

Dalla Dichiarazione alla Cultura dei Diritti Umani.

Per un'antropologia della pace¹

Gioia Di Cristofaro Longo²

ABSTRACT

The paper points out from the very beginning that the economic gap existing at the present between the North and the South of the world is the actual hindrance for achieving any possible peace. It might be of interest to all of us to know in these days the meaning of "peace". The word "peace" has a symbolic impoverishment: it is of the utmost importance to build up a culture of peace based on human rights seriously and concerning both private as well as public life of the people. The culture of peace is a way of thinking, of feeling and of acting as a discriminator of our choices.

1. PREMESSA

Una riflessione sui diritti umani assume oggi una particolare importanza e centralità, tenuto conto dei complessi processi economici, politici e sociali in atto.

Le difficoltà, le tragedie e le guerre che si vivono in tutto il mondo possono legittimamente spingere ad uno scetticismo, se non proprio a un vero e proprio pessimismo. Si avverte, però, al contempo, l'urgenza di una rifondazione etica e culturale che dia fondamento ad una convivenza civile che interrompa, quindi, la spirale di violenza, indifferenza e sfruttamento. Una realtà intollerabile che ha le sue radici senz'altro sulla disuguaglianza che invece di ridursi secondo le previsioni delle organizzazioni internazionali, in gran parte all'interno del sistema delle Nazioni Unite, nell'ultimo decennio del secolo ventesimo è andata ulteriormente aggravandosi. Joseph E. Stiglitz [2002] definisce tale periodo come «il decennio perduto».

Si deve, infatti, registrare che ancora nel 2003 il 20% della popolazione mondiale (un miliardo e duecentocinquanta persone) vive in condizioni di povertà assoluta, dato ancora più aggravato dall'aumentato divario tra paesi ricchi e paesi poveri.

¹ Saggio preparato per il *wokshop. Istituzioni, sviluppo e benessere: il dibattito in una prospettiva storica* nell'ambito del IV Convegno Nazionale STOREP (Associazione italiana per la storia dell'economia politica) sul tema: *Le Istituzioni economiche: idee, fatti e teorie*, Pollenzo (CN), 1-3 Giugno 2007.

² Sapienza - Università di Roma.

Solo alcuni dati a conferma di questa tendenza. Secondo uno studio pilota dell'Università degli Stati Uniti presso la sede di Helsinki del dicembre 2006 [CARITAS/MIGRANTES, 2007] il 2% della popolazione mondiale possiede la metà della ricchezza mondiale. Se l'analisi si sposta al PIL mondiale emerge che nel 2006 era di 66 mila miliardi di dollari ugualmente divisi tra Paesi a sviluppo avanzato e Paesi in via di sviluppo.

Questa apparente "equa" distribuzione rivela ad un'analisi più specifica una sperequazione drammatica. Nei Paesi a sviluppo avanzato, infatti, vive solo il 15% della popolazione mondiale il che significa che l'85% dei cittadini del Sud ha a disposizione in termini quantitativi l'ammontare del PIL del 15% della popolazione mondiale. Due cifre per dimostrare l'entità della forbice: il reddito pro capite in Norvegia è di 43.200 dollari, mentre nella Repubblica Democratica del Congo è di 711 dollari. Complessivamente 3 miliardi di persone nel mondo vivono all'interno della soglia di povertà, così come viene riconosciuta internazionalmente che consiste in 2 dollari al giorno.

Alla base di questa realtà registriamo il trionfo dell'utilitarismo messo in evidenza da Alain Caillé [Caillé, 1989 (1991: 17)], fondatore con Serge Latouche del Movimento antiutilitarista nelle scienze sociali (MAUSS). Tale movimento sottopone a severa critica i concetti di mercato, stato, nazione, scienze. Caillé afferma che esiste una stretta correlazione tra utilitarismo e mondo moderno la cui espressione caratteristica, infatti, sta proprio nella ragione utilitaria. In questa prospettiva l'utilitarismo è in gran parte indissociabile, inscindibile dall'individualismo moderno, secondo anche l'analisi di Louis Dumont [1983]. È bene sottolineare che Caillé ha inteso evidenziare non tanto la comparsa del discorso utilitarista come novità, giacché è stato sempre presente, bensì la trasformazione dell'utilitarismo in sistema di spiegazione e di legittimazione. Si afferma infatti una generalizzazione dell'immaginario utilitarista che Latouche definisce efficacemente la «colonizzazione dell'immaginario» [Latouche, 1989] che bene esprime il condizionamento per il quale si è indotti a pensare che ogni forma di scambio sia necessariamente finalizzata all'ottenimento di un utile. Il valore di una persona è in questa prospettiva misurabile dalla quantità di beni mercantili che si possiedono e, in questo senso, si realizza il processo di uniformazione, omologazione del sistema di valori di riferimento. È così che la logica del disinteresse, la logica non utilitaria, pure esistente, diventa il rimosso per eccellenza, l'invisibile, nella società moderna.

Ognuno di noi avverte chiaramente che non basta una generica condanna della situazione, ma che occorre individuare una *leva* specifica e contemporaneamente condivisa da tutti, sulla quale puntare. Si deve avviare un processo fina-

lizzato alla promozione dei diritti di tutti e di tutte (acqua, salute, istruzione, vita e qualità della vita, ecc.), della solidarietà e della convivenza pacifica. Deve essere, dunque, ri-fondata una cultura in tal senso, cultura in senso antropologico intesa come il complesso di valori, norme, orientamenti e atteggiamenti che ispirano i comportamenti dei singoli e dei gruppi nel concreto della vita quotidiana. Cultura, dunque, come l'elemento distintivo del genere umano in quanto si riferisce a tutti i membri della famiglia umana. Ogni persona, infatti, è portatrice di cultura, cultura trasmessa, acquisita, rielaborata, personalizzata attraverso la quale orientare le proprie scelte.

2. IL POSSIBILE RUOLO DEI DIRITTI UMANI

Quale il posto dei diritti umani dentro una cultura della convivenza civile?

Tra le eredità del XX secolo senz'altro è da ricordare il lungo e faticoso percorso che ha condotto all'elaborazione di un *corpus* di norme a livello internazionale che va sotto il nome di diritti umani. Aspirazione antica e ricorrente.

A titolo esemplificativo citiamo la *Magna Charta* inglese dell'11 Febbraio 1225, il *Bill dei diritti* del 1689 da cui sono nati i *Trattati sul governo* di John Locke, nonché le *Dichiarazioni dei Diritti* della rivoluzione americana del 1776 (*Virginia Bill of Rights*) e quella della rivoluzione francese del 1793.

La novità che introduce la *Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo*, solennemente adottata dall'Assemblea Generale delle Nazioni Unite il 10 Dicembre 1948, è quella di costituire il primo tentativo riuscito di elaborazione a livello mondiale.

Primo e, per fortuna, non ultimo atto perché può legittimamente affermarsi che molti altri ne sono seguiti a cominciare dai *Patti*, rispettivamente *dei Diritti Civili e Politici*, il primo, *dei Diritti economici, sociali e culturali*, il secondo, ambedue del 1966 ed in vigore dal 1976, ratificati dalla stragrande maggioranza degli Stati membri delle Nazioni Unite.

Fino al Congresso Mondiale dell'ONU tenutosi a Vienna nel 1993 che segna un momento di riflessione complessiva sull'intero *corpus* dei diritti umani, al quale sono poi succedute nuove importanti iniziative fino ad arrivare alla costituzione del Tribunale Penale Internazionale contro i crimini di guerra del luglio 1998, la comunità internazionale si è incontrata sistematicamente e con sempre maggiore frequenza e impegno, avvalorando in tal modo un orientamento, anche se non sufficientemente percepibile a livello generale, che coglie l'urgenza di assumere, in termini di verità e necessità il problema della *attuazione* dei diritti umani per fermarci ai documenti più significativi. E'

importante avere consapevolezza anche di un altro aspetto. I Paesi del Terzo mondo, in un primo tempo più isolati e subalterni ai Paesi Occidentali, diventano sempre più presenti e protagonisti e la società civile, attraverso le ONG, partecipa direttamente sia ai Congressi mondiali dell'ONU attraverso i Forum paralleli, sia dispiega il suo impegno nelle iniziative sempre più numerose nell'ambito della cooperazione internazionale. Dobbiamo, però, registrare una forte preoccupazione: alla sempre più estesa e precisa specificazione dei diritti umani, non corrisponde una conseguente e coerente applicazione.

Anzi, gli ultimi anni hanno messo di fronte agli occhi di tutti tragedie sempre più numerose e gravi (ex Jugoslavia, Ruanda, Irak) con la riesplorazione di etnicismi e localismi da una parte e aggressioni vere e proprie dall'altra.

La guerra in Irak parla per tutti. *Si realizza, dunque, un forte, totale divario tra dichiarazioni e pratiche quotidiane.*

I termini di questo divario sono:

- a) nessuno mette in dubbio la validità dei diritti umani, frutto dell'elaborazione culturale di quasi tutti gli stati del mondo;
- b) moltissimi sono convinti, però, della loro quasi impossibile praticabilità;
- c) ne consegue una sorta di schizofrenia per cui entrambi gli atteggiamenti convivono dando luogo ad una realtà contraddittoria.

La prima constatazione, da fare è che, nonostante i precisi suggerimenti di tutte le Dichiarazioni e Convenzioni, *i diritti umani non sono conosciuti.*

Si sa solo che sono violati e, sia ben chiaro, questa consapevolezza è molto importante. Valga per tutti l'esempio ed il costante impegno di AMNESTY INTERNATIONAL. Si fa strada, però, a questo punto, un semplice interrogativo, solo apparentemente banale. Come si fa a rispettare norme, indicazioni che sono il frutto del consenso più ampio della comunità mondiale espresso nelle sedi istituzionali più rappresentative a livello internazionale, se gli stessi principi nella loro singolarità e specificità, non sono conosciuti? Ciò è molto grave perché si delegittima l'assoluta novità nella storia dell'umanità che consiste nell'elaborazione collettiva di tali norme a livello di governi che, come si è visto, ormai fanno parte a tutti gli effetti - in quanto ratificate dai singoli stati - dei rispettivi sistemi legislativi a cui, però, non segue nessun impegno per la loro applicazione.

Se questo è vero bisogna contemporaneamente interrogarsi sul perché di questa realtà. I valori che ispirano i diritti umani sono, pur generalmente condivisi, recepiti come utopici e generici e, quindi, lontani e percepiti come irrealizzabili.

Genericità rimanda ad astrattezza, a pura petizione di principio, semplice dichiarazione, in sintesi, parole e non fatti, realtà, quindi, svalorizzata in partenza.

3. DALLA DICHIARAZIONE ALLA CULTURA DEI DIRITTI UMANI

E' qui che si fa strada la sfida che si pone oggi: quella del *passaggio dalla dichiarazione alla cultura dei diritti umani*.

Parlare di cultura significa fare riferimento a norme, valori, attitudini, orientamenti personali e collettivi - un sistema culturale di riferimento dunque - per soggetti, gruppi, collettività, ispirato ai diritti umani.

Essenziale a questo punto uscire dalla definizione generica e sintetica "diritti umani" e passare *all'analisi specifica* di ogni diritto umano, individuato, riconosciuto e positivamente e dinamicamente inserito all'interno della propria cultura. Finché non si procede all'inveramento di ognuno di essi nei singoli contesti culturali, tali diritti rimangono lettera morta, non possono vivere nell'esperienza concreta delle singole persone. E ciò da un triplice punto di vista.

a) Il primo riguarda l'esigenza di collocare la riflessione sui diritti umani nel *tempo* e nello *spazio*.

Il rischio di un'amnesia storica che indebolisce, se non annulla del tutto, la memoria collettiva dei contributi della società alla formazione di un'educazione alla cittadinanza fondata su valori condivisi nelle varie culture, nonostante le vistose disapplicazioni che purtroppo segnano drammaticamente la storia dell'umanità, è purtroppo presente e aggravata a causa delle realtà multimediali che caratterizzano la nostra epoca.

Il riferimento è soprattutto alla televisione considerata, non come mezzo in sé, ovviamente di grande valore, ma nei modi e nei contenuti che la caratterizzano attualmente. Soprattutto è importante sottolineare un aspetto: ciò che esiste, ciò che vale, ciò che è vero, è quasi esclusivamente quello che "buca la televisione", bruciando *passato e futuro*, dando così visibilità e valore ad avvenimenti, storie, personaggi che si consumano in un tempo *presente* che tende sempre più ad accorciarsi. Emerge in questa prospettiva il ruolo della scuola che, all'interno delle singole discipline, dovrebbe contribuire alla formazione e al riconoscimento della propria identità culturale collocata nel più ampio orizzonte della mondialità, educando a valori fondamentali quali il dialogo, la solidarietà, la partecipazione e la cultura della condivisione.

La scuola, infatti, si presenta come il luogo privilegiato nel quale avviare l'*inculturazione* dei diritti umani nella cornice che si è prospettata. Se uno dovesse immaginare una struttura *ex novo* attraverso la quale operare tale processo non potrebbe immaginare un'istituzione più

capillare, maggiormente dotata di risorse umane e materiali e caratterizzata da continuità temporale come la scuola. In questo senso emergono, in tutta la loro ampiezza, le potenzialità della scuola di ogni ordine e grado fino all'Università come centro di formazione delle personalità sotto il profilo educativo, sia a livello personale che di coscienza civile, luogo di incontro e di mediazione di culture, culture passate e presenti, spazio di dialogo intergenerazionale ed interculturale nel quale vivere il presente e fare le "prove generali", attraverso l'acquisizione di valori di orientamento e strumenti operativi, della vita da adulti.

- b) Il secondo parte dalla considerazione che la formazione ai diritti umani deve costituire una *trasversalità* che passa per ogni disciplina, piuttosto o non solo, per una materia specifica.

Un'esperienza di formazione promossa dall'IRRSAE Lazio (oggi IRRE), in convenzione con la Cattedra di Antropologia culturale della Facoltà di Sociologia dell'Università di Roma "La Sapienza", realizzata nell'anno scolastico 2000-2001 sul tema *Educazione alla cultura dei diritti umani. Formazione in servizio e sperimentazione di laboratori integrati: linee di un progetto*, ha coinvolto 30 scuole secondarie superiori del Lazio. Tale formazione si è proposta di creare condizioni concrete di conoscenza, approfondimento e gestione dei diritti umani, proponendo una sperimentazione innovativa per la costruzione di un curriculum trasversale interdisciplinare, attivando percorsi formativi per docenti tutor con il compito di diffondere l'esperienza formativa nella propria scuola e in altre. Di particolare rilevanza e pertinenza si sono rivelati i prodotti realizzati come approfondimenti tematici, mappe storiche e interculturali, scambi educativi tra realtà culturali diverse in Italia e nel Mondo in difficoltà (*Progetti Adottare i Diritti Umani e Scuola Incontra Scuola. Un ponte per un dialogo tra le culture*) spettacoli teatrali, disegni, foto, poesie, video, ecc.³.

Una scommessa, questa dell'inserimento dei diritti umani come contenuti disciplinari delle singole materie curriculari, che ha trovato piena conferma nella sperimentazione in tutte le materie comprese quelle, a prima vista, meno percepite come adatte a tali inserimenti quali la matematica, la chimica, la biologia, ecc. Il Corso ha funzionato da proto-

³ Cfr. Di Cristofaro Longo, Lombardi e Fichelli (a cura di), 2002, testo che ha raccolto relazioni e documentazione dei laboratori prodotti durante l'esperienza di formazione.

tipo e nell'anno seguente il MIUR (oggi MUR) l'ha organizzato in sette regioni con l'intento di estenderlo successivamente a tutte le altre regioni.

- c) Il terzo riguarda l'esigenza di cogliere la contemporanea dimensione locale/globale, specifica/universale conseguente ad un corretto processo di inculturazione dei diritti umani evitando il rischio di considerare tali dimensioni come antitetiche, l'una escludente l'altra.

Il riesplodere drammatico di localismi ed etnicismi conferma purtroppo questa tendenza, come si è potuto vedere in numerosi casi, curdi e irachiani, hutu e tutzi, ecc. La sfida che si pone è, invece, quella di operare per l'inclusione anziché l'esclusione, creando nuovi livelli di compatibilità tra le varie dimensioni che attraversano il vissuto di individui, gruppi, ecc.

Tali livelli sono strettamente correlati ai nuovi processi di mondializzazione sufficientemente percepiti a livello politico ed economico, ma non ancora, e questo è il punto, a livello antropologico di orientamenti culturali diffusi.

L'operazione di grande rilevanza che si ha di fronte è quella di attivare procedure attraverso le quali essere messi in grado di scoprire come tra le singole identità specifiche e quelle più globali non debba esistere frattura, bensì continuità: la più ampia deve comprendere (e quindi non escludere) quelle meno estese, e tutte possono insistere nello stesso soggetto come cerchi concentrici. Si tratta di innervare, innestare la dimensione globale in quella specifica. Anche l'universalità, in altri termini, diventa una dimensione specifica.

La dimensione globale che appartiene ai diritti umani in quanto frutto di un processo globale, mondiale, si trasforma, diventa locale, inserendosi, trapiantandosi, innestandosi nelle singole culture. E', quindi, in condizione di essere elemento vitale e vitalizzante di quella determinata cultura. Un termine oggi sintetizza questo processo: *glocal*.

4. LA PROSPETTIVA DELLA CULTURA DEI DIRITTI UMANI

E' opportuno a questo punto precisare che cosa s'intenda con il riferimento al processo di interiorizzazione, inculturazione di tali diritti nelle culture. L'ipotesi è che si instauri un sistema culturale che parte da un'ispirazione, un orientamento comune che si concretizzi in cento, mille, un numero indefinito e indefinibile di attuazioni ed esperienze che leghino il passato al presente e al

futuro in un continuum che tenga conto quanto più possibile degli intrecci e vere e proprie interdipendenze esistenti tra i singoli ed i gruppi.

Un nuova cultura, dunque, in questo senso correttamente una cultura della mondialità, che con gli strumenti della specificità e originalità delle singole culture, della loro tradizione, della loro storia, della loro identità, operi nell'ambito di una precisa scelta di campo oggi irrinunciabile per la costruzione di una reale possibile convivenza pacifica.

Se si riflette questo processo è già realtà per altre espressioni dell'umanità: l'arte, ad esempio, traduce la capacità di interpretazione di ogni artista del bello, ma le espressioni, le interpretazioni che ne conseguono sono innumerevoli, pur partendo dalla medesima condivisa ispirazione (le cadute, pur numerose, sono, però, dentro questa scelta); l'amore nelle sue varie forme è valore universale e, contemporaneamente, esperienza comune e specifica di tutte le persone di ogni tempo. L'amore, però, trova in ognuno forme di espressione diverse, ma tutte riconoscibili e riconducibili al valore stesso.

La proposta che si avanza, quindi, è quella di promuovere processi di conoscenza e di formazione ai diritti umani, condizione essenziale per l'universalizzazione dei contenuti di tali diritti all'interno delle singole culture attraverso i quali realizzare la coesistenza delle duplici dimensioni specifiche e universali.

5. DAL MULTICULTURALISMO ALL'INTERCULTURALITÀ

Tutto ciò è fondamentale anche nella prospettiva della realtà sempre più multiculturale nella quale siamo oggi inseriti.

Il processo di mondializzazione e la conseguente dilatazione degli orizzonti di riferimento sia a livello politico che economico, l'affermarsi di una realtà tecnologica e multimediale che cambia sempre più modalità di rapporto - gli stessi concetti di vicino/lontano, inclusione/esclusione, possibilità/impossibilità, intimità/estraneità - pongono con urgenza la definizione del concetto di *cultura dell'interculturalità*.

Si tratta di individuare principi, valori, sentimenti, orientamenti e comportamenti che rispondono alla finalità della promozione dell'interculturalità. E' opportuna a questo punto una precisazione terminologica.

Con la parola multiculturalismo si indica in termini puramente descrittivi una realtà nella quale si trovano a convivere più culture.

Con il termine interculturalità si supera il dato descrittivo e si opera una scelta: quella di gestire i rapporti con differenti culture in termini di impegno reciproco, relazioni interdipendenti, messa in gioco bilaterale. L'interculturalità diventa, infat-

ti, un terreno di negoziazioni, di percezioni di realtà colte nella loro diversità, vissuta come ricchezza di flussi comunicativi attraverso i quali stabilire rapporti, scambi, realizzare processi di crescita e cooperazione, in una parola, rendere sempre più ricca di significati la parola che tutti accomuna: umanità.

La quotidianità d'incontro con le culture "altre" pone in termini inequivocabili l'esigenza di un passaggio da una visione multiculturale e relativa prassi interculturale che riveda profondamente il rapporto identità/alterità. E' importante, infatti, capire che nella definizione dell'identità, è compreso il concetto di alterità/altro: se io sono io a me, sono contemporaneamente altro ad un altro che, a sua volta, è io a se stesso e, ancora, altro a me, ecc. Proprio nella mancanza di consapevolezza dell'alterità considerata come elemento costitutivo dell'identità, può essere individuata l'origine del rischio di culturicismi e del trionfalismo culturale.

Un altro aspetto che è opportuno sottolineare riguarda la riflessione sulla categoria della *differenza*. E' opportuno ricordare che si deve alle teorie femministe la scoperta della teoria della diversità come ricchezza, valore, risorsa. Insieme al concetto di pari opportunità tale categoria ha sostituito il concetto di parità nell'intento di respingere la tentazione implicita di omologazione culturale per altro alla cultura generatrice della discriminazione. E' interessante cogliere come entrambi i concetti - pari opportunità e differenza - siano oggi centrali nell'analisi delle relazioni interculturali. La sfida attuale sta, infatti, nel riconoscere, studiare e valorizzare la differenza tra le culture intendendo, come si è visto, la differenza come una risorsa. Nell'incontro con gli "altri", infatti, è spesso sotteso un atteggiamento denigratorio che compromette ancora oggi la comprensione la valorizzazione delle differenze.

6. PER UNA CULTURA DEL MOSAICO. DALLA PACE ASTRATTA ALLA CULTURA DELLA PACE

Si profila a questo punto l'esigenza di costruire una *cultura del mosaico*, nel tempo, nello spazio e transculturale.

Un mosaico è formato da tante tessere, ognuna di queste è autonoma, ma è anche contestualmente collegata al disegno generale, ne è parte essenziale in quanto svolge al suo interno una precisa funzione in termini di rappresentazione, coloritura in tutte le sfumature e tonalità.

La metafora del mosaico riassume, quindi, specificità, diversità, unitarietà, aspetti tutti presenti e messi in relazione funzionale nel quadro di un progetto definito. Fuor di metafora, si vuole fare riferimento al protagonismo di soggetti tra loro nelle varie realtà.

Una relazione che richiede accordo, dialogo, scambio. Cultura del mosaico, dunque, ma qual è il possibile mosaico, il progetto, cioè che può vedere tutti impe-

gnati?

A mio giudizio, una riflessione approfondita merita *il tema della pace*. Rispetto alla pace si è realizzato un processo per cui si sono andati perdendo i significati costitutivi della pace. Sappiamo quello che la pace non è, la guerra, ma non sappiamo dare un significato *autonomo e positivo* alla pace senza fare riferimento alla guerra.

Abbiamo memoria e cultura della guerra, mentre, però, evanescente è la memoria e la cultura della pace in termini di autonomia del concetto.

La memoria costituisce sia una realtà individuale che sociale. L'aspetto peculiare della memoria riguarda il suo carattere socialmente condizionato che si sostanzia in pensieri comuni, condivisi, riconosciuti e riconoscibili sui quali fondare relazioni, creare eventi, trasmettere e comunicare orientamenti, operazioni tutte fondamentali per creare le rappresentazioni mentali nelle quali inserire soggettività, spazi e tempi della propria cultura di riferimento.

Tutto ciò determina gli schemi mentali all'interno dei quali collocare le memorie che costituiscono una realtà sia individuale che sociale. Due tipi di memorie, dunque, strettamente intrecciate, pur nella loro distinzione [Halbwachs, 1950 (2001: 125)].

Connerton [1989 (1999: 47)] individua negli «atti di traslazione la possibilità di un ricordare insieme, e interpretare nella stessa maniera».

La memoria è sicuramente, infatti, un giacimento, un deposito delle esperienze degli esseri umani, un giacimento che viene attivato, però, dall'ineliminabile opera di selezione che in un tempo successivo persone o gruppi, meglio persone e gruppi operano in base ad interessi, opzioni e sintonie che, di volta in volta, vengono emergendo in stretto collegamento con diversi contesti sociali, culturali, economici e politici.

Una caduta della memoria porta ad un restringimento di possibilità e opportunità che rende i soggetti «non disponibili ad assumere uno schema o un principio classificatorio» [Connerton, 1989 (1999: 43)].

È opportuno a questo punto tenere conto della distinzione offerta sempre da Connerton di *memoria sociale e memoria storica*.

Più precisamente Connerton distingue la memoria storica della società (memoria sociale) dall'attività di ricostruzione storica che è propria dello storico che in tale ricostruzione inserisce in modo autonomo e creativo la propria interpretazione delle fonti a disposizione.

Da questo punto di vista la ricostruzione storica non dipende dal ricordare della società in quanto lo storico può sia interpretare l'avvenimento del quale la memoria della società conserva testimonianza, sia riscoprire *tout-court* ciò che era

stato completamente dimenticato.

In ogni caso si opera la ricostruzione di un tessuto di ricordi e, quindi, legami e intrecci nel tempo e nello spazio che sono alla base di precisi processi identitari.

La domanda fondamentale di ogni essere umano: “Chi sono, dove vado, che senso ha la mia vita, trova nella memoria personale e collettiva le radici motivanti e costitutive della propria identità”. Una memoria spezzata, discontinua crea vuoti, buchi culturali alla base di mancati riconoscimenti che, quindi, non rendono possibili riattivazioni delle esperienze passate e sviluppi processuali nel tempo presente.

Non si creano, quindi, quelle caratteristiche di “abitudine” e “familiarità” che rendono le memorie elementi costitutivi di identità, in quanto attivi e produttivi di azioni e comunicazioni, parole e immagini, schemi mentali e stili di vita.

Proprio sulla pace si è realizzata una discontinuità di memoria che può essere letta sotto una duplice angolatura:

- a) uno svuotamento semantico;
- b) un conseguente impoverimento simbolico.

Tutto ciò porta alla crisi di schemi mentali all'interno dei quali collocare - ricordandole e riconoscendone un giudizio positivo - esperienze e testimonianze che possono essere definite di pace.

Il risultato è un forte restringimento della valenza semantica del concetto di pace che ha portato ad ignorare o a occultare esperienze ed eventi ad essa ricollegabili e, aspetto altrettanto grave, a crearne di nuovi.

Il confronto con le definizioni di pace nei dizionari conferma tale realtà. Pace è assenza, pausa tra due guerre (il riferimento forte, dunque, rimane alla guerra), oppure a livello personale rinvia a quiete, tranquillità, serenità.

Il risultato che ne consegue, dunque, è che oggi parlando di pace facciamo i conti con un concetto:

- a) svuotato di contenuto e abusato nei suoi riferimenti generici;
- b) disdetto nella sua dimensione autonoma;
- c) privato dell'immaginario che lo collega ad una realtà di sistema, che fondi e renda possibili pratiche quotidiane;
- d) depotenziato operativamente a livello di identità collettiva.

Al fine di recuperare un concetto positivo del termine pace può essere utile riandare all'etimologia della parola. Pace deriva dalla radice indoeuropea *pag, pak* che ha come nucleo semantico il significato di piantare, conficcare e, quindi, fissare, stabilire. E' alla base del verbo latino *pango, pangis, pepigi, pactum, pangere*. Il participio passato del verbo *pango, pactum*, è illuminante e può restituire un contenuto e, allo stesso tempo, una metodologia di pace.

Il patto, infatti, rinvia ad un accordo preso con il massimo livello dei con-

traenti (*pacta sunt servanda*), pena la perdita di onore di chi trasgredisce. E', dunque, un contenuto – che è allo stesso tempo sostanza - e metodologia, risultato di un incontro, di un accordo nella forma più stringente. Da ciò deriva il carattere bilaterale o multilaterale del concetto di pace.

In ogni cultura il riferimento alla pace rinvia a contenuti positivi, tutti iscrivibili a un orientamento che coincide con i valori alti di una comunità. Non c'è, dunque, un unico significato di pace. I contenuti, infatti, che possono andare a definire la pace come relazione e rapporto, sono molteplici. In questo senso pace è un concetto polisemantico. Se, quindi, i valori culturali di una comunità possono essere identificati, ad esempio, nella giustizia, nella libertà, nel rispetto, ne consegue che la pace è un accordo al massimo livello di impegno per i contraenti su contenuti, appunto, quali giustizia, libertà, rispetto, ecc.

La pace diventa, quindi, finalità e modalità di attuazione dei valori positivi di una società a livelli più o meno ampi, ma tutti convergenti nell'ispirazione di fondo. Ancora, la pace è un concetto attivo, perché, come possiamo, purtroppo, constatare ogni giorno, per esistere non può essere solo predicata, ma *deve essere messa in pratica concretamente*. Un detto africano afferma incisivamente: «La pace non è una parola, ma è un comportamento».

La pace, dunque, una parola, ma una parola che richiama inequivocabilmente un sistema culturale orientato, che sinteticamente può essere indicato in tre no e quattro sì.

I tre *no* riguardano:

1. *No alla neutralità*

Un'illusione che si traduce sistematicamente in un alibi per il disimpegno è quella della possibilità di una posizione equidistante che non interPELLI, cioè, ciascuno/a nella direzione di una scelta. È importante avere consapevolezza che ogni nostro orientamento e conseguente comportamento si iscrive in un sistema culturale di riferimento nel piccolo o nel grande, indirizzato alla cultura dell'accoglienza e della convivenza, o a quella dell'opposizione sistematica, più o meno violenta, tra persone, gruppi, stati, ecc.

Si tratta di un'opzione iniziale, all'interno della quale possono verificarsi fallimenti, cadute, ma dalle quali, in virtù dell'opzione iniziale, è possibile, anzi auspicata e, quindi, ricercata, un'inversione di rotta.

2. *No al buonismo*

Alleato inconsapevole dell'atteggiamento di neutralità, è spesso un orientamento ad un generico *buonismo* sterile, anzi dannoso, in quanto è di per sé superficiale, avallando un personale e concreto di-

impegno mascherato dalla patina buonista, impedendo la visibilità delle contraddizioni e il riconoscimento della gravità delle relative conseguenze.

3. *No alla tolleranza*

Sotto il profilo storico questo concetto ha senz'altro segnato significative elaborazioni e novità di approccio (si pensi, solo per limitarci a due esempi, all'*Epistola de Tolerantia* di Locke e alla *Preghiera sulla Tolleranza* di Voltaire). Oggi, però, è doveroso cogliere il senso della percezione comune di questa parola, che non può essere accettato coerentemente con quanto affermato in precedenza. L'ipotesi sottesa al termine tolleranza, infatti, è che esiste un soggetto singolo o collettivo che tollera ed un altro, ugualmente singolo o collettivo, che è tollerato: una sorta di sopportazione che nessuno auspica per sé.

Esplicitato in questo modo il concetto, appare evidente che nessuno ami riconoscersi nella posizione di chi è tollerato: la sensibilità attuale in linea di principio, salvo aberranti eccezioni, va nella direzione del diritto di tutti alla piena, reciproca attenzione. Con questa affermazione si è consapevoli delle difficoltà che possono emergere nella concretezza delle esperienze, ma è fondamentale esplicitare la prospettiva dalla quale si parte in quanto essa incide sostanzialmente nell'impostazione delle vie di soluzione dei conflitti.

I quattro *si* riguardano:

1. *Si alla conoscenza*

La conoscenza deve comprendere tre aspetti tra loro collegati:

Saperi: i saperi devono abbracciare il tempo e lo spazio. La dimensione interculturale deve favorire non tanto un decentramento dei punti di vista, quanto l'attivazione di una consapevolezza della dimensione della reciprocità, dell'esistenza, cioè, di ineliminabili punti di vista, prospettive dalle quali i singoli e la collettività osservano, conoscono, interagiscono (antropologia della reciprocità), a partire da una rifondazione del rapporto identità/alterità.

Informazione: il nesso conoscenza-informazione è strettissimo. L'informazione sta ad indicare la necessità di circolazione dei contenuti della conoscenza.

Trasmissione: il riferimento è allo studio di metodologie plurime (a livello di oralità, scrittura, rappresentazioni iconografiche, teatro, ecc.)

che devono essere attivate a cominciare dalla scuola per rendere concreti gli obiettivi proposti.

2. *Si alla comparazione*

Si tratta di una dimensione ineliminabile, ancora troppo poco praticata, uno strumento fondamentale per superare il culturicentrismo ed il conseguente *trionfalismo culturale*, pericolosamente presente in ogni cultura. Il pregiudizio, i pregiudizi sono, infatti, una forma per avvalorare ogni forma di centrismo culturale. Il metodo comparativo, immettendo nelle logiche reali dei comportamenti altri e dei rispettivi contesti, è l'unico modo per superare forme di atteggiamenti pregiudiziali.

La comparazione deve attraversare mondi vicini e lontani. È, infatti, da evitare ogni sorta di esotismo, pericolo sempre in agguato, nonché forme generiche di comparazione. Ogni processo comparativo deve essere in grado di individuare con chiarezza soggetti, contesti, azioni, interazioni, orientamenti generali nei quali leggere i singoli comportamenti, ecc.

3. *Si alla comunicazione*

Gli elementi costitutivi di ogni cultura devono trovare opportune e chiare forme di rappresentazione e visibilità. Tale area dovrebbe appositamente studiare forme e strumenti di comunicazione all'interno della scuola, ma anche con l'esterno. Si tratta, infatti, di innestare occasioni di collegamento con il territorio (enti locali, associazioni, ecc.), al fine di promuovere una conoscenza reciproca, la messa in comune di obiettivi prioritari, l'incontro intergenerazionale, il potenziamento degli obiettivi di ciascuna realtà, la praticabilità di interventi che consenta il passaggio dalle *parole ai fatti*.

4. *Si alla responsabilità*

È fondamentale impegnare ciascuno/a ad esprimere la propria soggettività e sperimentare le proprie capacità da potenziare quanto più possibile, nella prospettiva di un'assunzione di responsabilità in prima persona non cedendo alla tentazione sistematica alla delega.

Il percorso così delineato fa emergere con grande chiarezza i presupposti fondamentali ai quali ispirare le relazioni tra persone, gruppi, culture. Si tratta di intrecci trasversali complessi, l'individuazione e la pratica dei quali, però, è condizione essenziale per la scoperta e la sperimentazione di tutte le

potenziali ricchezze che possono e debbono caratterizzare i rapporti umani nella prospettiva di una concreta e pacifica convivenza.

Un cammino lungo, forse difficile, ma, al contempo esaltante, per il quale è necessario il protagonismo, la creatività e l'impegno di tutti e tutte.

Come si può constatare si tratta di operare un orientamento che si traduca in una vera e propria *conversione culturale* per la quale si deve *scegliere*:

l'inclusione al posto dell'esclusione,
l'empatia al posto dell'egoismo,
l'accoglienza al posto del rifiuto,
l'attenzione, la "curiosità" al posto del disinteresse,
la visibilità al posto della trasparenza, nel senso dell'invisibilità,
la condivisione al posto del dominio,
la solidarietà al posto della competizione,
il rispetto dei diritti al posto della sopraffazione,
l'accordo, il patto al posto della discordia a-priori.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Caillé, A.

1989 *Critique de la raison utilitaire: manifeste du Mauss*, La decouverte, Paris (trad. it.: *Critica alla ragione utilitaria: manifesto del Movimento antiutilitarista nelle scienze sociali*, Bollati Boringhieri, Torino, 1991).

CARITAS/MIGRANTES

2007 *Immigrazione. Dossier Statistico 2007. XVII Rapporto*, IDOS – Centro studi e ricerche, Roma.

Connerton, P.

1989 *How Societies Remember*, Cambridge University Press, Cambridge (trad. it.: *Come le società ricordano*, Armando, Roma, 1999).

Di Cristofaro Longo, G., Lombardi, A. e Fichelli, S. (a cura di)

2003 *Per una cultura dei diritti umani*, Franco Angeli, Milano.

Dumont, L.

1983 *Essais sur l'individualisme: une perspective anthropologique sur l'ideologie moderne*, Editions du Seuil, Paris (trad. it.: *Saggi sull'individualismo: una prospettiva antropologica sull'ideologia moderna*, Adelphi, Milano, 1993).

Halbwachs, M.

1925 *Les cadres sociaux de la memoire*, Alcan, Paris (trad. it.: *I quadri sociali della*

- memoria*, Ipermedium, Napoli, 1997). **Mai citato**
- 1950 *La memoire collective*, Presses universitaires de France, Paris (trad. it. : *La memoria collettiva*, Unicopli, Milano, 2001, 2^a ed.).
- Latouche, S.
- 1989 *L'occidentalisation du monde: essai sur la signification, la portée et les limites de l'uniformisation planétaire*, La decouverte, Paris (trad. it. : *L'occidentalismo del mondo: saggio sul significato, la portata e i limiti dell'uniformazione planetaria*, Bollati Boringhieri, Torino, 1992).
- Stiglitz, J.E.
- 2002 *Globalization and Its Discontents*, Allen Lane, London (trad. it.: *La globalizzazione e i suoi oppositori*, Einaudi, Torino, 2003).