

Per un'educazione alla convivenza multi-etnica: riflessioni sull'incontro con il diverso

Maria de Rose

Considerare la diversità delle culture come un patrimonio non tanto da conservare quanto, piuttosto, da sviluppare e rendere il più possibile produttivo costituisce presupposto indispensabile per educare al “dialogo tra culture e sensibilità diverse”, indicato, nei recenti testi legislativi, come obiettivo specifico di apprendimento per l'educazione alla convivenza civile¹. Si tratta, come sostiene l'antropologo francese Lévi-Strauss, di “preservare la diversità delle culture in un mondo minacciato dalla monotonia e dall'uniformità (...). Bisogna risvegliare tutte le vocazioni a vivere insieme ciò che la storia tiene in serbo, bisogna anche essere pronti a considerare senza sorpresa, senza ripugnanza e senza rivolta quanto tutte queste nuove forme sociali di espressione non potranno mancare di offrire di inusitato. La tolleranza non è una posizione contemplativa (...) è un atteggiamento dinamico, che consiste nel prevedere, nel capire e nel promuovere gli sviluppi di ogni cultura. La diversità delle culture umane è dietro di noi, attorno a noi e davanti a noi”².

Svilupperemo alcune riflessioni sul tema dell'*incontro con il diverso*, considerando la condizione del ‘diverso’ sia dal punto di vista dell'emigrante, che arriva in un paese a lui straniero, sia da quello di colui che si trova ad accogliere degli immigrati nel proprio paese. Per fare questo, ci serviremo di due testi: uno è tratto da *Umano troppo umano* di Nietzsche, l'altro è di Freud.

Cominciamo dal testo di Nietzsche.

“*Il viandante*. – Colui che solo in qualche misura è giunto alla libertà della ragione non può sulla terra sentirsi altro che un viaggiatore, – ebbene non viaggi *verso* una meta ultima: perché queste mete non esistono. Ma egli vuol osservare e tenere gli occhi aperti su tutto ciò che propriamente gli si presenta nel mondo: quindi non può lasciare che il suo cuore aderisca troppo saldamente ad una cosa sola; deve in lui stesso esservi alcunché di errante, che trovi la sua gioia nel cambiamento e nei passaggi. Certamente, ad un uomo simile giungeranno notti cattive, in cui egli sarà stanco e troverà chiusa la porta della città che doveva offrirgli riposo; forse, inoltre, come in oriente, il deserto si stenderà fino alla porta della città, e le bestie feroci urleranno ora da presso ora da lontano, e si leverà un forte vento, e i predoni gli ruberanno le sue bestie da tiro. Allora per lui cadrà realmente l'orribile notte come un secondo deserto nel deserto, e il suo cuore sarà stanco del pellegrinare. Ma se poi si leva per lui il sole mattinale, splendente come una divinità della collera, e si apre la città, egli vede nel viso degli abitanti ancor più di deserto, di lordure, di inganno, di incertezza che davanti alle porte, – e il giorno sarà quasi peggiore della notte. Ciò può talora succedere al pellegrino; ma poi, come compenso, giungono i deliziosi mattini di altre contrade e di altri giorni, in cui egli già nel grigiore dell'alba vede i cori delle Muse nella nebbia del monte danzargli dinnanzi e vicini, e dopo, quando, silenzioso, nell'equilibrio dell'anima mattinale, si poserà sotto gli alberi, cadranno per lui dalle cime e dal fogliame soltanto cose buone e chiare, i doni di tutti quelli spiriti liberi che abitano nel monte, nella foresta e nella solitudine e che, al pari di lui, in una loro maniera talvolta gioiosa, talvolta riflessiva, sono pel-

¹ Decreto Legislativo 19 febbraio 2004, n. 59 All. C - Indicazioni nazionali Piani di studio Scuola Secondaria di 1° grado.

² C. Lévi-Strauss, *Razza e storia* (1952), in *Razza e storia e altri studi di antropologia*, Einaudi, Torino 1967, pp. 97-98.

legrini e filosofi. Nati dai misteri del mattino, essi pensano come mai, fra il decimo e il dodicesimo colpo della campana, il giorno possa avere un volto così puro, così luminoso, così raggianti di serenità: – essi cercano la *filosofia del mattino*³.

Il brano descrive la condizione del viandante, di colui che peregrina:

Nietzsche identifica la condizione del viandante con quella di chi “è giunto alla libertà della ragione”. La metafora del viandante serve a Nietzsche per indicare la condizione dell'uomo libero dalle illusioni, dalle false verità, dalle presunte sicurezze (“queste mete non esistono”); nell'uomo ‘libero’ è insita la voglia di muoversi, di fare nuove esperienze: “deve in lui stesso esservi alcunché di errante, che trovi la sua gioia nel cambiamento e nei passaggi”. Tuttavia, tale condizione può essere rischiosa: “Certamente, ad un uomo simile giungeranno notti cattive, in cui egli sarà stanco e troverà chiusa la porta della città che doveva offrirgli riposo”: fuor di metafora, Nietzsche si riferisce alla condizione di incompreso, propria di colui che, libero dalle illusioni, dalle false certezze e dai pregiudizi vive la condizione di ‘diverso’ rispetto agli altri ancora schiavi di ciò di cui egli si è liberato; la massa, la città lo rifiuta come estraneo. La condizione del viandante è descritta da Nietzsche con accenti tragici: per lui ci sono notti orribili e giorni ancora più tremendi, quando la luce del sole fa vedere “nel viso degli abitanti ancor più di deserto, di lordure, di inganno, di incertezza (...) e il giorno sarà peggiore della notte”. La luce della ragione, strappando le maschere, togliendo il velo delle apparenze, dissipando le ombre delle illusioni e delle false certezze rivela una cruda realtà: la condizione di solitudine e di sofferenza dell'intellettuale – libero dalle illusioni grazie all'uso della ragione – ritorna in molte metafore letterarie e filosofiche (il leopardiano ‘Passero solitario’, l'eracliteo uomo ‘desto’ tra la massa dei ‘dormienti’). Va ricordato che, in Nietzsche, la coppia di immagini notte/giorno ha la medesima valenza di quella malattia/salute: l'alternanza di questi momenti nella vita di Nietzsche coincide con l'alternanza dei momenti di sofferenza e di gioia propri della condizione dell'uomo libero: “poi, come per compenso, giungono i deliziosi mattini di altre contrade e di altri giorni, (...) cadranno per lui dalle cime e dal fogliame soltanto cose buone e chiare, i doni di tutti quegli spiriti liberi che (...) al pari di lui, in una loro maniera talvolta gioiosa, talvolta riflessiva, sono pellegrini e filosofi”.

Nell'economia delle nostre brevi riflessioni, il testo di Nietzsche ci serve per considerare alcuni elementi che caratterizzano la condizione di colui che peregrina e la reazione degli abitanti che lo rifiutano, chiudendogli in faccia le porte della città. La trasposizione filosofica di tali condizioni descritte da Nietzsche è carica di significati teoretici e storiografici, ma non è questa la sede per trattarli. Riprenderò, invece, la metafora della notte, utilizzata da Nietzsche per indicare sia la condizione di sofferenza del pellegrino rifiutato dalla città sia la condizione dei cittadini chiusi nella loro cittadella a difesa delle loro false sicurezze.

Il secondo testo che utilizzerò è tratto da un saggio di Freud del 1919. Il titolo originale è *Das Unheimliche*, termine che non ha un corrispettivo nella lingua italiana; la traduzione italiana più nota ed accreditata è ‘Il perturbante’. Il termine tedesco è composto dal prefisso *Un*, che indica negazione, e dall'aggettivo *heimlich* (da *Heim*, casa) che significa: confortevole, tranquillo, familiare, abituale, patrio, nativo, ma anche segreto, nascosto, recondito. Una traduzione letterale potrebbe essere fatta in lingua italiana con l'uso della perifrasi: ‘Ciò che non è familiare’. Il termine con il suffisso *-keit* (*das Unheimlichkeit*) può essere tradotto in modo efficace con ‘spaesamento’.

È la sensazione provata da chi si trova in un luogo sconosciuto, nel quale non ha punti di riferimento per orientarsi e perciò si sente turbato, angosciato, appunto, ‘spaesato’.

³ F. Nietzsche, *Umano troppo umano*, aforisma 638, Sonzogno, Milano 1927, pp. 364-365.

Silvano Daniele (che ha curato la traduzione del saggio di Freud per la collana delle opere complete diretta da Cesare Musatti, pubblicata dalla Boringhieri) osserva che “*Unheimlich* potrebbe essere reso volta a volta con ‘inquietante’, ‘lugubre’, ‘sinistro’, ‘non confortevole’, ‘sospetto’, ‘ambiguo’, ‘infido’ e designa comunque una sensazione di insicurezza, inquietudine, turbamento o disagio, suscitata da cose, eventi, situazioni o persone”⁴.

Ciò che collega ‘lo spaesamento’ al ‘perturbante’ è lo stesso Freud a spiegarlo.

“La condizione essenziale perché abbia luogo il senso del perturbante” va individuata “nell’incertezza intellettuale. Il perturbante sarebbe propriamente sempre qualcosa in cui per così dire non ci si raccapizza. Quanto più un uomo si orienta nel mondo che lo circonda, tanto meno facilmente riceverà un’impressione di *Unheimlichkeit* (turbamento-spaesamento)”⁵. Freud riporta gli estratti dai dizionari di diverse lingue – latino, greco, inglese, francese, spagnolo – relativi alla traduzione di questo complesso termine tedesco: “Ma i dizionari che andiamo sfogliando – osserva Freud – non ci dicono niente di nuovo”⁶. Ben diversa, invece, è l’impressione che suscita la lettura delle pagine tratte dal vocabolario della lingua tedesca di Daniel Sanders, dedicate al termine *heimlich*:

“In questa lunga citazione – commenta Freud – la cosa più interessante per noi è che la parolina *heimlich*, tra le molteplici sfumature del suo significato, ne mostra anche una in cui coincide con il suo contrario, *unheimlich*. Ciò che è *heimlich* diventa allora *unheimlich* (...) questo termine (...) appartiene a due cerchie di rappresentazioni che, senza essere antitetiche, sono tuttavia parecchio estranee l’una all’altra: quella della familiarità, dell’agio, e quella del nascondere, del tener celato”⁷.

Ad aprire la strada ad una chiarificazione di questo slittamento semantico del termine *unheimlich* (familiare-nascosto) è Schelling, che definisce *unheimlich*: “tutto ciò che avrebbe dovuto rimanere segreto, nascosto, e che è invece affiorato”⁸.

Sulla strada aperta da Schelling, è facile per Freud spiegare “perché l’uso linguistico consente al *heimlich* di trapassare nel suo contrario, l’*unheimlich*: infatti questo elemento perturbante non è in realtà niente di nuovo o di estraneo, ma è invece un che di familiare alla vita psichica fin dai tempi antichissimi e ad essa estraniatosi soltanto a causa del processo di rimozione”; “l’elemento angoscioso è qualcosa di rimosso che ritorna”⁹.

Senza addentrarci in questioni inerenti al significato psicanalitico della rimozione, a noi interessa l’interpretazione che Freud dà del senso di ‘spaesamento’ e di angoscia (una “qualità del sentire”) che chiunque avrà provato in seguito alla perdita dei propri punti consueti di riferimento e che noi, in questo contesto, associamo alla condizione del ‘migrante’ e a quella di colui che viene a contatto con il ‘diverso’:

“Questo *unheimliche* (perturbante) è l’accesso all’antica patria *Heimat* dell’uomo, al luogo in cui ognuno ha dimorato un tempo e che è anzi la sua prima dimora (...) *unheimlich* è ciò che un giorno fu *heimisch* (patrio, familiare). E il prefisso negativo *un* è il contrassegno della rimozione”¹⁰.

Veniamo ora al collegamento fra i due testi, quello di Nietzsche e quello di Freud. Per Nietzsche, il viandante è l’uomo libero che vive l’angoscia e l’inquietudine legate al suo essere estraneo e diverso in una città che lo rifiuta. Per Freud, *Unheimliche* è questa condizione del viandante. Come per Nietz-

⁴ S. Daniele, *n.d.t.*, in S. Freud, *Opere 1917-1923*, vol. IX, Bollati Boringhieri, Torino 2000, p. 83.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ivi*, p. 86.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ivi*, p. 102.

¹⁰ *Ivi*, p. 106.

sche tale condizione implica una sostanziale ambiguità, con l'alternanza ad essa collegata di notte e di giorno, di malattia e salute, così, per Freud, l'*Unheimliche* connota una condizione dalla duplice valenza di uscita, perdita, angoscia, e di ritorno al familiare, domestico, intimo, segreto. L'*Unheimliche* descrive la condizione interiore di chi fa esperienza della diversità sia sentendosi diverso rispetto agli altri sia venendo a contatto e dovendosi confrontare con chi è diverso da sé.

La valenza dell'interpretazione freudiana sta nel fatto che, spiegando la condizione di spaesamento con il ritorno di ciò che è stato rimosso, Freud getta una luce chiarificatrice sulle dinamiche psicologiche sottese all'esperienza di incontro con la diversità: la reazione di rifiuto del diverso è una forma di difesa da ciò che provoca turbamento, angoscia, spaesamento.

Il filosofo francese Gabriel Marcel sottolinea l'inquietudine che accompagna l'esperienza dell'incontro con il diverso: questa inquietudine può diventare una opportunità per esplorare se stessi attraverso il confronto con l'altro, il diverso oppure può trasformarsi in angoscia, che produce il blocco della comunicazione e la conseguente reazione di rifiuto¹¹.

Come ha scritto recentemente J. Habermas, "Il problema (della inclusione/esclusione dell'altro) sorge anche nelle società democratiche quando una cultura maggioritaria, politicamente dominante, impone alle minoranze la propria forma di vita, negando così l'effettiva eguaglianza giuridica a cittadini di origine culturale diversa"¹². Habermas si riferisce esplicitamente all'idea di Kant di un diritto cosmopolitico che pone – nell'era della globalizzazione – il problema delle nuove forme di cittadinanza e delle nuove frontiere della democrazia. Occorre riprendere la concezione kantiana del diritto delle persone "come l'insieme delle condizioni per mezzo delle quali l'arbitrio dell'uno può accordarsi con l'arbitrio di un altro secondo una legge universale delle libertà"¹³. In Kant certamente non manca la consapevolezza della naturale tendenza dell'uomo a sopraffare l'altro ad entrare con lui in conflitto per il soddisfacimento di interessi individuali ed egoistici; tuttavia, la funzione regolativa che la ragione esercita nella sfera morale fa sentire i suoi effetti anche nella sfera civile e politica: "la natura, servendosi di quelle stesse tendenze egoistiche, viene in soccorso alla volontà generale fondata sulla ragione (...) cosicché solo da una buona organizzazione dello Stato (e di questa gli uomini sono capaci) dipende che le forze umane vengano reciprocamente combinate in modo che l'una arresti l'altra nei suoi effetti disastrosi oppure la elimini. In tal modo il risultato per la ragione è come se l'una e l'altra forza non esistessero e l'uomo è pertanto costretto ad essere se non proprio moralmente buono, almeno un buon cittadino"¹⁴.

H.G. Gadamer afferma che il problema del rapporto, della mediazione tra il mondo dell'opera (l'altro, il diverso, l'immigrato) e il mondo del lettore (la società accogliente) "è un problema di traduzione/interpretazione di sensi e significati"¹⁵. Il problema ermeneutico è un problema di *integrazione tra due mondi*: il mondo dell'immigrato e il mondo della società che accoglie, di integrazione intesa come processo che passa attraverso una comunicazione comprendente. Utilizzando Gadamer, si può dire che l'esperienza interculturale è strutturata come un circolo ermeneutico che attiva la circolarità della comprensione reciproca." L'interpretazione dell'esperienza interculturale come esperienza ermeneutica pone la questione dell'incontro tra 'orizzonti di senso' diversi: quello dell'immigrato e quello della società accogliente. Gadamer – che parla del rapporto del lettore con il testo – raccomanda di

¹¹ G. Marcel, *L'uomo problematico*, Borla, Roma 1970.

¹² J. Habermas, *L'inclusione dell'altro*, Feltrinelli, Milano 2000.

¹³ I. Kant, *Per la pace perpetua* (1795), in *ID.*, *Lo stato di diritto*, Editori Riuniti, Roma 1973, p. 93.

¹⁴ *Ivi*, p. 99.

¹⁵ H.G. Gadamer, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1983.

porsi all'ascolto del testo "fino al punto che questo si faccia intendere in modo inequivocabile". Per comprendere occorre "lasciarsi dire qualcosa" dall'altro. Questo ci porta a dire, con Gadamer, che l'esperienza interculturale si connota come l'evento (nel senso dell'*Ereignis* heideggeriano) in cui si realizza l'esperienza del tu. Nel rapporto con gli altri e soprattutto con gli estranei, gli stranieri, i portatori di culture diverse dalle nostre "ciò che importa è esperire il tu davvero come tu, cioè saper ascoltare il suo appello e lasciare che ci parli".

La comprensione dell'altro, propria dell'approccio interculturale, si può realizzare se "si lascia parlare" l'altro attraverso i diversi linguaggi (letteratura, poesia, musica, fotografia, cinema) in cui si esprime il suo vissuto.

Vorrei tornare, in chiusura di queste mie brevi riflessioni, al passo di Lévi-Strauss citato all'inizio: il rapporto con i portatori di culture 'altre' è un atteggiamento non di ascolto passivo bensì dinamico e costruttivo. La comprensione dell'altro stimola la problematizzazione delle nostre certezze, l'apertura delle porte della nostra cittadella personale.

Dall'inquietudine e dallo spaesamento, che accompagnano l'esperienza dell'apertura alla diversità, possono nascere nuove e più stimolanti albe, nuovi giorni "così puri, così luminosi, così raggianti".

La revisione critica dei propri punti di riferimento culturali – il 'decentramento cognitivo', di cui parla Franca Pinto Minerva¹⁶, intendendolo come uno degli obiettivi fondamentali dell'educazione interculturale, il dubbio autoriflessivo, ritenuto da Richard Rorty essenziale per superare l'etnocentrismo di cui è vittima gran parte della cultura occidentale – è la premessa per la costruzione, auspicata da Kant, di una società fondata sul diritto cosmopolitico e sull'universale ospitalità.

¹⁶ F. Pinto Minerva, *L'interculturalità*, Laterza, Bari 2002.