto nel paesaggio quotidiano, ovvero nel nostro attuale ambiente di vita. Quando lo straniero impatta con il diritto italiano, ammesso che riesca a comprenderne sia lo strato esplicito, sia quello implicito, le sue parti mute, si ritrova appunto alle prese con il codice cifrato di un mondo che dice «no» alle sue ovvietà, ai suoi abiti d'origine. Nel fuoco di questo rifiuto, scoprirà presto la propria differenza e proverà a tracciarne l'etichetta, l'identikit, o comunque una connotazione che la renda riconoscibile e assiologicamente pregevole (quantomeno ai suoi occhi). Le religioni, in questi casi, si dimostrano prodighe di soccorsi. Esse fungono da casa immaginaria, offrendo alla mente in cerca di sicurezza interi arsenali di certezze, immensi bacini di significato, nobilissime genealogie. Nello specchio della *propria* religione tutti riacquistano, in quanto militanti e appartenenti, la dignità in qualche modo negata, declassata dal discorso articolato dai gruppi dominanti o dalle leggi dei paesi di accoglienza. Per converso, nello scoprire la matrice religiosa delle proprie ovvietà si fa presto a proiettarsi in modo speculare in quelle altrui. Accade così che il discorso laico, neutrale, razionale, del diritto delle democrazie occidentali improvvisamente si ornì dell'ombra del crocifisso. A questo punto l'ebbrezza della demistificazione fa il resto, alimentando la tendenza a rappresentare la differenza culturale in chiave confessionale/fideistica, e quindi come libertà religiosa.

L'asimmetria della laicità praticata nelle democrazie occidentali non è però solo

un rappresentazione che scaturisce da dinamiche psico-culturali. In effetti, le continuità di senso tra lessico giuridico nazionale e ascendenze etico-culturali di matrice cristiana relativizzano molto l'estraneità del fattore religioso rispetto alla sfera pubblica. Le istituzioni moderne si sono auto-costruite e auto-legittimate a partire dalla polarità stato/chiesa, parallela al dualismo tra ragione e religione. Agli albori della modernità occidentale, queste scansioni costituivano il riflesso di conflitti socio-politici tra apparati religiosi e istituzioni secolari che si contendevano il campo per la legittimazione del proprio potere. Lo scontro venne affrontato e parzialmente risolto mediante una delimitazione di aree di competenza. La sfera pubblica venne distinta dalla sfera privata, e a fare da agente di dogana tra i due domini venne posta l'idea di libertà individuale. In questo scenario, lo stato radicava la propria legittimazione nel consenso originario dei governati, il mitico contratto sociale. I cittadini tuttavia mantenevano di fronte all'autorità il diritto di declinare la propria sfera privata in modo libero. Il fronte della libertà religiosa, insieme alla proprietà, costituì il primo percorso di rodaggio per questo nuovo dispositivo di organizzazione antropologico-politica. Sempre che la storia possa avere torto (e io non posso non credere di sì, benché sia impossibile dimostrarlo poiché le strade non percorse, perciò stesso, possono apparire tutte lastricate d'oro), dimostrò in questo caso di avere ragione. Diritto e religione, sfera pubblica e sfera privata, dominio delle istituzioni statali e regno della fede, si divisero il campo e, tra alterne contrapposizioni, riuscirono da allora a trovare una formula di convivenza.

Sarebbe però ingenuo pensare che la scansione pubblico/privato e quella parallela diritto/religione abbiano avuto come proprio architrave una reale rottura antropologica, una frattura epocale consumata sino alle radici del senso comune, della cultura comunitaria e individuale. Tra lessico giuridico e lessico religioso rimasero molte continuità, occultate dalla rivisitazione in chiave razionalistica dei principi travasati attraverso il lavoro della Seconda Scolastica e del giusnaturalismo dal piano della teologia morale cristiana a quello del diritto naturale/razionale. I cristiani potevano così obbedire a principi di convivenza dettati dalla ragione, ma in moltissimi aspetti del tutto continui e commensurabili con gli imperativi dettati loro dalla morale cristiana. Lungo la linea d'orizzonte che divideva pubblico e privato, ragione e religione, il cielo e la terra si confondevano.



Questo straordinario artificio retorico fece salvo il patrimonio antropologico generato dalla cultura cristiana pur se all'ombra di un divorzio epocale tra religione e politica, adottato come strategia di pacificazione sociale. Ciascuno rimaneva libero di credere nel proprio dio privato, obbedendo nella sfera pubblica ai principi di condotta dettati dal dio comune, il dio di tutti i cristiani, travestito da stato o da diritto naturale. D'altronde, che cattolici, anglicani, luterani, calvinisti, e persino ebrei europei, tra loro non intendessero in modo molto diverso la grammatica etica del contratto, del matrimonio, del diritto successorio, delle forme di tutela penale e di reato, costituiva un dato di fatto. Bastava mutare la marca di queste ovvietà culturali, sostituendo a dio la ragione, e sarebbe cessato per ciò stesso il motivo per rivendicare l'appartenenza teologica di queste categorie. Un'appartenenza infranta, fatta a brandelli, contestata dalle lotte confessionali (Prodi 2000) .

Il risultato di questi processi di riedizione discorsiva di vecchie verità fu di straordinaria efficacia. Consentì di articolare la retorica del progresso, e non solo la retorica, senza tagliare i ponti con il passato sul piano della vita quotidiana, degli abiti di comportamento effettivamente tenuti dalla gente, del comune sapere implicito. Alterare radicalmente i gangli profondi delle mentalità pratiche sarebbe stata un'opera ciclopica, oltreché impossibile sul piano storico. Letti retrospettivamente, i contorni netti della modernità sfumano quindi nelle mezze tinte. Ma sono proprio queste che oggi si rivelano un problema. Da vantaggio strategico in seno ai tornanti della storia d'occidente, esse si sono tramutate in un grave problema nel fuoco del confronto con le altre culture.

Le continuità del diritto attuale dei paesi occidentali con l'antropologia cristiana rende la libertà degli *altri*, e la libertà religiosa in particolare, *meno che uguale*. Mentre un cristiano trova appunto facilità di traduzione tra il proprio linguaggio religioso e quello giuridico statale, almeno sul piano dei comportamenti pratici, al contrario lo straniero ha grande difficoltà nel travasare la semantica della sua libertà e della sua fede nei circuiti discorsivi della sfera pubblica. La sfera privata dell'*altro*, del non cristiano, non ha la possibilità di estendersi, di proseguire lungo una pista di commensurabilità e di continuità di senso all'interno della sfera pubblica organizzata dalle istituzioni democratiche dello stato. A differenza del cristiano, egli non troverà rispecchiati i propri codici culturali, etici e religiosi nelle trame del linguaggio normativo, nel lessico istituzionale e nella sintassi della vita pubblica. La storia non gioca dalla sua



parte. Di conseguenza, l'enciclopedia della sua soggettività sarà costretta a comprimere i propri indici culturali e religiosi all'interno di una sfera privata troppo esigua, perché calibrata sulle assai minori necessità di declinare la propria diversità da parte del cristiano. Tutti i «no» che il codice culturale del discorso giuridico pubblico pronuncia all'indirizzo dell'*altro* si convertiranno in un tentativo inevitabilmente inane da parte sua di esprimere nella sfera privata gli imperativi, le implicazioni, le proiezioni pratiche che a vasto raggio cultura e religione disegnano all'interno del suo vivere quotidiano e nelle sue relazioni pubbliche. A conti fatti, quindi, il non cristiano straniero potrà esercitare una libertà amputata, difettiva, rispetto all'autoctono cristiano. E questo non perché egli sia oggetto di esplicite discriminazioni (peraltro non assenti). A fare la differenza sarà l'indifferenza del linguaggio giuridico dello stato rispetto alla sua non-cristianità. Un'indifferenza che ha come alibi la fittizia neutralità religiosa della ragione giuridica moderna.

Porre rimedio a questa situazione significa rileggere la storia occidentale. Ancor prima, esige che nel compiere questa impresa gli occidentali cristiani accettino di prendere le distanze da se stessi. La posta in gioco, che è anche una poderosa sfida epocale, è la riscrittura del lessico dell'uguaglianza. Un lessico indispensabile a far articolare una laicità simmetrica, che per essere tale dovrà necessariamente emergere da uno sforzo di traduzione/transazione interculturale della grammatica degli indici delle soggettività presenti nel contesto sociale multiculturale e multireligioso. Si tratta di uno sforzo enorme, innanzi tutto sul piano dell'antropologia politica. Perché esso possa articolarsi su uno sfondo di consenso è necessario che i popoli considerino esaurita la fase degli stati nazione, intesi non tanto come unità di potere territoriale, quanto piuttosto come circuito etnico-culturale omogeneo ed esclusivo.

## **7. Ortoprassi culturali e grammatica dei diritti**

Le culture contengono enciclopedie di saper fare, istruzioni per l'uso della vita nelle sue relazioni con l'ambiente umano e naturale. Ciascuna esprime e trasmette ricette differenti. Ogni ricetta descrive i confini immaginari di un mondo. Non si tratta ovviamente di mondi chiusi, reciprocamente non comunicanti. Il pianeta Terra ospita molte culture, quindi molti mondi culturali. Il suo spazio funziona come una piattaforma di interazione e traduzione tra di

essi. Nessun mondo è puro, totalmente originario, auto-prodotto. Ciò nonostante, pur nei flussi di comunicazione, si creano circuiti di senso dotati di una relativa idiomaticità. Quanto proviene dall'esterno viene assorbito e vernacularizzato, cioè reinterpretato e adattato alla dimensione locale. In un certo senso potrebbe dirsi che viene naturalizzato. Persino la globalizzazione, condizione comune dell'esperienza umana contemporanea, è oggetto di processi di naturalizzazione (Ricca 2010b). Il globale, oltre che subito, viene reinterpretato, rilavorato e quindi restituito al circuito planetario. Il processo funziona come un alternarsi tra diastole e sistole lungo un flusso ininterrotto di comunicazione tra locale e globale. Nel suo inesausto riprodursi nuovi confini e circuiti culturali sorgono, altri svaniscono. All'interno di essi si definiscono nuove enciclopedie di saper fare, altre si rigenerano (sulla cultura come enciclopedie di «saper fare»: Ricca 2008a).

Nello spazio/tempo di ogni cultura il saper fare è però anche un dover fare. La lingua culturale ha una sua propria legislatività, strumento indispensabile all'ottimizzazione dei processi comunicativi. Possedere un dialetto concettuale condiviso rende la vita più semplice, più efficiente. Vivere dentro una cultura come membro di essa significa saper parlare quella lingua, conoscerne i registri di senso, saperla usare in modo efficace per interagire con l'ambiente circostante. L'insieme degli schemi d'azione e di comunicazione è costituito da modalità di comportamento, mentale e pratico, definibili come *script* oppure ortoprassi. Le ortoprassi culturali scandiscono la vita quotidiana, dettandone i ritmi in modo normativo. Tutti noi, a qualsiasi cultura apparteniamo, siamo sintonizzati su simili ritmi, sulle sequenze iscritte negli spartiti delle ortoprassi culturali. Essi si infiltrano nelle pieghe più intime della vita giornaliera. Creano tempi e spazi, forgiano modalità di percezione del tempo e dello spazio. Le nostre soggettività sono esito dell'incrociarsi delle differenti ortoprassi che mappano il vivere individuale e collettivo. Muoversi, cibarsi, commerciare, morire, parlare, persino il tacere, sono oggetto di questa implicita modalità di normazione.

In ogni società il livello giuridico si sovrappone a questo strato normativo tacito, ma non per questo meno potente. Talmente potente che il diritto formale è interamente impastato di esso. Del resto, si tratta di una corsia obbligata. Nessun sistema giuridico potrebbe funzionare, sviluppare plausibili prognosi di effettività, se i suoi atti legislativi si dimostrassero del tutto alieni rispetto alle

ortoprassi culturali diffuse a livello sociale. La grammatica dei diritti, per quanto espressa in termini formali, generali e astratti, è impregnata di costume, di moduli mentali e comportamentali depositati nel senso comune. Questi fanno da cornice semiotica, da contesto di senso e di esperienza – come si dice, indessicale – rispetto alle parole della legge. Separare ortoprassi e parole legislative significherebbe generare altri mondi sociali. Diritto e universo di esperienza, in questo senso, costituiscono un binomio inscindibile, ancorché dinamico nelle relazioni reciproche tra i suoi membri.

Il sovrapporsi di più modelli culturali agiti dagli individui contestualmente presenti negli stessi spazi vitali determina inevitabilmente una diffrazione tra grammatica dei diritti ed esperienza. Per usare una metafora, è un po' come se un'immagine venisse estrapolata da uno sfondo e collocata in un altro. Lo spostamento produrrà distorsioni di senso, incongruenze, metamorfosi di significato e – uscendo dalla metafora - soprattutto discontinuità tra mezzi normativi e fini, tra parole e prospettive di concreta realizzazione dei valori incastonati nelle enunciazioni di diritto. Lo scollamento tra piano delle norme e piano delle ortoprassi culturali implica una sorta di de-soggettivazione giuridica di quanti non appartengano al gruppo dominante. Gli indici di significato del loro vivere, le matrici di senso della loro soggettività, troveranno nell'ordinamento una batteria di negazioni e ostruzioni. E poiché cultura e religione sono strettamente interconnesse, inevitabilmente risulterà colpita, resa difettiva anche la capacità di queste minoranze di dar spazio alle proiezioni pragmatiche della propria fede di appartenenza. Potrà trattarsi di una discriminazione relativa, non assoluta. In altre parole, essa non dipenderà da una generale e aprioristica interdizione delle ortoprassi culturali e religiose dei gruppi non dominanti. Piuttosto, la discriminazione potrà e dovrà essere registrata sul piano dei fatti e della diversa condizione a essi riservata rispetto ai soggetti appartenenti alla cultura o alla fede di maggioranza. Per questi, il diritto parla la loro stessa lingua, consente loro di vivere la propria quotidianità gestendo all'unisono coscienza e obbedienza alle leggi, senza bisogno di sforzi di traduzione o di rocamboleschi accomodamenti e compromessi.

Discontinuità di significato e discriminazioni tacite animeranno tuttavia una situazione complessiva inevitabilmente segnata dalla tensione latente, dallo scontro incipiente. In nome dell'autonomia dei gruppi culturali, della libertà religiosa e del pluralismo, probabilmente si giungerà a chiedere per le

ortoprassi non iscrivibili nella grammatica generale dei diritti una sorta di cittadinanza separata, speciale. È questa la via del pluralismo multiculturalista. Una via destinata a risolversi nell'infausto progetto di una convivenza compartimentata, a blocchi culturali reciprocamente isolati, non comunicanti. La soggettivizzazione o personalizzazione della normazione è l'esito di un simile approccio, da molti visto positivamente. La soluzione, secondo le formule in voga, sarebbe quella delle leggi personali e delle c.d. *Courts of Arbitration*: tribunali interni alle comunità deputati ad applicare, almeno in alcuni settori, il diritto, le regole delle singole tradizioni culturali e religiose (Anello 2011). Ma non ci vuol molto per intendere che si tratterebbe di un'ulteriore, colossale finzione. Una pseudo-soluzione buona solo a incrementare i conflitti e a coltivare l'illusione di poter far vivere le singole culture e i loro rappresentanti come eremiti organizzati, posti in una fasulla relazione di reciproco, ma pur sempre coordinato isolamento. Di contro, a risultarne drammaticamente erosa sarebbe la sintassi dell'uguaglianza giuridica e sociale, asse indefettibile e scaturigine di qualsiasi forma di pluralismo e ponderata tutela delle differenze. Un pluralismo orfano del regolo dell'uguaglianza che si commuterebbe istantaneamente nel particolarismo giuridico e, inevitabilmente, in un'irrimediabile deriva verso la sperequazione sociale e intersoggettiva.

La creazione di un lessico giuridico interculturale appare l'unica via per mettere insieme grammatica dei diritti, uguaglianza e ortoprassi culturali. Ed è così perché soltanto mediante un previo sforzo di traduzione reciproca e bilanciata tra i differenti saperi culturali presenti nella mappa sociale sarà possibile definire un lessico della soggettività giuridica inclusivo, in grado di rendere la legge socialmente ed equanimemente responsiva rispetto alle molteplici forme di soggettività. L'ortoprassi culturale laica, indispensabile presupposto di una grammatica dei diritti effettivamente laica, non potrà dunque che essere la sintesi, la risultante dell'integrazione transattiva tra le differenti soggettività culturali e/o religiose presenti nella platea pubblica. Non si tratta ovviamente di un esito semplice o da poter costruire a tavolino. Esso richiede uno sforzo continuato di riposizionamento culturale e pragmatico condotto dalle diverse parti sociali. Peraltro, non è detto che il raggiungimento dell'obiettivo debba transitare necessariamente attraverso l'abrogazione radicale del sistema normativo esistente. Al contrario, le strategie normative della modernità, incentrate nei paesi di *civil law* sulla generalità e astrattezza degli enunciati legislativi, rendono gli ordinamenti aperti a un uso interculturale delle norme. È

questa l'altra faccia della generalità, spesso invece posta sotto accusa come responsabile della tendenza propria del «moderno» a creare serializzazioni, falsi universalismi, omologazioni improprie e mortificanti il valore delle diversità (Chatterjee 2006; Peerenboom 2004; Ricca 2008c). Certamente, la generalità delle leggi può essere utilizzata come uno strumento egemonico. Essa può essere posta al servizio del tentativo di soffocare la voce della differenza all'ombra di una falsa unità. È anche vero però che le generalizzazioni sono intrinsecamente ambigue. Da una parte omologano, dall'altra presentano confini mobili, sfrangiati, continuamente vulnerabili, rimodellabili, esposti all'integrazione. Le categorie generali includono ed escludono (Bauman 2010).

Ma nell'escludere spesso finiscono per preconstituire le condizioni perché quanto viene escluso possa domani risultare interno a esse. Ciò avviene per la semplice ragione che quel che resta fuori da ogni categoria possiede molti elementi connotativi in comune con quanto vi è incluso. Così, a partire da queste continuità, le precedenti esclusioni possono essere sottoposte a critica e commutarsi in inclusioni. Processo che può verificarsi anche nella direzione inversa. Lungo il reiterarsi di queste oscillazioni, lentamente, le categorie e le generalizzazioni si rimodellano. Per ogni nuova inclusione verrà ridefinito il nucleo delle connotazioni comuni degli oggetti, degli enti che compongono la categoria. Pian piano l'asse della categoria, la lista di controllo delle connotazioni più comuni tra membri dell'insieme muteranno, determinando una metamorfosi semantica. La categoria subirà una sorta di deriva, talora impercettibile, altre volte catastrofica e repentina. Il fatto straordinario, però, è che tutto ciò avverrà mantenendo comunque la categoria, la generalizzazione, sempre e comunque riconoscibile, coerente con se stessa e attiva negli usi comunicativi.

La pista della traduzione interculturale tra le ortoprassi può condurre proprio a simili auto-trasformazioni semantiche. Nuove continuità emergono rispetto a oggetti, soggetti e comportamenti, prima ritenuti incommensurabili, se non pure opposti. Nel fuoco della traduzione interculturale possono perciò stabilirsi insospettabili equivalenze metaforiche. Questo perché in contesti culturali differenti gli stessi gesti possono assumere significati incommensurabili; viceversa, gesti o parole diverse possono diventare sinonimi. Si badi, l'equivalenza non sarà mai integrale. Nell'opera di traduzione e metaforizzazione incrociata qualcosa si perderà e qualcos'altro verrà

guadagnato. Di fatto si creeranno nuove categorie all'ombra e sotto i vestiti linguistici di quelle sempre esistite. Ma ciò è ipotizzabile solo grazie alle generalizzazioni e, nel mondo del diritto, sfruttando la vaghezza semantica degli enunciati normativi generali e astratti. Per mezzo dell'ambiguità intrinseca in ogni generalizzazione la differenza potrà trovare le corsie per iscriversi all'interno del discorso giuridico. Le ortoprassi straniere potranno così rintracciare un canale di emersione e di affermazione nella sfera pubblica. Un canale, si badi, dotato di valenza normativa, in grado di imporsi anche agli *altri*, cioè agli autoctoni. Inevitabilmente, il linguaggio giuridico funzionerà come uno specchio riflettente, ma al tempo stesso deformante. I codici culturali dovranno subire un processo di straniamento e transazione interculturale. Esso tuttavia non sarà univoco. A esserne coinvolte saranno anche le ortoprassi culturali degli autoctoni. Le sequenze di traduzione e transazione, nello specchio del lessico giuridico e delle sue categorie, saranno cioè biunivoche – benché nulla assicuri che siano per questo automaticamente simmetriche ed equanimi. Se ciò accadrà, la grammatica dei diritti potrà acquisire una curvatura interculturale poiché lo stesso linguaggio giuridico esistente potrà essere sottoposto a un uso interculturale. La cifra di una laicità effettiva, ricostruita dal basso e in modo equo, simmetrico, potrà quindi essere iscritta all'interno del modo di pensare e fare il diritto.

La semantica giuridica potrebbe iniziare, a queste condizioni, a sintonizzarsi sulla composizione multiculturale e multireligiosa della società contemporanea, assicurando una risposta effettivamente democratica e la modellazione di una soggettività autenticamente laica e inclusiva. In altri testi (Ricca 2008; 2010; 2011a; 2012) ho cercato di fornire esempi pratici, casi concreti, esemplificazioni delle modalità di riscrittura e di uso in chiave interculturale delle categorie giuridiche esistenti. Misurandosi con essi, si potrà osservare come il processo di adattamento del diritto esistente all'*alterità culturale*, alle ortoprassi *altrui*, presenti straordinari elementi di continuità con l'attività giornalmente condotta dai professionisti del diritto nell'affrontare i proteiformi aspetti della realtà sociale e delle sue dinamiche quotidiane. In fondo, benché la difficoltà di attraversare la distanza culturale rappresenti un problema suppletivo, tuttavia l'uso interculturale del diritto si iscrive nelle prassi, nelle abilità da sempre messe in campo dai professionisti del diritto (avvocati, notai, giudici) (Ricca 2010a).

## **8. Multiculturalità, universalismo ed eccessi identitari**

Giungere a imprimere una curvatura interculturale al diritto vigente o a rielaborarne il lessico in sede di produzione normativa richiede però il superamento della multiculturalità. Essa va oltrepassata sia come percezione di una frontiera stabile, fissa, tra il Sé e l'Altro, sia come scelta ideologica o prescrittiva. La necessità di operare questo valico scaturisce da una circostanza ben precisa. Avvertire il mondo sociale come multiculturale presuppone l'identificazione della differenza culturale, dell'Altro come diverso da Sé. Questa operazione tuttavia non è neutra, non si produce all'interno di una relazione tra soggetto e oggetto priva di effetti riflessivi e auto-trasformativi. Per essere più espliciti, il soggetto che riconosce nel suo spazio vitale l'Altro da Sé è un soggetto che si è già modificato rispetto al suo stato originario. Riconoscere l'Altro come diverso implica sempre e simultaneamente una rinnovata percezione del Sé. L'identico si specchia nel diverso e si ridefinisce a partire da esso. Ecco perché la multiculturalità, anche come semplice rappresentazione, è un effetto di un'interculturalità implicita, cioè di una trasformazione silenziosa già prodotta dall'apparire, dall'irrompere dell'Altro sulla scena della quotidianità (Ricca 2010b).

L'interculturalità irriflessa, generata sottosoglia, scaturisce da una condizione di crisi psicologica. Essa coincide con il senso di latente interdizione prodotto dalla percezione, spesso vaga ma non per questo meno incisiva, di una possibile, sopravvenuta inefficacia e inattendibilità dei propri abiti di vita (Ricca 2011b). Di fronte all'Altro, allo straniero, la mente avverte che qualcosa dei suoi saperi non funzionerà, sarà destinato a incepparsi nella corsa verso la realizzazione dei fini vitali. Le ortoprassi quotidiane sono sedimentate nell'enciclopedia di quegli stessi saper fare che ordinariamente vengono agiti inconsapevolmente. La loro modalità di attivazione è l'automaticità. Essi sono innescati il più delle volte senza che la coscienza ne sia al corrente. Ciò conferisce loro una grande efficienza. Il controprezzo consiste però nella difficoltà di oggettivarli, di recuperarne il significato, di trasformarli in simboli, rendendoli così disponibili all'intelletto e alla riflessione. Senza riflessione tuttavia non può esservi modulazione o modifica, cioè adattamento rapido e consapevole. Ecco allora che sorge la crisi e dalla crisi la propensione al conflitto. Crisi e conflitto, comunque, costituiscono già un cambiamento, sebbene solo difettivo.



Attraverso e a causa di esso gli abiti si radicalizzeranno, irrigidendosi, talvolta sclerotizzandosi.

Nella situazione di scontro, le ortoprassi culturali si pietrificano e divengono vessilli per alimentare e legittimare la contrapposizione. Delle differenti ortoprassi vengono selezionati gli aspetti più eclatanti e idiomatici, meno esposti alla traduzione e alla transazione. Di fatto, però, il potenziale di senso degli abiti culturali, così facendo, si immiserisce, fino a svuotarsi. I loro contenuti finiscono per migrare verso i paesaggi onirici della memoria etnica, nazionale, religiosa, ma in questo modo allentano la loro presa con la realtà, la capacità di controllare e imbrigliare programmaticamente il corso degli eventi. Nel fuoco del conflitto ciascuna parte coinvolta lotta per rimanere se stessa, inalterata, ma proprio per questo è destinata a mutare, trasformando i propri saperi in armi di contrapposizione, anziché utilizzarli come codici per interpretare il mondo. Purtroppo in questa onnilaterale crisi di senso, la lotta per l'identità si commuta in uno scontro formale (appunto) tra identici, cioè tra soggetti animati esclusivamente da una petizione di potere nei confronti dell'Altro. Benché illuso di combattere per se stesso, per la propria identità, ogni polo del conflitto, ogni contendente, si batte contro l'identico a sé, cioè semplicemente il suo opposto formale. Ogni parte diviene puramente e semplicemente controparte, destinandosi a una sorta di etero-determinazione a opera di quello stesso contendente che vuole eliminare. Ma se così è, quando la battaglia giungesse a buon fine per una delle due fazioni, paradossalmente, il vincitore cesserebbe di esistere nel medesimo momento dell'ottenuta eliminazione dell'altro. La sua cultura, trasformata in mero strumento strategico, in un artificio retorico svuotato di intelligente corrispondenza e interpenetrazione con il mondo, andrebbe allora ricostruita, rivivificata, sempre che ciò fosse ancora possibile (Ricca 2010b).

Se questa è la parabola potenziale dell'interculturalità implicita, non le è da meno la multiculturalità, cioè l'idea che le culture siano circuiti di senso a compartimenti stagni, destinati, nei migliori auspici, a permanere in una condizione di *calcolata* non contaminazione. Un'idea, di là dalle possibili apparenze, comunque figlia dell'interculturalità implicita. Al fondo, gli attori che popolano il paesaggio multiculturale, appunto le culture, sono il prodotto della contrapposizione interculturale implicita, fantasmi di entità essenzializzate che questa partorisce. La versione del pluralismo soggiacente alla ricetta multiculturale, all'idea di una convivenza parallela dei gruppi culturali all'interno



della medesima sfera sociale, è però anch'essa difettiva. Si presenta al tempo stesso relativistica e universalistica. Dichiara l'incommensurabilità di ogni cultura rispetto alle altre, ma simultaneamente afferma il diritto di ciascuna ad affermarsi su un piano di parità reciproca. Insomma, nel quadro del multiculturalismo, dall'incommensurabilità si transita quasi impercettibilmente all'universalità, al comune denominatore 'cultura'. Ogni cultura, così, potrà leggersi come unica, irripetibile, idiomatica, ma al tempo stesso universale. E proprio perché incommensurabile alle altre, dal punto di vista interno, verrà inevitabilmente percepita dai suoi appartenenti come «La Cultura». Il terreno per il maturarsi della cecità nei confronti dell'Altro sarà stato a questo punto doviziosamente messo a semina. Ogni cultura potrà leggersi come il prototipo dell'universalità: il prototipo dell'uguaglianza, della libertà, dell'autonomia. Gli *altri*, paradossalmente proprio perché *a priori* ritenuti incommensurabili, tutt'al più potranno essere visti e considerati come replicanti formali di questo prototipo. Altre unità uguali alla prima, ai suoi contenuti, ai suoi significati. La sequenza adesso descritta potrà forse apparire come un ulteriore paradosso, ma non è così. Per rendersene conto, basterà proseguire lungo il suo solco.

Nella stessa direzione appena delineata, ogni società apparirà agli occhi dei suoi membri come il modello della libertà, dell'uguaglianza, della dignità, della solidarietà e dell'autonomia. E poiché questi sono valori considerati universali, gli stessi che ci consentono di vedere l'Altro come Altro da Sé, originario e incommensurabile, ne diverranno l'unità di misura, anzi di esistenza. L'effetto finale sarà che la reale differenza dell'Altro, la diversità dei suoi saper fare, delle sue enciclopedie culturali, semplicemente svaniranno, almeno agli occhi dell'osservatore esterno, dell'individuo di altra cultura che lo osserva.

A prodursi sarà un effetto di omologazione strisciante, di serializzazione delle forme possibili di umanità. Dal punto di vista psicologico e cognitivo si genererà una tendenza a confondere e a spacciare l'identità con se stessi per universalità. Ogni cultura e i suoi rappresentanti leggeranno se stessi come l'incarnazione prototipica di categorie universali, di valori e diritti *umani*. In modo speculare, l'Altro non omologo al modello subirà inevitabilmente un declassamento. Semplicemente, in quanto diverso, risulterà meno che umano. Per intendersi, egli non sarà *dis-umano* perché in astratto il suo modo di vivere e di pensare non possa iscriversi nello schema ideale della libertà, dell'uguaglianza, della dignità, dell'autonomia. Piuttosto, egli non sarà umano,

in senso universale, semplicemente perché non identico a un «noi» presupposto e al connesso modo di declinare (culturalmente) l'universalità nel suo agire quotidiano comune (nel senso di «solito»).

In un mondo sociale rigidamente e coerentemente multiculturalista nessuno va in cerca dell'universalità oltre i confini della propria comunità. È questo il paradosso del relativismo. In un universo dominato dalle rappresentazioni relativiste tutti sono uguali nella loro radicale diversità. Uguali nella forma, incommensurabilmente diversi nei contenuti. Nella terra di nessuno posta al centro di questa contraddizione, inevitabilmente tutti i «noi», tutti i gruppi, tendono a vedere se stessi come incarnazione dell'universale (almeno dal punto di vista dei contenuti). Questo perché, fatalmente, il contenuto tenderà a migrare nella forma, a sovrapporsi e a confondersi con essa. Ed è esattamente ciò che spesso fanno gli occidentali con il resto del mondo. Essi prima proclamano valori universali, come appunto uguaglianza, libertà, etc., e poi sostituiscono a essi il proprio modo di attuarli. Il tentativo di imporre agli altri le proprie categorie culturali, le proprie leggi, veicolandole al traino della diffusione dei diritti umani, è la conseguenza immediata e più dannosa di questo modo di pensare e agire. Il risultato, drammatico, sarà che gli altri, soprattutto se più deboli o succubi, finiranno per identificare – anche se al rovescio – quelle categorie culturali con i diritti umani stessi, con il potenziale codice dell'universalità. L'approdo finale, inevitabile e già realizzatosi, sarà quello della proclamazione di codici dell'universalità alternativi, ovvero di *altre* carte dei diritti umani. L'ossimoro, la contraddizione in termini, di tanti modelli di diritti umani quante sono le culture costituisce il capolinea dell'approccio multiculturalista. Ed è un capolinea già parte integrante della storia, ormai sotto gli occhi di tutti. Com'è possibile, vien da chiedersi, che si sia giunti fino a questo punto? Qualche spiegazione può essere tentata.

In una prospettiva multiculturale, la possibilità di tradurre l'alterità, di trovare ponti di comunicazione e di significazione comune, risulta compromessa in partenza. È così perché l'inevitabile incrociarsi delle diversità culturali e delle loro proiezioni pragmatiche nell'arena comune della vita sociale, come nell'arena politica internazionale, verrà interpretato e vissuto in modo inevitabilmente antagonistico. Nel calderone del relativismo culturale, ogni nazione proverà a iscrivere le proprie istanze all'interno di un codice dell'universalità e dell'uguaglianza rivendicate come unità di misura della

tolleranza reciproca. Insomma, il gioco di contrapposizioni punterà a dimostrare che la diversità dell'Altro non è compatibile con un'equa ripartizione degli spazi e dei tempi sociali comuni. Surrettiziamente, ogni parte tenterà di riempire con i propri contenuti culturali la grammatica dell'universalità, il regolo della convivenza tra gli incommensurabili: ora mimetizzando quei contenuti con il lessico della soggettività comune, ora provando a impedire che a farlo siano quelli degli altri.

Il meraviglioso mondo della tolleranza reciproca coltivata all'ombra del riconoscimento dell'universale diversità di tutti da tutti è il mito spacciato dal multiculturalismo e dai suoi tentativi di affermazione politica. Un fronte di scontro permanente ne è invece la reificazione concreta: un mondo sociale animato da tensioni inestinguibili tra auto-rappresentazioni culturali sollecitate alla radicalizzazione e all'eccesso identitario. Del resto, dove l'unità di misura della soggettività pubblica diviene la differenza reciproca è gioco forza che questo ne sia l'esito. Il problema più grave, però, coincide con la tendenza a utilizzare il diritto e il lessico dei diritti semplicemente in modo strategico. Così, gli enunciati normativi non verranno usati come piattaforme di traduzione interculturale e come canali normativi per l'effettiva iscrizione delle differenze in un contesto comunicativo e pragmatico condiviso. Al contrario, approfittando dell'ampiezza del loro spettro semantico, della vaghezza delle relative enunciazioni (ad es., tutti sono uguali, la libertà personale è inviolabile, etc.), ogni fazione culturale tenterà di piegarli alla realizzazione dei propri interessi, delle proprie istanze declinate in modo radicale e antagonistico.

La conclusione, davvero tragica, sarà la commutazione del pluralismo multiculturale in una cieca contrapposizione per la spartizione delle risorse necessarie a poter coltivare l'illusione di esistenze (comunitarie) separate. Fatalmente, l'unico traduttore interculturale si rivelerà allora la moneta, capace di tradurre tutto proprio perché non traduce nulla, ma si limita a creare equivalenze quantitative, finanziarie, dove invece a confrontarsi nella realtà sono diversità qualitative, antropologiche. Senonché la commutazione delle diversità qualitative in equivalenze quantitative avviene sempre per amputazione, trascegliendo appunto solo quel che è quantificabile secondo gli standard dettati dal mercato e tralasciando tutto il resto.

Il «resto» però coincide con la differenza culturale, la stessa che si vorrebbe articolare in autonomia. Se *quel resto* non è tradotto, si rischierà di non cogliere la sua interdipendenza dal contesto sociale complessivo. Ma non coglierne l'interdipendenza significherebbe, a sua volta, non comprendere quali possano essere le effettive chance per la sua realizzazione pratica, gli ostacoli esistenti, le possibilità di adattamento. Al meglio di questa ignoranza o non conoscenza la via del conflitto verrà intrapresa inesorabilmente. A quel punto, l'unica strada possibile sarà una spirale di eccessi identitari e radicalizzazioni culturali, abnormi discendenti dell'universalismo di marca multiculturale.

## 9. Rotte e possibili approdi della laicità interculturale

«Universalismo di marca multiculturalista» è formula sinonimo di neutralità. Il suo confluire in una situazione conflittuale, figlia della scissione tra forma e contenuti culturali, è il medesimo esito di una laicità intesa come neutralità. Se il diritto e le sue grammatiche della soggettività ipotizzassero, in nome della propria laicità, di poter articolare un discorso neutrale, relativistico, privo di traduzioni tra i contenuti culturali, non farebbero altro che alimentare la contrapposizione identitaria. Con un'aggravante, già denunciata: e cioè che all'ombra della dichiarata neutralità del lessico normativo si nasconderebbe comunque la prevalenza dei codici culturali dominanti, percepiti e imposti dai gruppi più forti come specchio di una soggettività universale. Nel caso, poi, delle società multiculturali di recente formazione, ciò darebbe luogo – come avviene – al noto fenomeno dell'accreditamento della connotazione culturale soltanto in capo agli altri, ai nuovi venuti. Cioè a dire che ad avere differenze culturali o religiose sono solo gli stranieri, mentre gli autoctoni parlano già la lingua della realtà, una lingua neutrale e naturale. Una formula riassumibile, nel campo giuridico, con lo slogan falsamente pluralistico: *il nostro diritto e le culture degli altri*.

Il primo passo nella direzione opposta, quella di una laicità interculturale, consiste invece nell'adozione di un punto di vista definibile come planetario. Anziché porre al centro del cosmo sociale la cultura dominante, mimetizzandola con il diritto dello stato, probabilmente bisognerebbe inoltrarsi su una rotta ideale differente. Perché il diritto sia di tutti è necessario che le culture vengano tutte considerate eccentriche e, per restare in metafora, come se fossero tutte

pianeti posti su orbite equidistanti dal centro del sistema, anche se non allineate, onde evitare collisioni. Il centro gravitazionale, a sua volta, andrebbe considerato non come un corpo estraneo, altro rispetto ai pianeti, ma al contrario come la sintesi ponderata delle loro masse e del loro tipo di composizione. Fuor di metafora, il diritto dovrebbe costituire la sintesi dei differenti linguaggi culturali, a sua volta esito di un processo di traduzione e transazione interculturale. Ed è appunto verso questo approdo che dovrebbe incamminarsi un ordinamento costituzionale che aspirasse alla produzione di un modello effettivo di laicità per una società multiculturale.

La rotta da seguire per giungere a destinazione, cioè alla laicità interculturale, transita attraverso la creazione di un lessico interculturale suscettibile di essere travasato dentro le norme giuridiche e in grado di stimolare, a sua volta, un uso interculturale del diritto. La prima tappa intermedia, lungo questa navigazione, consiste nel comprendere che la realtà, il fatto da qualificare mediante gli strumenti del diritto, non è indipendente dalla cultura di chi agisce o parla. Essere di un'altra cultura, insomma, non vuol dire soltanto valutare in modo differente lo stesso mondo, la stessa realtà, ma anche vedere e vivere una realtà diversa, fatti differenti. Acquisire consapevolezza che il fattore culturale può produrre variazioni cognitive circa il mondo dei fatti costituisce il primo transito corretto lungo la rotta della laicità interculturale. Spiegare le cose attraverso la prospettiva del giurista pratico forse aiuterà a comprendere meglio l'importanza di questo passaggio.

Quando un giudice, un avvocato o un notaio devono qualificare giuridicamente un fatto, ai fini della propria professione, essi utilizzano una conoscenza di sfondo generata dal contesto culturale, dall'educazione. Nei circuiti nazionali questa conoscenza di sfondo è considerata comune sia al professionista del diritto, sia ai cittadini. Tanto il principio *ignorantia legis non excusat*, quanto le prognosi di effettività formulate in sede di confezione dei dettati normativi, poggiano in modo consistente sull'educazione giuridica *folk* posseduta in media dalla cittadinanza. Come vivere senza violare la legge s'impara da bambini. È una conoscenza integrata nella cassetta degli attrezzi per l'uso della vita sociale e fornita a ogni individuo già nel contesto familiare (Sarat, Kearns 1995). Così, quando un giudice o un avvocato ascoltano le storie della gente che devono giudicare o assistere, essi possono utilizzare il proprio sapere culturale come matrice, come un calco per comprendere e tradurre gesti e parole altrui. In

questo sapere accreditato anche nella mente degli altri, dei cittadini, sono presenti i più svariati abiti di comportamento, compresa la conoscenza popolare dei vincoli posti dalla legge. Ovviamente ciò non significa che tutto sia chiaro, senza zone d'ombra. Osservare e comprendere gli altri implica sempre e comunque uno sforzo di traduzione, una trasposizione necessariamente metaforica dalla loro mente e dal loro contesto di vita ai nostri. Il risultato sarà sempre frutto di una transazione di senso, gemella dell'attività di traduzione.

Proverò a essere ancora più concreto ed esplicito. Quando un cliente va dall'avvocato per ottenere assistenza, nella maggior parte dei casi non richiederà espressamente il tipo di azione legale da promuovere, magari indicando le norme processuali o sostanziali da utilizzare. Piuttosto, egli racconterà una storia, in parte già impastata di nozioni giuridiche, anche se declinate insieme a pratiche di costume, a indirizzi morali, e così via. L'avvocato sarà chiamato a tradurre il tutto in termini normativi formulando ipotesi che lo spingeranno a proporre ulteriori domande. In questo modo la situazione di fatto si chiarirà sempre di più, quindi si definiranno più precisamente gli interessi del cliente e, di rimbalzo, prenderanno forma le più opportune modalità di interpretazione delle piattaforme normative vigenti. Tutto insieme darà vita a una sintesi integrata di attività proiettate verso il futuro, cioè verso una soluzione della questione sottoposta all'analisi dell'avvocato.

L'intera sequenza comunicativa e interpretativa adesso illustrata si svolge usualmente sotto l'ombrello di codici culturali relativamente condivisi tra le parti coinvolte. Se invece il cliente fosse uno straniero di altra cultura, le cose sarebbero inevitabilmente diverse. In questo caso, l'avvocato non potrà dare per scontato che le situazioni narrate dallo straniero, anche se in perfetta lingua italiana (e non è detto sia sempre così), abbiano un significato equivalente a quelle raccontate, magari con le stesse parole, da un italiano medio. Gesti, cose e parole variano il proprio senso da cultura a cultura. Diversi sono anche fini e valori. Inoltre, significati diversi supportano fini differenti e fini differenti inducono a trarre dalle situazioni significati differenti. Se non possiede i codici culturali del cliente, almeno in linea di massima, l'avvocato – come un altro professionista oppure un giudice – rischia di fornire risposte del tutto errate. E non solo. L'errore non dipenderà soltanto dalla falsa interpretazione dei fatti, dalla diversità tra gli schemi cognitivi e culturali rispettivamente dell'avvocato e del cliente. Esso risulterà ulteriormente incrementato dalla conseguente

applicazione dei criteri di qualificazione normativa. Decidere quali norme applicare dipende dalla rappresentazione che l'avvocato riesce a elaborare nella sua mente in ordine ai fatti e ai fini propri del cliente. Fraintendere fatti e fini può far sovrapporre alle situazioni pratiche effetti normativi del tutto incongruenti. Le conseguenze di questi deficit interculturali possono essere catastrofiche. Un avvocato o, peggio, un giudice cattivi interpreti e maldestri traduttori possono dimostrarsi due volte traditori. E questo perché non solo errano nella traduzione, ma anche perché rischiano di conferire al loro errore l'effettività e la certezza promananti dall'autorità e dalla forza coattiva del diritto. Proprio perché usano la legge, anche se a diverso titolo, hanno entrambi il perverso potere di applicare le norme a una realtà che non esiste, suggellando per sempre il silenzio, l'irrelevanza di quella effettivamente vissuta, compresa, voluta dallo straniero, sia egli un cliente o un individuo sottoposto a giudizio (Ricca 2010a).

Per evitare simili problemi è fondamentale contestualizzare le richieste e le narrazioni dello straniero. A tal scopo si rende necessario immergersi con l'immaginazione nell'universo mentale che accompagna il suo pensare e il suo agire. Interpretare le sue parole, i suoi gesti, secondo gli schemi culturali autoctoni può produrre fatali fraintendimenti. Per questo è necessario impegnarsi in un'attività di traduzione interculturale. Essa dovrà puntare a precisare i significati articolati dall'Altro attraverso la ricerca di equivalenze di senso con i propri schemi culturali. L'attività non sarà mai neutra. Ogni trasposizione, qualsiasi *trasloco* di parole, gesti e significati, da un dominio culturale a un altro, inevitabilmente implicherà una trasformazione (Ricca 2011a). Un po' come accade quando viene generata una metafora. Ciò che accade in questo caso non è altro che il trasferimento di una parola (e di ciò che essa indica) da un contesto a un altro. Si prenda come esempio la frase seguente: *quell'avvocato è una sanguisuga*. Nel trasferimento da «avvocato» a «sanguisuga» entrambi i termini acquisiranno qualche caratteristica e ne cederanno altre. Sovrapponendosi essi produrranno inevitabilmente un significato nuovo, adatto a descrivere e a dare informazioni circa una situazione particolare, per molti versi inusuale. In fondo, la creazione di metafore serve proprio a questo, a interpretare in modo efficace circostanze nuove, non riconducibili con esattezza alle espressioni linguistiche correnti. Il linguaggio, attraverso la metafora, viene forzato e sospinto verso la creazione di nuovi significati per consentire la comprensione e la descrizione di situazioni nuove.



La trasposizione delle parole da un contesto a un altro somiglia molto all'attività di traduzione. Benché questa sia orientata a produrre equivalenze di significato, in realtà essa trasforma sempre i significati di partenza. E ciò avviene semplicemente perché ogni lingua è legata a un contesto di esperienza, a un mondo, a un universo di senso. All'interno di esso, il semplice pronunciare una parola evoca subito uno scenario possibile. Ma gli scenari evocati, ovviamente, cambiano a seconda degli usi, degli schemi mentali sedimentati nella memoria, negli schemi comunicativi diffusi nei diversi circuiti sociali e culturali. Creare equivalenze tra parole è quindi un modo di trasporre e sovrapporre esperienze diverse. Circostanza che permette di assimilare l'attività di traduzione anche alla comunicazione tra persone che parlano la stessa lingua. Nei fatti, ciascuno può usare le stesse parole per descrivere e comunicare esperienze differenti. La comprensione reciproca implica dunque un'implicita traduzione, una metaforizzazione inconsapevole.

Il processo di sovrapposizione/rigenerazione dei significati appare invece esplicito nella traduzione tra lingue diverse. Tuttavia, tradurre letteralmente può spesso produrre gravi fraintendimenti. Questo perché le equivalenze stabilite dal vocabolario sono spesso centrate sui significati centrali (o molari). Esse non tengono conto delle infinite proiezioni contestuali, delle molteplici reti di significato connesse all'uso delle parole (Gibbs 1994). Una traduzione interculturale, al contrario, è orientata specificamente all'esplicitazione dei contesti di significazione e alla loro lettura incrociata. È per questo che essa risulterà inevitabilmente creativa, innovativa. La contestualizzazione incrociata potrà generare equivalenze insospettabili, assai lontane da quelle stabilite dal vocabolario. A seconda delle culture, ad esempio, il silenzio assume significati completamente differenti. Tradurre il silenzio di un orientale, giusto per essere concreti, può coincidere in determinate situazioni con una parola o un arcipelago di parole pronunciate da un italiano. Non è difficile intendere, allora, quanto sia importante nella vita del diritto adottare una prospettiva interculturale. Diversamente, si finirebbero per imputare agli stranieri intenzioni e gesti per nulla corrispondenti a quelli pensati o da loro posti in essere.

Scegliere quale norma applicare a un comportamento tenuto da uno straniero dipende dunque dal significato interculturale dei suoi gesti. Comprenderlo, decodificando in modo avveduto le narrazioni e le situazioni di vita descritte dal



cliente straniero o dall'imputato, può indurre avvocati e giudici a chiamare in causa norme differenti. Tutto ciò potrà condurre alla costruzione di un lessico interculturale, frutto di traduzioni, metaforizzazioni e transazioni di senso. Più in generale, quest'attività potrà sfociare in un uso interculturale del diritto, così come farsi vettore di una produzione legislativa modellata attraverso l'uso di un lessico giuridico interculturale.

Adottare un approccio al diritto ispirato all'interculturalità apre la possibilità di utilizzare le piattaforme normative come interfaccia culturale. Diffondere negli stranieri o nelle persone di diversa cultura la consapevolezza di poter iscrivere i codici della propria soggettività all'interno del lessico normativo può stimolare un senso di coappartenenza alla sfera pubblica. Questa prospettiva, la possibilità di immaginare il linguaggio giuridico 'in ascolto' della diversità, può stimolare a livello sociale la disponibilità a impegnarsi nella produzione di contestualizzazioni culturali incrociate. Dove, al contrario, proprio dall'assenza di traduzioni/transazioni interculturali può scaturire un uso delle previsioni normative imperialista, non equanime, ingiusto perché inadeguato. Un uso inevitabilmente incline a iterare la predominanza dei gruppi sociali più forti e a cementare la subalternità e la discriminazione degli appartenenti ai gruppi più deboli, migranti in testa. Ma la disuguaglianza *nella legge*, conseguenza della non responsività di essa rispetto ai diversi codici culturali presenti nella platea sociale, è l'altra faccia della medaglia di un deficit di laicità dell'ordinamento. Soltanto la creazione di un lessico interculturale, e quindi di un lessico *giuridico* interculturale, può ovviare alla mancanza di una soggettività sociale e normativa equanime e inclusiva delle diversità culturali e religiose. In conclusione può dirsi che soggettività giuridica interculturale e laicità interculturale sono fattori coestensivi o comunque da considerare strettamente interconnessi in un assetto democratico costituzionale. La loro compresenza è indispensabile a garantire adeguati standard di pluralismo, presupposto indefettibile perché l'uguaglianza di fronte alla legge possa dirsi effettiva.

## **10. Lessico interculturale, equiconvivenza e modernità**

L'elaborazione di un lessico interculturale è da considerarsi implicazione diretta del progetto politico della modernità. La creazione di una grammatica della soggettività laica ha accompagnato sin dagli albori il manifestarsi del pensiero

moderno. Essa venne ottenuta spogliando delle vestigia teologiche molte delle categorie etiche generate nel grembo del cristianesimo e da esso intrecciate lungo i secoli con la grammatica della quotidianità, con il vocabolario antropologico della cultura europea. Nonostante il razionalismo politico moderno si articolasse in base alla cifra dell'universalità, la sua realizzazione storica fu culturalmente situata. Il diritto naturale ne fu la proiezione istituzionale, successivamente trasfusa nell'esperienza codicistica dell'Europa continentale. Ma le continuità tra etica cristiana e istituti civilistici e penalistici dei codici moderni sono profonde, almeno da un punto di vista antropologico. Se la religione ufficiale, la sua dimensione confessionale/istituzionale venne sfrattata dall'universo del diritto e della legittimazione politica, la religione mimetizzata con i saperi culturali rimase ben saldamente ancorata sul fondo del discorso giuridico.

Dissimulando la presenza della religione con un'abile strategia retorica, la modernità giuridica poté affermare la propria discontinuità rispetto al passato. Una discontinuità che appunto faceva rima con laicità. La parabola del colonialismo propagò poi questa finzione in giro per il mondo. Impose ai popoli non-occidentali un universalismo razionalista popolato da schemi concettuali, abiti e prassi di matrice cristiana, anche se spacciati come icone di una ragione antropologicamente neutra, trasparente a se stessa. Ma la lingua del cosmopolitismo coloniale era in realtà un dialetto (culturale).

La fine dell'era coloniale e lo sgretolarsi delle aderenze politiche post-coloniali hanno dimostrato comunque che la modernità ha disseminato se stessa per il pianeta, nel bene, come nel male. Oggi, il c.d. *Resto del Mondo* è riuscito a impugnare la modernità per il manico. Ha iniziato così a utilizzarne i punti di forza a proprio vantaggio, imbastendo una competizione (finalmente) simmetrica con l'Occidente. Questo movimento, distribuito lungo le corsie dell'economia, della politica e della critica antropologica, ha prodotto una profonda rilettura delle incarnazioni giuridico-istituzionali del pensiero moderno e in molti casi un processo di appropriazione e di vernacularizzazione di esse. Transitando attraverso le critiche di matrice fondamentalista, gli *Asian Values* e le rivendicazioni degli *Indigenous Rights*, i diritti umani e le istituzioni liberal-democratiche sono stati recuperati dal linguaggio politico dei popoli e delle culture non occidentali e reinterpretati. La loro cifra universalistica è stata utilizzata come dispositivo per iscrivere la differenza all'interno di una

piattaforma discorsiva e normativa dotata di immediata risonanza internazionale e cosmopolitica.

L'universalità delle categorie giuridiche moderne, in un certo senso, è adesso illuminata dal basso e sospinta, a ogni proposta di reinterpretazione, lungo una linea d'orizzonte più ampia e distante, ma al tempo stesso più inclusiva. Il fenomeno indubbiamente non è privo di strumentalizzazioni contingenti. Per molti versi, però, è genuinamente emancipatorio. E questo non solo per chi legge i diritti umani o la democrazia provenendo dal *Resto del mondo*, ma anche per l'Occidente stesso. In fondo, la coincidenza aprioristica tra identità (occidentale) e universalità finalmente s'incrina, spezzando i legacci che avevano stretto intorno a essa le esigenze del potere coloniale e post-coloniale esercitato dagli stati occidentali sul mondo. La modernità può uscire così dal suo provincialismo, da quel marchio limitante impresso dall'essere (ritenuta) *oriunda* europea (Chakrabarty 2004, Bhabha 2007). Un marchio nient'affatto casuale o impresso inconsapevolmente, che aveva tuttavia compromesso la realizzazione autentica della cifra universalistica del pensiero moderno e specificamente dell'Illuminismo. Tra occultamenti retorici, dissimulazioni strategiche ed esigenze di continuità storica imposte dalle prassi di governo, il progetto moderno ha dovuto rinunciare, e comunque ha rinunciato di fatto, al perseguimento spassionato dell'ideale cosmopolitico. Incarnandosi, anche per ragioni logistiche, nelle esperienze nazionali e macro-regionali, la modernità politica e giuridica ha sostanzialmente abdicato all'inclusione delle diversità, a un ecumenismo culturale di tipo induttivo e inclusivo. Tutto all'opposto essa è divenuta strumento strategico e mistificatorio al servizio delle mire espansionistiche degli stati nazionali europei. E nel far questo ha subito una sorta di conversione dialettica. Il suo peregrinare per il mondo annunciava universalismo e invece propagava (forzosamente) etnocentrismo, cieca imposizione di schemi culturali di matrice cristiano-europea su realtà antropologiche del tutto differenti per storia e mentalità. Il risultato è stato il realizzarsi, l'affermarsi di una modernità difettiva, incompleta, traditrice di se stessa (Horkheimer, Adorno 2010). Gli odierni rigurgiti religioso-fondamentalisti sono il controprezzo inevitabile di una laicità monoculturale esportata ai quattro angoli del mondo e imposta come (falsa) grammatica della neutralità. Le popolazioni che hanno dovuto sopportare, nel suo nome, la riconformazione dei propri abiti di vita quotidiani, la sottoposizione di essi alle categorie del diritto di derivazione europea, hanno visto in essa solo un inganno, un fattore di

straniamento e di cesura rispetto al proprio passato. «Moderno», ai loro occhi, è divenuto sinonimo di statalismo nazionalista e di espansionismo.

La critica alla modernità, ai diritti umani, persino alla democrazia, era ed è ancora di fatto una critica alla loro caricatura, a una pratica di essi aberrante, sovente in netto contrasto con il modello e l'ispirazione ideale. Ecco perché si tratta, per alcuni versi, di una critica salutare. Essa fa salva la modernità da se stessa, dalle sue incarnazioni perverse. E segna un ulteriore passo in questa direzione la circostanza che dalla critica antagonista si sia oggetti passati a una rilettura costruttiva, creativa e pragmatica, pronta a utilizzare quanto di positivo e vantaggioso può provenire dalla matrice universalistica dei diritti umani. Tutto ciò costringe il progetto moderno a tener fede a se stesso, alla sua aspirazione originaria. Recupera pragmaticamente l'idea universalistica e le sue potenzialità, che ne fanno un risultato sempre aggiornabile, un orizzonte costantemente rinnovato piuttosto che un'essenza retrostante, qualcosa di reificato e sostantivato in modo aprioristico e quindi inevitabilmente etnocentrico.

La tendenza a trasformare il discorso dei diritti in un catalizzatore di diversità culturali va salutata positivamente. Essa tuttavia necessita d'essere costantemente assistita da uno sforzo di traduzione interculturale. Diversamente, la generalità delle enunciazioni dei diritti umani, la loro curvatura universalistica, rischiano di trasformarsi in un mero pretesto per imbastire contrapposizioni antagonistiche. Il linguaggio dei diritti, in altre parole, proprio per la sua vaghezza potrebbe diventare, come spesso già accade, una sponda per articolare differenze e pretese postulate già in partenza come intransigibili. I diritti umani diverrebbero allora un vuoto involucro, suscettibile di legittimare qualsiasi petizione che si ascriva a essi, al loro spettro semantico, solo per autoaffermarsi nell'agone politico interno e internazionale. A queste condizioni essi significherebbero tutto e niente, mero strumento per consentire l'assolutizzazione delle differenze, anziché una loro sintesi inclusiva e transattiva. A evitare questa deriva può giovare solo uno sforzo di costante di traduzione. Un compito da condurre a partire dalle scansioni della quotidianità, dagli abiti densi di spessore antropologico-culturale, gli stessi regolati dalle silenziose proiezioni etico-giuridiche delle ortoprassi di derivazione religiosa sedimentate nel bacino mnestico di ogni cultura e di ogni soggetto individuale. Lungo il processo di traduzione i diritti umani potranno utilmente servire da

interfaccia di traduzione, aprendosi a letture multiprospettiche e multivocali. Il pericolo di una loro strumentalizzazione a mano libera, incontrollata, in tal caso verrà escluso. Questo perché essi potranno essere invocati in modo situato, cioè all'interno di una cornice semantica preimpostata dagli sforzi di traduzione tra gli schemi dell'agire comune diffusi nelle diverse enciclopedie culturali di volta in volta poste a confronto. La loro chiamata in causa, in altre parole, s'innesterebbe lungo il filo di continuità, di possibili equivalenze, che il fine della traduzione interculturale avrà già tracciato tra le differenze (Ricca 2008, 2011). In questo modo, i diritti umani e più in generale il diritto stesso potranno servire a generare corsie semantiche e assiologiche di condensazione e transazione tra le diversità culturali, anziché fungere da sponda per un loro esasperato irrigidimento in chiave antagonistica.

Le dinamiche internazionali e macropolitiche che si agitano attorno alle letture interculturali dei diritti umani trovano una sorta di proiezione, di rispecchiamento, nei contesti migratori e nelle società multiculturali da essi generate. Oggi, dentro il cuore degli ambiti nazionali si riproduce il dilemma di dover tener fede alla cifra universalistica della modernità. La stessa cifra universale che gli stati nazionali occidentali trovano scolpita nelle proprie assi di legittimazione, cioè nel lessico costituzionale. Qui, nel nucleo denso delle reificazioni nazionalistiche del Moderno, questo viene messo di fronte a se stesso e alla sua originaria cifra universalistico-cosmopolitica. L'Altro che arriva propone la propria differenza e tenta di iscriverla nel linguaggio dei diritti fatto proprio dalle Carte costituzionali. La lettura provincialistica di quel linguaggio, consentita dal localismo delle precedenti reificazioni della modernità politica, è sottoposta così a una vera e propria prova da stress. Prova che i rigurgiti xenofobi, tradizionalisti e pseudo-religiosi di alcune democrazie occidentali (compresa quella italiana) dimostrano di poter non superare. Ma, se così fosse, se la possibilità di creare un lessico interculturale non si realizzasse, la prospettiva di un'equi-convivenza tra le diversità culturali rischierebbe di tramontare. E ciò segnerebbe il tracollo degli ideali moderni e non una vittoria dell'Occidente, semmai la sua sconfitta definitiva. Gli ideali universalistici, democratici e persino il costituzionalismo liberale, dimostrerebbero di non poter resistere all'impatto (domestico) con la differenza culturale. A conti fatti, si paleserebbero come nulla più che una meta-narrazione etnocentrica, una delle tante mitologie fondative partorite dalle più diverse civiltà nel corso della storia umana. Nulla più che una ricetta locale sfruttata a scopi egemonici.

Quel che è più grave sta nel fatto che la sconfitta si maturerebbe proprio sul terreno della convivenza quotidiana. Essa coinciderebbe, guardata più da vicino, con l'incapacità di generare, di inventarsi un modello di soggettività sociale e giuridica inclusiva, rinegoziata a partire dalle differenze culturali e dalle matrici religiose mimetizzate al loro interno. Un'incapacità, si badi, ulteriormente alimentata dalle ricette multiculturaliste, spesso impegnate in una forma di soggettivizzazione della tutela normativa, persino in materia penale. Proprio in nome della multiculturalità vengono spesso erogate eclatanti forme di riconoscimento della diversità culturale, talora rivolte a consentire comportamenti apparentemente inconciliabili con la cultura dominante e con il codice assiologico degli ordinamenti. Oltre l'apparente apertura pluralistica e relativistica, esse nascondono tuttavia un nocciolo amaro, che ne è l'esoso controprezzo. Dar spazio alle differenze senza tentare né di tradurre, né di transigere, rafforza gli stereotipi, la reciproca estraneità culturale tra i gruppi. Ma non solo. In realtà, dispositivi multiculturalisti come, ad esempio, le c.d. *cultural defences* sono spesso uno specchietto per le allodole. Essi concedono su un fronte soltanto per impedire dall'altro la rinegoziazione a vasto raggio delle categorie di fondo della soggettività giuridica e sociale, forgiata invece a immagine e somiglianza dei gruppi socialmente dominanti e dei loro modelli di soggetto. Anziché aperture, in realtà, quelle concessioni sono bavagli, accettati in cambio di riconoscimenti concernenti comportamenti che orbitano alla periferia del sistema sociale complessivo o connotano l'esistenza relativamente chiusa di sparute minoranze. Non di rado, si tratta di concessioni operate in cambio di consenso politico strumentale o, comunque, di una neutralizzazione della critica o della contestazione ai poteri forti.

La creazione di un lessico interculturale, rivolto all'esigenza di assicurare una laicità interculturale, si muove nella direzione esattamente opposta. Esso punta alla predisposizione di una piattaforma giuridica inclusiva delle differenze in ordine agli snodi di fondo della convivenza sociale e alle connesse modalità di categorizzazione normativa. Produrre questo lessico all'interno dei circuiti nazionali costituirebbe un passo decisivo verso la realizzazione effettiva e autentica degli ideali moderni, laicità compresa. Un passo ciclopico, se considerato nelle sue implicazioni sul piano dei rapporti internazionali e dei confronti interculturali che in essi prendono forma. I contesti migratori insomma sono da considerarsi come miniature del pianeta e delle sue diversità

antropologico-culturali. Una palestra/laboratorio per la storia futura, per un futuro presente.

## Riferimenti bibliografici

Anello G., 2011, *Tradizioni di giustizia e stato di diritto. I. Religioni, giurisdizione, pluralismo*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli – Roma.

Bauer J. R., Bell D. A., 1999 (a cura di), *The East Asian Challenge for Human Rights*, Cambridge University Press, Cambridge.

Bauman Z., 2010, *Modernità e ambivalenza*, Bollati Boringhieri, 2010.

Bell D. A., Nathan A. J., Peleg I., 2001 (a cura di), *Negotiating Culture and Human Rights*, Columbia University Press, New York.

Berman H. J. 1998, *Diritto e rivoluzione. Le origini della tradizione giuridica occidentale*, il Mulino, Bologna.

Bhabra G. K., 2007, *Rethinking Modernity; Postcolonialism and the Sociological Imagination*, Palgrave Macmillan, New York.

Blumenberg H., 1992, *La legittimità dell'età moderna*, Marietti, Genova.

Böckenförde E. W., 2006, *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, Morcelliana, Brescia.

Böckenförde E. W., 2007, *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all'Europa unita*, Laterza, Roma-Bari.

Boniolo G., 2006, (a cura di), *Laicità. Una geografia delle nostre radici*, Einaudi, Torino.

Buruma I., Margalit A., 2004, *Occidentalism: The West in the Eyes of its Enemies*, Penguin, New York.

Carrier G., 1995, *Occidentalism: Image of the West*, Clarendon Press, Oxford.

Chakrabarty D., 2004, *Provincializzare l'Europa*, Meltemi, Roma.



Chatterjee P., 2006, *Oltre la cittadinanza*, Meltemi, Roma.

Connolly A. J., 2009 (a cura di), *Indigenous Rights*, Ashgate, Farnham – Burlington VT.

Costa P., *Religione, modernità e secolarizzazione*, in Taylor C., *La modernità della religione*, cit.

Cowan J. K., Dembour M.-B., Wilson R., 2001, *Introduction*, in Ead, (a cura di), *Culture and Rights: Anthropological Perspectives*, Cambridge University Press, Cambridge.

Dembour M.-B., 2006, *Who Believes in Human Rights? Reflections on the European Convention*, Cambridge University Press, New York.

Descola P., Pálsson G., 1996 (a cura di), *Nature and Society: Anthropological perspectives*, Routledge, London – New York.

Dewey J., 1990, *Metodo logico e diritto*, in Faralli A., *John Dewey. Una filosofia del diritto per la democrazia*, Clueb, Bologna.

Foblet M. C., 2005, *Mobility versus Law, Mobility in the Law? Judges in Europe are Confronted with the Thorny Question 'Which Law Applies to Litigants of Migrant Origin'?*, in F. von Benda-Beckmann, K. von Benda Beckmann, A. Griffiths, (a cura di), *Mobile People, Mobile Law: Expanding Legal Relations in a Construction World*, Ashgate, Aldershot – Burlington, 2005.

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

Gibbs R. W., 1994, *Poetics of Mind. Figurative Thought, Language and Understanding*, Cambridge University Press, New York.

Glenn H. P., 2011, *Tradizioni giuridiche del mondo. La sostenibilità della differenza*, il Mulino, Bologna.

Goodale M. Engle Merry S. (a cura di), *The Practice of Human Rights. Tracking Law Between the Global and the Local*, Cambridge University Press, 2007.

Grant E., 2001, *Le origini medievali della scienza moderna. Il contesto religioso, istituzionale e intellettuale*, Einaudi, Torino.

Greco T., 2007 (a cura di), *Dimensioni della sicurezza*, Giappichelli, Torino.

Horkheimer M., Adorno Th. W., 2010, *Dialettica dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino.

Ingold T., 2001, *Ecologia della cultura*, Meltemi, Roma.

Jackson M., 1996 (a cura di), *Things as They Are: New Directions in Phenomenological Anthropology*, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis.

K. M. Clarke, M. Goodale, 2010 (a cura di), *Mirrors of Justice: Law and Power in the Post-Cold War Era*, Cambridge University Press, Cambridge.

Lübbe H., 1970, *La secolarizzazione. Storia e analisi di un concetto*, il Mulino, Bologna.

Madan T. N. 2005, *Modern Myths, Locked Minds. Secularism and Fundamentalism in India*, Oxford University Press, New Delhi.

Marrone G., 2011, *Addio Natura*, Einaudi, Torino.

Menski W., *Postmodern Hindu Law*, in *Ethnic Plurality and Law Papers*, Centre for Applied South Asian Studies.

Accessibile su: <http://www.casas.org.uk/papers/pdfpapers/pomolaw.pdf>

Nandy A., 1983, *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism*, Oxford University Press, New Delhi

Niezen R., 2004, *A World beyond Difference: Cultural Identity in the Age of Globalizations*, Blackwell, Malden (MA) – Oxford – Carlton, Victoria.

Norris P., Inglehart R., 2007, *Sacro e secolare. Religione e politica nel mondo globalizzato*, il Mulino, Bologna.

Paganini G., Tortarolo E., 2004, *Pluralismo e religione civile. Una prospettiva storica e filosofica*, Bruno Mondadori, Milano.

Peerenboom R., 2004 (a cura di), *Asian Discourses of Rule of Law. Theories and implementation of rule of law in twelve Asian countries, France and the U.S.*, Routledge, London – New York.

Prodi P. 2000, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, il Mulino, Bologna.

Ricca M. 2008a, *Oltre Babele. Codici per una democrazia interculturale*, Dedalo Bari.

Ricca M., 2002, «*Pistemica giuridica*». *Percorsi di ricerca in chiave antropologica sui rapporti tra categorie del diritto e fenomenologia della fede*, in M. Ricca, *Diritto e religione*, Cedam, Padova.

Ricca M., 2008b, *Costruire l'esperienza giuridica oltre le identità*, in Daimon 2008, 1 ss.

Ricca M., 2008c, *Democrazia e cultura. Uguaglianza, pluralismo, interculturalità. Una retrospettiva sulle trasfigurazioni del soggetto nel prisma della legge*, in Ricca M., *Dike meticcias. Rotte di diritto interculturale*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008.

Ricca M., 2010, *Norma, autorappresentazione identitaria, memoria culturale. Alterità e storia nell'agire giuridico interculturale*, in *Materiali per una storia della cultura giuridica*.

Ricca M., 2010b, *Riace, il futuro è presente. Naturalizzare il «globale» tra immigrazione e sviluppo interculturale*, Dedalo, Bari.

Ricca M., 2011a, *L'ombra del diritto. Le 'parti mute' dell'agire sociale e la traduzione interculturale*, in E/C, Rivista italiana di studi semiotici.

Ricca M., 2011b, *Polifemo. La cecità dello straniero*, Torri del Vento Edizioni, Palermo.

Ricca M., 2012, *Notariato latino come agenzia interculturale. Un percorso tra diritti umani e prassi giuridiche quotidiane*, [www.accademiadelnotariato.it](http://www.accademiadelnotariato.it)

Ricca M., s.d., *Natura implicita e natura inventata nel diritto. Incursioni interculturali*, in P. Fabbri, *Internaturalità e significazione*, Milano, Mimesis, in corso di stampa.

Rosati M., 2002, *Solidarietà e sacro. Secolarizzazione e persistenza della religione nel discorso sociologico della modernità*, Laterza, Roma-Bari.

Rusconi G. E., 2006, *Laicità ed etica pubblica*, in G. Boniolo, cit.

Said E., 1991, *Orientalism*, Penguin Books, London.

Sajó A., 2004, (a cura di), *Human Rights with Modesty: The Problem of Universalism*, Martinus Nijhoff Publishers, Leiden/Boston.

Sarat A., Kearns T. R., 1995, *Law in Everyday Life*, The University of Michigan Press, Ann Arbor.

Schmitt C. 1972, *Teologia politica: quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in C. Schmitt, *Le categorie del «politico»*, il Mulino, Bologna.

Stolleis M., 1998, *Stato e Ragion di Stato nella prima età moderna*, il Mulino, 1998.

Taylor C., 2004, *La modernità della religione*, Meltemi, Roma.

Taylor C., 2009, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano.

Tierney B., 2002, *L'idea dei diritti naturali*, il Mulino, Bologna.

Todescan F., 1983, *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico. I. Il problema della secolarizzazione nel pensiero di Ugo Grozio*, Giuffrè, Milano.

Tully J., 1995, *Strange Multiplicity. Constitutionalism in an Age of Diversity*, Cambridge University Press, Cambridge.

Twining W., 2009, *Human Rights, Southern Voice: Francis Deng, Abdullahi An-Na'im, Yash Ghai and Upendra Baxi*, Cambridge University Press, Cambridge.

Venn C., 2001, *Occidentalism: Modernity and Subjectivity*, Sage, London.

