

L'identità mediata. Osservazioni sull'educazione interculturale

Claudio Tugnoli

Indice degli argomenti: **1. Identità e autoctonia - 2. La mediazione islamica - 3. Il mediatore culturale**

1. Identità e autoctonia

La pretesa di attribuire all'autoctonia un significato oggettivo e storicamente documentato può essere facilmente confutata proprio da una maggiore conoscenza storica. «I semi di tutti gli individui e di tutte le più grandi società, sostiene Bachofen, provengono dall'esterno e successivamente, mercé le capacità ricettive del terreno, si mutano in un che di nativo, celando nei loro frutti l'origine allogena. Essi appaiono autoctoni, ma non lo sono affatto. Per quanto si risalga indietro nella storia, domina ovunque la stessa legge. Semplici cominciamenti non ne troviamo da nessuna parte; tutto è già continuazione, opera d'infiniti fattori, risultato d'intervalli temporali»¹. La contrapposizione tra autoctoni e migranti diventa ontologica quando viene utilizzata per definire l'identità di un popolo, oppure per proclamare la necessità di difendere questa identità dalla minaccia di degradazione, stravolgimento, ecc. Questa visione porta al nazionalismo e al razzismo, uno dei peggiori nemici dell'umanità, l'insidia strutturale per la pace nel mondo e la collaborazione tra i popoli a ogni latitudine.

Ora, è un fatto che l'autoctonia semplicemente non esiste, giacché ogni storia è storia di migrazioni di individui, gruppi

¹ Johann J. Bachofen, *Le leggi della storiografia*, a cura di G. Raciti, Guida editori, Napoli 1999, p. 12.

umani e popoli interi per cause diverse e in luoghi diversi, ma in ogni tempo. Ovunque si cerchi non si troverà mai nulla di nativo, di semplice e di originario. Perciò è falsa anche la contrapposizione tra semplice e originario da una parte, e composito e derivato dall'altra. Quando pensiamo a un'identità specifica siamo incline a credere che essa consista in un elemento o proprietà assolutamente semplice e irriducibile. Si tratta però di una visione distorta della realtà delle cose: se guardiamo meglio, ci accorgiamo che il semplice si rivela subito composito, l'originario derivato e, in generale, tutto ciò che ci appariva come immobile e uguale a se stesso non è che un istante del flusso interminabile del processo storico. Guardando con attenzione alla storia e alle culture ci si accorge che le nozioni di *semplicità* e di *immobilità*, con le quali si pretende di dare un contenuto e un significato a quello che si considera il nucleo "inconfondibile" di una specifica identità, non sono altro che un abbaglio, nozioni immaginarie, cui non corrisponde nulla nella realtà dei fatti. La rappresentazione di un'identità semplice e immobile non è solo falsa, ma anche dannosa, perché impedisce o rallenta quel processo di osmosi fisiologica che permette alla stessa cultura di sopravvivere modificandosi attraverso l'intreccio vitale delle interconnessioni con l'alterità. Una cultura che prenda coscienza della propria identità in modo antistorico e ideologico disconosce se stessa e cade in un grave equivoco - senza tuttavia poter arrestare quel processo di lenta trasformazione, adattamento e influenzamento che caratterizza il suo rapporto con gli elementi estranei.

Se l'autoctonia non esiste, è tolta ogni giustificazione razionale anche alle teorie che fondano la nozione di identità sull'autoctonia. L'identità di un popolo è data dalla successione di esperienze molteplici, di incontri, commistioni, contaminazioni con altre culture, eredità, prestiti di ogni genere, influenze: tutti questi fattori che in passato hanno determinato quella che oggi riconosciamo come la fisionomia di un popolo o di una cultura, come una totalità di tratti che si compongono in una singolarità specifica, non sono in realtà che un coacervo di elementi *eterogenei*. Nel nuovo contesto essi si sono fusi nel corso del tempo determinando una sintesi creativa; ma certamente non può terminare oggi il processo che ha costruito un'identità a partire da questi materiali diversi che in tempi diversi sono affluiti nell'alveo principale. La contraddizione dalla quale bisogna guardarsi consiste nel ritenere che, a partire da un preciso momento, una certa identità antropologica, culturale e religiosa possa raggelarsi in forme compiute e definitive; e che questa configurazione debba

essere salvaguardata così com'è, quasi che si possa impedire in futuro quello che in passato è stata la regola: l'afflusso costante, e non sempre percepito - quasi mai controllato perché di fatto incontrollabile - di contenuti estranei, di sollecitazioni esterne. L'identità è composita e sottoposta a un flusso permanente. Le connessioni con le alterità che di volta in volta entrano in gioco non sono né una minaccia né un fattore di *alterazione*; esse non sono neppure un'eccezione rispetto a una presunta normalità che possa fare a meno di contaminazioni e di commistioni.

Si deve dunque riconoscere che, senza le connessioni con l'alterità multiforme non esisterebbe alcuna identità. Soccorre qui l'esempio della colomba kantiana: la colomba potrebbe credere che, se non ci fosse l'aria che oppone una certa resistenza, il suo volo potrebbe essere più veloce e finalmente libero da ogni impaccio. Invece la colomba non sa che, se mancasse l'aria, mancherebbe la condizione del suo volo, talché non potrebbe volare affatto. Così, fuor di metafora, dobbiamo considerare correttamente le connessioni e i rapporti di una cultura con le altre non come una minaccia alla sua identità, non come fattore di perturbamento e di offuscamento della limpidezza originaria dei suoi lineamenti essenziali, bensì come la condizione fondamentale della sua stessa esistenza. La medesima considerazione potrebbe valere, sul piano psicologico, per la stessa identità individuale. Togliete le influenze e i condizionamenti subiti da ciascuno di noi, togliete i rapporti che abbiamo con gli altri e anche la nostra identità psichica si dissolverà. Il rapporto tra il sé e l'altro da sé è dialettico e necessario, poiché nessuna coscienza potrebbe mai rapportarsi a se stessa senza essere passata attraverso l'altro e neppure potrebbe rapportarsi all'altro se non partendo dalla relazione con se stessa.

L'identità di un popolo è come quella di un fiume: senza le acque diversissime dei suoi affluenti il fiume non esisterebbe. Il Po' si estende per 652 km, ma è diversissimo dalla sorgente alla foce. Quale tratto del Po' lo rappresenta meglio, dov'è la sua identità di fiume? Quali sono le sue acque specifiche, prescindendo da quelle dei suoi affluenti, e dagli affluenti degli affluenti? Se togliamo le acque che non sono del Po', ma dei suoi affluenti, non rimarrà nulla, nessuna acqua. Così, quando un popolo cerca nel passato le cosiddette radici e identifica una fase storica e certi antenati come il fondamento della sua memoria identitaria commette un'operazione nostalgica, che tuttavia sarebbe sterile e arbitraria se pretendesse così di determinare i contenuti essenziali e definitivi della propria identità.

Le interrelazioni e gli influenzamenti reciproci tra le culture - e la necessaria presa di coscienza di queste connessioni - non annullano le differenze tra le culture, ma le moltiplicano; non mettono in discussione l'identità, ma la potenziano. Se riconosciamo che semplicità e immobilità sono due categorie inutili e fuorvianti per la determinazione dell'identità, siamo anche in grado di rompere il velo dell'apparente omogeneità di una cultura e di vedere la realtà di differenze molteplici. La tendenza a ignorare le differenze all'interno di un gruppo può essere considerata un elemento negativo e un sintomo della disumanizzazione che consegue alla perdita della libertà. I regimi autoritari tendono a eliminare le differenze tra gli individui. L'indifferenziazione forzata è quella dei regimi totalitari, dei campi di concentramento. Ma è anche quella che viene adottata verso l'esterno da parte di gruppi che affermano la propria identità attraverso la contrapposizione con altre culture, in antitesi rispetto al nemico. Ogni polarizzazione - cristiani/musulmani, credenti/atei, comunisti/anticomunisti, ecc. - presuppone e produce un annullamento delle differenze interne ai due poli parallelamente a una radicalizzazione della differenza tra gli stessi poli. Accade come se la differenza *tra* i poli fosse inversamente proporzionale a quella *nei* poli. Il terrorismo ha riproposto proprio questo fenomeno. Quando c'è contrapposizione, la percezione dell'altro diventa indifferenziata, cieca e sorda non solo alle sfumature, ma persino ai tratti macroscopici di difformità tra individui e gruppi di diversa provenienza geografica. Questa percezione globale e compatta nasce dall'estensione meccanica alla totalità di caratteristiche rilevate presso un'esigua minoranza. Essa si produce infallibilmente quando domina il meccanismo della colpevolizzazione di una vittima; la causa (fittizia) dei crimini o della violenza che pervade la società è identificata proprio in questo modo: se le vittime dei persecutori sono gli ebrei (o i preti o i comunisti), ogni ebreo (o prete o comunista) sarà identico alla massa indifferenziata del grande mostro che si deve sradicare; e lo stesso accadrà per tutti i gruppi ai quali è stato inflitto il ruolo di vittima espiatoria. Quando si cerca di attuare la salvezza della comunità attraverso l'eliminazione di un gruppo, allora certamente quel gruppo, nella percezione dei suoi persecutori, registrerà il grado più alto di indifferenziazione, di omogeneità, di immobile identità. Come nella caccia grossa, la vittima immobile è più facile da colpire.

Il pregiudizio è dunque un disturbo cognitivo, è la conseguenza dell'incapacità di esaminare la realtà senza

distorsioni, di indagare e valutare caso per caso, di apprezzare le differenze. La generalizzazione alimenta il pregiudizio, questo rafforza la contrapposizione e aggrava l'incomprensione. Si deve dunque promuovere il cammino inverso: scoprire che la contrapposizione nasconde quegli aspetti numerosi ed essenziali che ci accomunano al nostro antagonista e al tempo stesso prendere coscienza della varietà di stili e modelli che si nasconde dietro questa pretesa unità dell'antagonista. Uno solo è il processo in cui la contrapposizione si allenta fino a dissolversi in coesistenza cooperativa e l'uniformità granitica dell'antagonista cade come un paravento lasciando emergere le molteplici figure e possibilità. L'antidoto al pregiudizio, la correzione del disturbo cognitivo, si possono trovare solo nella conoscenza empirica e nella volontà di partecipazione e condivisione. Il superamento della polarizzazione è possibile solo se *tutti* i soggetti coinvolti si mettono in gioco, se tutti i gruppi decidono di oltrepassare la logica vittimaria, secondo cui l'altro, il diverso, è l'indesiderato da escludere e tenere a distanza - da usare come capro espiatorio nei momenti di crisi, caricandolo di tutta la violenza che divide la comunità. La violenza che espelle la vittima espiatoria è la violenza espulsa con la violenza: un rimedio che soffre di una contraddizione evidente e di una debolezza fatale, giacché l'efficacia dell'uccisione della vittima non dura per sempre, e presto una nuova vittima dovrà essere espulsa per ristabilire la pace nella comunità, perpetuando così l'ignoranza della verità rispetto alla storia, all'identità e alla percezione della realtà empirica dei rapporti tra gli uomini².

C'è un nesso strettissimo tra il superamento della logica vittimaria e una corretta comprensione dell'identità. Finché domina il sistema sacrificale, finché i rapporti tra gli uomini sono regolati secondo il meccanismo vittimario, la percezione dell'altro è distorta dalla condizione di vittima potenziale che le viene assegnata. Il processo di vittimizzazione funziona solo nell'indifferenziazione e in base alla nozione di identità (intesa come semplice, omogenea e immobile) che qui abbiamo

² Sull'antropologia mimetica e sul processo vittimario cfr.: R. Girard, *La violence et le sacré*, trad. it., *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1980; G. Fornari, «Alla ricerca dell'origine perduta. Nuova formulazione della teoria mimetico-sacrificale di Girard», in C. Tugnoli (a cura di), *Maestri e scolari di non violenza. Riflessioni, testimonianze e proposte interattive*, FrancoAngeli, Milano 2000, pp. 151-201. Per un'approfondimento degli aspetti concettuali della teoria mimetica di Girard cfr.: C. Tugnoli, *Girard. Dal mito ai vangeli*, Il Messaggero editore, Padova 2001.

considerato del tutto priva di fondamento e assolutamente fantastica. Ogni sforzo compiuto per ampliare, correggere e approfondire la coscienza della propria identità sul piano cognitivo e pratico è quindi un passo compiuto nel superamento della logica sacrificale e un progresso nella vera conoscenza, che è amore.

2. La mediazione islamica

La presenza della cultura islamica in Europa non è la semplice conseguenza dei movimenti di migrazione che si sono verificati nell'ultimo secolo. Il rapporto secolare tra Occidente e Islam ha esercitato profonde influenze reciproche, di cui rimane traccia nella cultura occidentale. L'universo islamico non ha solo assimilato la filosofia greca mediante le traduzioni in arabo delle opere dei filosofi greci; è stato in grado anche di elaborare una sua filosofia, del tutto nuova e originale. Solo una conoscenza diretta dei testi in lingua originale o in traduzioni attendibili può restituire la dimensione speculativa di pensatori sui quali gravano ancora molti pregiudizi. Inoltre «non bisogna dimenticare, scrive Carmela Baffioni, che le radici della nostra cultura occidentale "classica", nell'Umanesimo e nel Rinascimento, si fondarono proprio sui resoconti e le rielaborazioni che dei Greci vennero da parte *arabo-islamica*. Poco importa, dunque, che in séguito le scienze filologiche abbiano preteso di restituirci, ad esempio, il Platone e l'Aristotele "autentici", che vennero così a sostituire (e talora troppo repentinamente e inavvedutamente) le loro rappresentazioni medievali, figlie appunto della tradizione musulmana. È da queste ultime, infatti, che ebbero origine molte delle stesse dottrine filosofiche dell'Umanesimo e del Rinascimento, ed è perciò che la nostra cultura non potrà che trarre vantaggio da una migliore conoscenza tanto della filosofia propria dell'Islam, quanto delle sue stesse rielaborazioni della filosofia antica»³.

René Guénon ha spesso richiamato l'attenzione sul debito degli Europei nei confronti della cultura islamica. Gli Europei hanno sempre sottolineato la dipendenza della cultura islamica, come di ogni altra cultura del mondo, dalle acquisizioni della scienza moderna, quale si è affermata negli ultimi quattro secoli di storia europea. Ma l'influenza musulmana sulla cultura e sulla

³ C. Baffioni, *Storia della filosofia islamica*, Arnoldo Mondadori, Milano 1991, pp. 25-26.

civiltà europea viene misconosciuta spesso intenzionalmente. Essa non viene seriamente insegnata nelle Università europee neppure oggi. Il più grave equivoco, denunciato da Guénon più di mezzo secolo fa', consiste nel fatto che gli Europei si considerano eredi *diretti* della civiltà ellenica, mentre al contrario «la realtà che si desume dalla storia stabilisce perentoriamente che la scienza e la filosofia della Grecia furono trasmesse agli Europei tramite i musulmani. In altre parole il patrimonio intellettuale dei Greci è giunto in Occidente solo dopo essere stato seriamente studiato dal Vicino Oriente, e se non fosse stato per gli studiosi dell'Islam e i suoi filosofi, gli Europei sarebbero rimasti nell'ignoranza totale di queste conoscenze per lunghissimo tempo, ammesso che siano mai giunti a comprenderle»⁴.

Tracce profonde dell'influenza esercitata dagli islamici, la cui lingua era l'arabo o era diventata l'arabo in seguito alla loro adesione alla religione islamica, le troviamo nelle stesse lingue europee. Molti europei ignorano l'origine di numerosi termini la cui provenienza dall'arabo è accertata. L'influenza non è solo linguistica: «Poiché le parole non sono altro che il veicolo delle idee e il mezzo attraverso cui il pensiero si manifesta, si può capire come sia estremamente facile dedurre da questi fatti l'esistenza di una trasmissione delle idee e delle concezioni islamiche stesse»⁵. Un esempio significativo è rappresentato dall'astronomia, i cui termini tecnici usati nelle lingue europee sono quasi tutti di provenienza dall'arabo. Ciò si deve principalmente al fatto che le opere degli astronomi greci dell'antichità, come Tolomeo d'Alessandria, furono conosciute in occidente attraverso traduzioni arabe; e lo stesso accadde alle opere dei continuatori musulmani. Quando non sono stati artefici di numerose invenzioni, gli arabi sono stati dei mediatori; arabo è il nome dell'algebra, ramo della matematica sconosciuto ai greci antichi, la cui prima origine è indiana. Infatti l'algebra fu trasmessa all'Occidente dagli arabi. Altro esempio importante sono le cifre arabe adottate dagli Europei: la loro prima origine è infatti hindù, giacché gli arabi, come gli ebrei, usavano le lettere dell'alfabeto come segni di numerazione.

L'opera dantesca testimonia l'influenza dell'Islam a un livello di particolare profondità. È ancora Guénon a ricordarci gli studiosi che hanno mostrato i numerosi rapporti esistenti, nella

⁴ R. Guénon, *Scritti sull'esoterismo islamico e il Taoismo*, Adelphi, Milano 1993, p. 74.

⁵ R. Guénon, *Scritti sull'esoterismo islamico e il Taoismo*, cit., p. 75.

sostanza e persino nella forma, fra la *Divina Commedia*, il *Kitâb el-isrâ* (Libro del viaggio notturno) e le *Futûhât el-Mekkiyah* (Rivelazioni della Mecca) di Mohyiddin ibn Arabi⁶. Tali opere sono anteriori di circa ottant'anni alla data di composizione della *Divina Commedia*; le analogie tra questa e quelle sono numerose e sorprendenti. Così Guénon le riassume citando un passo di Cabaton: «In un adattamento della leggenda musulmana, un lupo e un leone sbarrano la strada al pellegrino, così come la pantera, il leone e la lupa fanno indietreggiare Dante...È il Cielo che invia Virgilio a Dante, come Gabriele a Mohammed; entrambi, durante il viaggio, soddisfano la curiosità del pellegrino. L'Inferno si annuncia nelle due leggende con segni identici: tumulto violento e confuso, raffiche di fuoco...L'architettura dell'Inferno dantesco è ricalcata su quella dell'inferno musulmano: un gigantesco imbuto formato da una serie di piani, di gradi o gradinate circolari che scendono l'una dopo l'altra sino al fondo della terra; ciascuna racchiude una categoria di peccatori, le cui colpe e pene si aggravano via via che si scende nei gironi più bassi. Ogni piano è suddiviso in diversi altri, occupati da svariate categorie di peccatori; infine, entrambi gli Inferni sono situati sotto la città di Gerusalemme... I gironi infernali, i cieli astronomici, i cerchi della rosa mistica, i cori angelici che circondano la sorgente di luce divina, i tre cerchi simboleggianti la trinità, il poeta fiorentino li prende parola per parola da Mohyiddin ibn Arabi»⁷. Un altro studioso, l'italiano Luigi Valli, sarebbe giunto alla conclusione che Dante non fu il solo a servirsi dei procedimenti simbolici impiegati nella poesia esoterica persiana e araba: «nel paese di Dante e fra i suoi contemporanei tutti i poeti a lui vicini erano membri di un'organizzazione a carattere segreto chiamata "Fedeli d'Amore" di cui Dante stesso era uno dei capi»⁸. Il fatto che Dante abbia costruito la *Commedia* ispirandosi a scrittori musulmani che raccontavano una visita di Maometto nell'altro mondo - egli si sarebbe avvalso di una traduzione latina di tale racconto - può apparire paradossale se si considera che lo stesso Dante colloca Maometto all'Inferno, nella nona bolgia, come "seminator di scandalo e di scisma". Maometto è rappresentato squarciato dal

⁶ Si tratta di: M. Asin Palacios, *La escatologia musulmana en la Divina Comedia*, Madrid 1919; E. Blochet, *Les sources orientales de la "Divine Comédie"*, Paris 1901.

⁷ A. Cabaton, «La Divine Comédie et l'Islam», in *Revue de l'Histoire des religions*, 1920, cit. in R. Guénon, *L'esoterismo di Dante*, Adelphi, Milano 2001, pp. 57-59.

⁸ R. Guénon, *Scritti sull'esoterismo islamico e il Taoismo*, cit., p. 80.

mento al deretano, in modo che le interiora gli pendono tra le gambe: «rotto dal mento infin dove si trulla: /tra le gambe pendevan le minugia; la corata pareva e 'l tristo sacco/che merda fa di quel che si trangugia»⁹.

Dante ha assimilato il giudizio su Maometto espresso da Tommaso d'Aquino: Maometto avrebbe insegnato verità mescolate a cose estremamente false, lo seguirono uomini bestiali abitanti nel deserto, con l'aiuto dei quali costrinse gli altri all'obbedienza della sua legge con la forza delle armi¹⁰. Secondo una leggenda, che Dante probabilmente conosceva, Maometto sarebbe stato un cristiano apostata, addirittura un cardinale che, per vendicarsi della sua mancata elezione a papa, avrebbe fondato una nuova setta dando così inizio a un vero e proprio scisma. L'accusa che Dante rivolge a Maometto mettendolo nella bolgia dei scismatici presuppone che il fondatore dell'Islam, pur essendo originariamente cristiano, abbia poi deliberatamente creato una frattura profonda ostacolando gravemente il compimento dell'unità religiosa dell'umanità. La profezia che Dante mette in bocca a Maometto sembra confermare questo presupposto: «Or di' a fra Dolcin dunque che s'armi,/tu che forse vedra' il sole in breve,/s'ello non vuol qui tosto seguirarmi,/sì di vivanda, che stretta di neve/non rechi la vittoria al Noarese,/ch'altrimenti acquistar non sarà leve»¹¹. Fra Dolcino (che sarebbe stato arso vivo nel giugno 1307 con la compagna Margherita da Trento) era un seguace di Gherardo Segarelli, destinato a succedergli come capo della setta ereticale degli Apostoli. Egli darà molto filo da torcere al vescovo di Vercelli, che organizzerà una vera e propria campagna militare per catturare l'eretico assieme ai suoi seguaci. Maometto dunque sa che il capo degli Apostoli è destinato alla sua stessa bolgia proprio in quanto eretico e scismatico come lui e in rapporto alla stessa religione cristiana che entrambi avrebbero minacciato dall'interno, in quanto cristiani.

Il rispetto dei musulmani per la figura di Gesù è attestato. Il Corano riconosce a Gesù l'autenticità di profeta (*nabi*) e gli assegna anche la funzione di apostolo o messaggero (*rasul*). Se la tradizione islamica riconosce in Gesù una santità di grado superlativo e gli attribuisce detti in armonia con quelli dei vangeli, è vero però che presso i non musulmani è molto difficile reperire giudizi positivi nei confronti di Maometto. A partire dal VII

⁹ Dante, *Inferno*, canto XXVIII, 24-27.

¹⁰ W. E. Phipps, *Muhammad and Jesus*, 1996, trad. it., *Maometto e Gesù*, di A. Audisio, Mondadori, Milano 2002, p. 15.

¹¹ Dante, *Inferno*, canto XXVIII, 55-60.

secolo, «nell'ortodossia orientale, nel cattolicesimo romano e nel protestantesimo i libelli contro Maometto sono stati all'ordine del giorno»¹². Secondo Giovanni Damasceno Maometto, partendo dal Vecchio e dal Nuovo Testamento e influenzato dalla dottrina ariana, avrebbe creato una sua propria *eresia*: un giudizio che sarebbe rimasto nei secoli, accanto ad altri elementi negativi. L'avversione nei confronti dell'islam, come quella di cui fecero le spese gli ebrei, era così giustificata dalla necessità di costringere a convertirsi (o di piegare in qualche modo la resistenza di) persone che non si limitavano ad appartenere a un'altra religione, ma mostravano l'ardire di professare apertamente e di difendere un credo eretico. Il carattere di *eresia* dell'islam poteva essere la conseguenza del fatto che Maometto e Gesù appartennero a popoli che si richiamavano a un unico antenato, Abramo, che secondo la *Genesi* è un discendente di Sem, figlio di Noè. Il Corano riconosceva che Maometto e Gesù sono entrambi messaggeri e servi di Dio, ma proprio questo rendeva inaccettabile, agli occhi dei cristiani, la pretesa dei musulmani di credere nel Corano come Parola divina fatta libro e di soppiantare quindi i vangeli. Erano i legami di parentela profonda tra i fondatori delle due religioni ad alimentare risentimento e avversione spesso reciproci. Il giudizio negativo nei confronti di Maometto fu ripreso da Pietro il Venerabile, che dipinse il Corano come un miscuglio diabolicamente composto di favole ebraiche e di idee eretiche. In Lutero addirittura Maometto diventa la cavalleria che nell'*Apocalisse* semina morte e distruzione tra i cristiani: per Lutero Maometto è diabolico, ignorante, menzognero, blasfemo e sozzo. Maometto sarebbe dunque un satiro, sessualmente comparabile a un montone. Voltaire compose nel 1742 un dramma *Il profeta Maometto o il fanatismo*, in cui egli immagina che Maometto, in punto di morte, chieda al compagno Umar di emendare il suo scritto e confessa di aver ingannato l'umanità e di aver fatto ricorso unicamente alla frode. Ma è poi lo stesso Voltaire che nel *Dizionario filosofico* difende la religione musulmana dall'accusa di sensualità, ricordando che i musulmani sono tenuti a un mese di digiuno all'anno, all'astensione completa dal vino e a conferire ai poveri una percentuale non simbolica dei loro redditi.

Secondo lo storico Dimitri Gutas il movimento di traduzione dal greco all'arabo assunse una dimensione sistematica con conseguenze di enorme rilievo per la cultura occidentale solo

¹² W.E. Phipps, *Maometto e Gesù*, cit., p. 13.

dopo il trasferimento della capitale del califfato da Damasco a Baghdad, con la dinastia abbaside. Gli abbasidi si collocarono nel cuore di una popolazione che era di lingua persiana: «Così come gli Umayyadi avevano dovuto fare assegnamento sui bizantini locali e sugli arabi cristiani a Damasco per la loro amministrazione, allo stesso modo anche i primi 'Abbasidi dovettero fare assegnamento sui persiani del luogo, sugli arabi cristiani e sugli aramei per la propria amministrazione. La cultura di queste popolazioni a servizio degli 'Abbasidi, a differenza di quella dei cristiani di Damasco, era ellenizzata senza l'animosità contro il sapere caratteristicamente greco che era così evidente nei circoli bizantini cristiani ortodossi. Il trasferimento del califfato da Damasco all'Iraq centrale - ossia da un territorio di lingua greca a un territorio di lingua non greca - ebbe pertanto la conseguenza paradossale di permettere la conservazione dell'eredità classica greca, che i bizantini altrimenti avrebbero estirpato»¹³.

3. Il mediatore culturale

Il mediatore culturale è un ponte. Un ponte serve per far passare persone e cose da un capo all'altro dell'attraversamento. Questo attraversamento è anche un abbandono parziale. Innanzi tutto si abbandona il luogo, lo spazio fisico precedente e ci si prepara ad occupare un altro spazio fisico. Si può dire che il viaggio intrapreso dalla terra d'origine segna il primo movimento della mediazione. La mediazione è dunque innanzi tutto un processo spontaneo, in cui qualcosa di se stessi si lascia e qualcosa di nuovo si accoglie. Ciò che si accoglie in se stessi come qualcosa di nuovo non è solo l'aria che entra nei polmoni, il clima diverso in cui si va a vivere, la diversa melodia dei suoni pronunciati dai parlanti del paese in cui si immigra; è anche un mutamento inevitabile per quanto riguarda le consuetudini alimentari, gli atteggiamenti mentali e persino l'abbigliamento, nonostante le più severe misure che l'immigrato decida di adottare per conservare la sua purezza d'origine. Se non lui stesso, i suoi figli muteranno atteggiamento, per non parlare dei nipoti. Esiste un processo spontaneo di acculturazione, di adattamento e di trasformazione che merita il nome di mediazione perché consente a due "estremi"

¹³ D. Gutas, *Greek Thought, Arabic culture: the Graeco-Arabic translation movement in Baghdad and early 'Abbasid society*, edizione italiana, *Pensiero greco e cultura araba*, a cura di C. D'Ancona, Einaudi, Torino 2002, pp. 25-26.

o alterità di interagire in un soggetto che si configura come un terzo. L'individuo che si mette in viaggio per emigrare in un altro paese con ciò stesso si immette in un processo in cui egli a poco a poco diventa un terzo, un *altro* intermedio rispetto ai due *altri* di partenza (il *modus vivendi* del paese di origine e quello del paese di arrivo). Per il semplice fatto di essersi messo in viaggio l'immigrato non ha più gli stessi caratteri dei suoi connazionali (lo voglia o meno), ma non può acquisire i caratteri del nuovo ambiente facendo tabula rasa della sua identità (per quanto mobile e quindi non rigida essa sia); non può trasformarsi senza conservare ciò che egli vive e sente come irrinunciabile. Egli cercherà quanto più possibile di adattarsi al nuovo ambiente, cercherà di cambiare abitudini, pratiche e atteggiamenti in quella misura minima che gli consentano non solo di risolvere i problemi vitali più urgenti, ma anche di vivere in una condizione di relativa armonia nel paese in cui è arrivato; egli cercherà però anche di interpretare e fruire il nuovo ambiente sulla base di ciò che egli ritiene irrinunciabile, come l'appartenenza a una certa religione o un certo abbigliamento o certe regole per quanto concerne l'alimentazione. Accomodamento e assimilazione regolano dunque questo processo di *mediazione spontanea*. Il soggetto si trova immerso in una corrente che lo trasforma, una corrente molto più veloce e vorticoso di quella in cui sarebbe stato immerso in ogni caso anche se fosse rimasto nel proprio paese di origine.

Ora, sul piano pedagogico e interculturale assume invece notevole rilevanza l'intervento attivo che promuova un processo razionale e consapevole di mediazione culturale. La *mediazione culturale guidata* è finalizzata all'inserimento armonico dei nuovi soggetti nella realtà economica, sociale, istituzionale e giuridica del nostro paese. Per questo non è sufficiente un primo livello di 'pronto soccorso' linguistico, ma è altresì necessaria una preliminare formazione civica dell'immigrato, attraverso corsi obbligatori ai quali tutti devono partecipare per un certo numero di ore. I corsi verteranno strettamente sui seguenti contenuti:

- 1) La costituzione della repubblica italiana;
- 2) Lo statuto dell'autonomia trentina;
- 3) Le istituzioni della comunità europea e, non appena esisterà il testo scritto, la costituzione europea;
- 4) Elementi fondamentali di educazione sanitaria.

Anche la mediazione guidata è caratterizzata dal rispetto dell'identità psicologica e culturale specifica dell'immigrato. Essa

deve promuovere un processo di assimilazione e accomodamento che da una parte consenta all'immigrato di conservare tutto ciò che egli spontaneamente considera come essenziale per la sua identità e il suo equilibrio, e che dall'altra promuova il mutamento adattativo di credenze, atteggiamenti o comportamenti che siano in irrimediabile conflitto con i principi o le norme fondamentali sulle quali si fonda la convivenza civile del paese ospitante e che costituiscono parte integrante, irrinunciabile della cultura di arrivo. Ad esempio, la nostra costituzione garantisce pari dignità e diritti a tutte le professioni religiose (art. 8), ma evidentemente sarebbe contraddittorio che questo principio garantisse una professione di fede che nega apertamente (sul piano individuale, sociale e politico) la validità dello stesso principio. L'articolo 3 della costituzione stabilisce che "tutti i cittadini hanno pari dignità sociale e sono uguali davanti alla legge, senza distinzione di sesso, di razza, di lingua, di religione, di opinioni politiche, di condizioni personali e sociali". Si tratta di un principio molto avanzato, che prevede e giustifica praticamente una società multiculturale e multirazziale, quale non esisteva all'epoca in cui la costituzione fu approvata e promulgata. Di solito però non si riflette abbastanza sul fatto che l'efficacia di questo principio dipende da due condizioni necessarie: a) il suo riconoscimento da parte di tutti i soggetti che fanno parte ed entrano a far parte della società italiana e della comunità trentina; b) la capacità delle istituzioni di promuovere interventi di alfabetizzazione civica che assicurino una corrispondente presa di coscienza di questi contenuti imprescindibili da parte di tutti.