

Saggio di Michéle Gendreau – Massaloux scritto in occasione dell’assegnazione del Premio Laici per il Mediterraneo Pescara, 15 novembre 2015

Laicità e cosmopolitismo : il passaggio delle frontiere

Insieme con voi, che avete fatto della laicità la base tematica e il filo conduttore delle vostre iniziative, partirò proprio dal concetto di laicità, che è profondamente legato alla storia – anche se i suoi primi sostenitori avevano buone ragioni per pensare che esso potesse universalizzarsi – per andare verso due categorie del pensiero che possono aiutare a pensare, e forse a guidare, le evoluzioni future: l’ospitalità e il cosmopolitismo.

La laicità

La storia della laicità è insieme la storia di paesi diversi e di tempi non coincidenti, in un contesto che vede l’affacciarsi di Repubbliche desiderose di affermare l’indipendenza degli Stati.

In effetti, la prima componente della laicità è la separazione del potere spirituale delle chiese da quello dello Stato. Per quanto riguarda l’Italia, sicuramente conoscete l’argomento meglio di me. Recentemente ho avuto occasione di leggere l’interessantissima tesi di Matteo Visigalli, presentata all’università di Milano nel 2010: *Il principio di laicità, Stato, confessioni religiose e singoli*, che rievoca la peculiare situazione in cui si è venuta a trovare l’Italia concordataria dopo i Patti Lateranensi del 1929, nei quali si proclamava la religione cattolica religione di Stato. Quell’accordo tra Italia e Vaticano fu incorporato nella Costituzione del 1948, dove però, all’articolo 7, si affermava l’indipendenza e la sovranità dello Stato e della Chiesa cattolica, “ciascuno nel proprio ordine”. Si evidenziò dunque una contraddizione, innanzitutto circa l’istituzione del matrimonio, il che portò, nel 1984, alla negoziazione di un nuovo concordato che toglieva alla religione cattolica la prerogativa di religione di Stato, ma in compenso ribadiva che “i principi del cattolicesimo fanno parte del patrimonio storico del popolo italiano” e manteneva l’insegnamento delle religioni, e in particolare quello della religione cattolica, nelle scuole. La persistenza di aspetti legati alle religioni nelle procedure amministrative italiane si legge anche nella pratica dell’*otto per mille* che in Italia figura sulle dichiarazioni dei redditi, e questo non è l’unico caso in cui lo Stato dà un contributo alla vita culturale legata alle religioni.

Del resto, anche la Francia presenta questo genere di porosità, a partire dalla legge del 1905, anch’essa tributaria degli eventi storici, che ha garantito la separazione della Chiesa cattolica e dello Stato, disegnando il profilo di una laicità, diciamo pure, piuttosto combattiva.

Ferdinand Buisson, uno degli ispiratori delle leggi laiche della Terza Repubblica francese, si limita a definire la parola “laicità” come “secolarizzazione delle istituzioni politiche di uno Stato”. Lo Stato laico non si appoggia ad alcuna religione ufficiale, né si richiama ad alcuna unzione divina. Il principio di separazione del potere politico e amministrativo dello Stato dal potere religioso ne è l'applicazione.

La legge Falloux, che mantiene un finanziamento relativo, ma reale, dato dallo Stato alle scuole private parificate, evidenzia i limiti di questa secolarizzazione. Nel 1984, il primo ministro Pierre Maurois tentò un ripensamento circa i vantaggi economici dati alle scuole private, ma la pressione dell'opinione pubblica e l'ostilità personale del Presidente della Repubblica di allora lo indussero ad abbandonare il progetto.

I casi dell'Italia e della Francia mostrano con chiarezza che la secolarizzazione è un processo in divenire, strettamente legato alle costituzioni e alla loro evoluzione, e che registra sempre, anche se con ritardo, la composizione delle società. Ma c'è una seconda componente, non meno importante, che rivela la vicinanza dei nostri due paesi circa il concetto di *laïcité* /laicità: la volontà di garantire ai cittadini la libertà di coscienza e di culto, che è legata a una scelta individuale. È questo un punto di non poca importanza, e rimanda a quello che chiamerei volentieri un “super io sociale” di cui si possono misurare gli effetti, spesso misconosciuti: quanti gruppi sociali in giro per il mondo impongono ai propri figli, deliberatamente o inconsapevolmente, di seguire la religione dei padri; quante famiglie lacerate dalle scelte diverse del padre o della madre; quante scelte fatte sia per conformismo, sia per anticonformismo o anche per ribellione contro l'esempio parentale ... Giorni fa un giornale francese riferiva la triste esperienza di una coppia franco-algerina laica¹ dove il padre era un appassionato lettore di *Charlie-Hebdo* e il cui figlio, all'insaputa dei genitori, si è arruolato nella jihad islamica...

La terza componente della laicità, imprescindibile dalle prime due, è il trattamento paritario che lo Stato deve assicurare alle varie fedi religiose, che dovranno essere considerate tutte uguali. Anche questo principio non è di tanto facile applicazione, perché bisognerà fare la cernita tra religioni lecite e sette, tenuto conto che molte religioni che oggi sono guardate con rispetto erano un tempo viste come pericolose eresie. Ad aumentare diffidenze e difficoltà concorrono l'arricchimento

¹ In Francia, in seguito alla crisi tra Stato e Chiesa tra il 1880 e il 1910, è invalso l'uso di due diverse ortografie per due diversi significati: *laïc* indica il cristiano che non appartiene al clero (il nome corrispondente è *laïcat* (l'insieme dei laici), mentre *laïque* significa “rigorosamente neutrale nei confronti delle varie religioni (Dupré 1972)”. (TLFI, <http://www.cnrtl/lexicographie/la%C3%AFque>). “La falsa sinonimia delle due parole è stata mantenuta dai clericali, e soprattutto adottata dai neo-clericali nei primi anni '60 allo scopo di alterare la Laicità autentica, anticlericale, nella prospettiva di una Laicità aperta (in realtà, clericalizzata).” (<http://01.comite.1905.org/spip.php?article50>)

personale di alcuni responsabili di taluni movimenti religiosi, specie negli Stati Uniti, l'animismo che persiste in alcuni paesi, la pratica della stregoneria che buona parte delle popolazioni africane non vuole abbandonare... Come operare la selezione se da un lato si devono riconoscere dei diritti, mentre dall'altro si può incorrere in manipolazioni?

Nelle risposte date da ogni singolo paese possiamo leggere la storia di decisioni politiche che un dibattito pubblico- come quello che voi state facendo- può aiutare a illuminare.

La laicità e la lingua

Alla luce dei fatti, pochi paesi presentano caratteri comparabili circa le tre componenti della laicità che abbiamo qui ricordato. L'idea di universalità della *laïcité* / laicità non ha trovato conferma, e per convincersene basterà ricordare che questi due termini incontrano problemi di traduzione. Tanto l'inglese che l'anglo-americano faticano a trovare degli equivalenti: circa la separazione della Chiesa e dello Stato si parla piuttosto di "secolarizzazione". Il caso dell'arabo è esemplare: quando delle donne filosofe² tentano di definire: "lo Stato della situazione nel mondo arabo", esse rispondono in maniera significativa.

Come viene tradotto il termine "laïc"?

Nel Corano, il termine che restituisce il significato di "laïc" è formulato negativamente: il non-sapiente. "Di': *Coloro che sanno e coloro che non sanno si equivalgono forse?*" (S.3v.18, S.39 v.9 e S.58 v.11)

È chiaro che il Corano stabilisce una gerarchia tra i credenti. Al vertice, ci sono i sapienti e i giureconsulti, ai quali Dio concede la sapienza, la virtù e l'onore sociale al punto di elevarli alla stregua degli angeli; alla base ci sono gli ignoranti che rappresentano l'insieme informe della massa e che non sono in grado di gestire il loro vissuto, tanto nella vita terrena che in quella celeste.

Possiamo anche riferirci alla distinzione sociale e politica tra l'élite (*khalsa*) e la massa (*amman*). La *khalsa*, o anche "Ah el-Hall walé Ad" (le persone che legano e sciogliono) è l'élite che raggruppa tutti coloro che sono superiori per sapienza, ricchezza, posizione sociale e politica.

Ai fini del nostro discorso, è bene tener presente che la distinzione politica è quella più interessante perché essa oppone "civile" a "teologico", e più precisamente "Stato civile" a "Stato teologico"; il primo poggia sulla volontà dei cittadini, il secondo su quella dei teologi. Inoltre, così come la distinzione laico / teologico può essere resa in lingua araba con quella di *madani* / *tioulougi*, noi ormai parleremo di Stato civile (*madani*) invece che di Stato laico (*laiki*).

² Melika Ouelbani e Ridha Chennoufi, UNESCO, *Revue des femmes philosophes* n. 2-3, pp. 23-25

Ora, la traduzione intende attraversare le frontiere delle lingue e rivela, a suo modo, lo stato delle mentalità e dei sistemi di rappresentazione propri del gruppo che li utilizza come lingua di comunicazione. La lingua di uno scritto e / o della sua traduzione in un'altra lingua può esporlo a censure, messe all'indice, divieti di diffusione. Il mondo mediterraneo non sfugge a questo problema, di cui l'Italia dei primi anni del '900 mi ha di recente fornito due esempi in occasione di un interessante convegno sul sacerdote italiano Ernesto Buonaiuti, grande figura del Modernismo, che fu scomunicato e messo all'indice. Il suo studio *Il Modernismo in Italia* non poté essere pubblicato nel suo paese e fu tradotto in Francia fin dal 1927, mentre la versione italiana uscì soltanto nel 1943.³ Quanto al filosofo francese Maurice Blondel, cattolico convinto e praticante, autore di un'interessante corrispondenza con Alfred Loisy, egli non volle che la sua opera fosse tradotta in italiano per paura di incorrere nella censura della Curia romana e ruppe anche con Ernesto Buonaiuti, probabilmente per non subire l'infamia di cui era stato vittima il suo amico italiano ...

Tutte queste ragioni ci inducono a considerare la traduzione, come pure la diffusione del libro, come essenziali, e nel contempo ci inducono a rinunciare, pur con dolore, a nozioni universali astratte come quelle che abbiamo ereditato dal Secolo dei Lumi (la libertà, la ragione, la storia), che sono legate a una rappresentazione del mondo culturalmente segnata da un tempo e da un luogo. Per comprendere la grande circolazione delle pratiche umane, più che di nozioni universali noi abbiamo bisogno di principi che potrei definire come un'antropologia filosofica alla quale attingere per lottare contro gli oscurantismi.

Di fronte a questo arduo compito, che deve essere necessariamente condiviso, c'è un vettore che ci permette di comprendere a fondo atteggiamenti e comportamenti, e questo vettore è l'ospitalità. Nella maggior parte delle culture mediterranee l'ospitalità è tradizionalmente concepita come un imperativo etico di cui persistono tracce tanto nelle religioni che nelle società laicizzate.

L'ospitalità

Gli individui che praticano l'ospitalità praticano una forma di laicità: teoricamente, l'accoglienza dello straniero si fa indipendentemente dalla sua lingua, dalla sua religione, dalla sua cultura. Il posto a tavola, riservato all'ospite di passaggio, può essere occupato da qualsiasi vagabondo.

³ Cf. Marcella Ravà, *Bibliografia degli scritti di Ernesto Buonaiuti*, Aracne, Roma, 2015, n. 1032.

Tuttavia, nella realtà, come la *laïcité*/laicità dipende dal tempo e dal luogo, così l'ospitalità difficilmente prescinde dalle circostanze in cui si esercita. Questo appare ancora più evidente quando sono in gioco delle collettività, in particolare le città.

In effetti, furono alcune città italiane a disegnare l'ospitalità come accoglienza di un esiliato, e fu proprio Dante, di cui festeggiamo quest'anno il 550° anniversario della nascita, il primo, illustre beneficiario di questa ospitalità: bandito da Firenze, dove non sarebbe più tornato, egli trovò rifugio e protezione in molte città governate da principi illuminati.⁴

Questa tradizione di accoglienza si è vista riattualizzata, in Europa, grazie all'iniziativa filosofica del Parlamento internazionale degli scrittori, riunitosi il 21 e 22 marzo 1996 al Consiglio d'Europa a Strasburgo. Jacques Derrida vi interviene in questi termini: “ Se noi ci riferiamo alla città invece che allo Stato, è perché speriamo di ottenere da una nuova figura della città ciò che non ci aspettiamo quasi più dallo Stato”⁵, e cita diffusamente il bel testo di Hannah Arendt, *Le Déclin de l'État-nation et la fin des Droits de l'Homme, Les nations de “minorités” et les peuples sans État*. Egli analizza allora la realtà politica in Francia in termini ancora attuali, che definiscono dei limiti:

Il riconoscimento dello statuto di rifugiato, sia esso economico o politico, può arrivare molto tempo dopo l'ingresso in Francia[...] Con la scusa di contrastare un'immigrazione economica spacciata per esilio o fuga dalle persecuzioni politiche, gli Stati respingono sempre più spesso le domande di diritto di asilo. E anche se non lo fanno con una risposta giuridica esplicita e motivata, spesso e volentieri lasciano che sia la polizia a fare la legge. [...] L'ospitalità è la cultura stessa, e non un'etica come un'altra. Proprio perché tocca l'ethos, cioè tanto il concetto di dimora, il luogo in cui c'è la famiglia, quanto il modo di starci, il modo di rapportarsi a sé e agli altri, che siano i propri cari o degli estranei, *l'etica è ospitalità*, essa è totalmente coestensiva all'esperienza dell'ospitalità, comunque la si apra o la si limiti. Ma proprio per questo motivo, e perché l'essere sé a casa propria (l'ipseità stessa) suppone o l'accoglienza, o l'inclusione dell'altro che si vorrebbe inglobare, controllare, dominare, secondo diverse modalità della violenza, c'è una storia dell'ospitalità, una

⁴ Dante si era schierato dalla parte dei *guelfi bianchi*, cioè contro la politica di ingerenza del papa. Nell'ottobre del 1301, quale membro del Consiglio dei Cento, va a Roma per tentare un'ultima mossa di conciliazione. In quegli stessi giorni, Charles de Valois, rappresentante del papa, si reca a Firenze e si impadronisce della città con l'aiuto dei *guelfi neri* vincitori. Iniziano i processi. Sulla via del ritorno, Dante viene a sapere di essere stato condannato per concussione, profitti illeciti e ribellione al papa e a Charles de Valois, ma si rifiuta di presentarsi come accusato. Un secondo processo, istruito il 10 marzo 1302 dal podestà Cante de' Gabrielli da Gubbio, lo condanna al rogo. Tutti i suoi beni vengono confiscati. Esiliato con altri guelfi bianchi, Dante non tornerà più a Firenze e il decreto del bando da Firenze verrà revocato solo nel 1308.

Nei primi tempi dell'esilio, Dante sogna di assediare Firenze con altri guelfi bianchi o ghibellini, ma ben presto rinuncia e comincia a vagare di città in città, lottando contro la miseria e cercando protezione presso le corti dell'Italia del Nord: Forlì, Verona, Siena, Mulazzo o ancora Arezzo. Nel luglio del 1306 si trova a Padova e nell'ottobre dello stesso anno a Castelnuovo Magra. Trascorre qualche tempo a Parigi, dove frequenta l'università, per poi stabilirsi definitivamente a Ravenna presso il podestà Guido Novello da Polenta, dove muore di malaria nella notte tra il 13 e il 14 settembre 1321, dopo aver più volte, e inutilmente, tentato di rientrare in patria.

⁵ Jacques Derrida, *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, Paris, Galilée, 1997, p. 17.

perversione sempre possibile della legge dell'ospitalità (che può apparire incondizionata) e delle leggi che vengono a limitarla, a condizionarla inscatolandola in un diritto.⁶

Alla legge generale dell'ospitalità si sostituiscono necessariamente leggi particolari che la circoscrivono definendone le condizioni di applicazione. Del resto, non c'è niente di illegittimo se i responsabili politici si fanno creatori di diritto: il diritto stesso non è incondizionato, esso iscrive il legale nei limiti del possibile e nelle scelte, anch'esse per definizione dipendenti da norme e costrizioni, di una collettività.

François Jullien, in una conversazione con Alain Le Pichon⁷, spiega perché, per descrivere le condotte umane, preferisce parlare di saggezza invece che di filosofia, in termini che il suo interlocutore così commenta:

Il nostro obiettivo è fare dell'avventura dell'incontro antropologico, con l'applicazione del principio di ospitalità, una vivibilità che sia capace di far rientrare gli accidenti dell'incontro (le trasformazioni silenziose, le barricate misteriose, i malintesi e i quiproquo come fattori di senso) in una fluidità di cui questo principio di ospitalità permette almeno l'attivazione rituale. Noi stessi abbiamo sperimentato che la condizione prima, quasi *sine qua non*, di un approccio di antropologia pratica in cui sia possibile una situazione di faccia a faccia, è questo modello di ospitalità. E qui mi riferisco a qualcosa che conosco bene, cioè al modello africano, che a mio avviso procede dagli universali e che di nuovo ci porta a misurarci con la questione fondamentale degli universali. È una situazione molto semplice: due persone, l'ospitante e l'ospitato, si trovano in un rapporto (che questo sia di perfetta differenza o di perfetta indifferenza, poco importa); tra queste si crea una relazione, e questa relazione passa per il linguaggio, ma un linguaggio dell'ordine degli universali, in quanto è riconoscimento dell'universalità della condizione umana. Questo linguaggio è la voce dell'altro, ma una voce debitamente spersonalizzata, in cui ciascuno riconosce all'altro l'appartenenza alla condizione umana, senza impedire che nel contempo abbia luogo tutto un lavoro di osservazione e di analisi.

Un'ospitalità così intesa fa intravedere un orizzonte nuovo, che chiamerò cosmopolitico.

Il cosmopolitico

Se seguiamo il cinico Diogene di Sinope, e dopo di lui i filosofi stoici, sappiamo che la parola cosmopolita, forgiato a partire dalla parola *cosmos*, universo, e *politēs*, cittadino, si riferisce alla possibilità, per una persona nata in un dato luogo e dotata di una cultura sua propria, di raggiungere

⁶ Jacques Derrida, *id.*, pp.31,35,42-43

⁷ François Jullien, conversazione con Alain le Pichon, "faire passer un sens autre dans les termes du même", *Alliage* n.41-42, *Connaissance de l'homme et tradition chinoise*.

l'universale grazie all'assimilazione di altri usi e costumi. Il termine si diffonde durante il Rinascimento, che vede l'affermarsi delle moderne nozioni di cittadino del mondo e di universalismo. Fu così che i gesuiti, nel Secolo dei Lumi, si fecero cosmopoliti, adottando le usanze e parlando le lingue dei paesi nei quali si recavano. E anche qui troviamo un caso italiano, quello di Matteo Ricci⁸, creatore di un metodo inventivo e aperto alla conoscenza e al rispetto della diversità religiosa. Potremmo chiederci come i gesuiti abbiano potuto sviluppare questi principi e, in altri momenti e in altri luoghi, essere di un'estrema intolleranza nei confronti di forme di fede che secondo loro erano contrarie all'ortodossia, tanto da macchiarsi degli atti più riprovevoli ed atroci dell'Inquisizione ...

Ma il cosmopolitismo rimanda anche a una dimensione politica, che hanno esplorato, per farne la linea guida delle loro proposte di pensiero attivo- oggi diremmo performativo – i pensatori più influenti, a cominciare da Kant.

Quel cosmopolitismo evitava di cadere nella trappola dell'utopia di moda, che auspicherebbe un postmoderno senza frontiere. Le frontiere si riproducono incessantemente: la limitatezza è la nostra stessa condizione⁹, così come è quella degli Stati. La questione dell'esistenza delle frontiere non deve mascherare quella del loro superamento: la frontiera non esiste che per essere oltrepassata.

⁸ Secondo Wikipedia, Alessandro Valignano (1539-1606), maestro dei novizi e visitatore gesuita nell'Asia dell'Est dal 1574 al 1606, aveva definito la linea di condotta dei gesuiti in Cina. Matteo Ricci la applica in maniera innovatrice, tanto che le successive generazioni di missionari la designano con l'appellativo di "metodo Ricci". Esso è caratterizzato da quattro direttive principali:

- **Una politica di adeguamento alla cultura cinese:** Valignano insiste perché i gesuiti presenti sul posto conoscano la lingua e la cultura cinese. Probabilmente influenzati dall'esperienza giapponese, i gesuiti cominciano con l'adottare il modo di vestire dei monaci buddisti, quindi si adattano sempre più allo stile di vita e alle usanze dell'élite confuciana composta di letterati e funzionari.

- **La propagazione della Fede e l'evangelizzazione "dall'alto":** i gesuiti si rivolgono all'élite colta, pensando che se questa, l'imperatore e la sua corte si convertissero, l'insieme del paese si aprirebbe al Cristianesimo. Ricci studia i classici confuciani e, grazie alla sua memoria prodigiosa, diventa un invitato molto apprezzato dai cenacoli filosofici.

- **La propagazione indiretta della Fede:** l'esposizione delle scienze e delle tecniche europee deve attirare l'attenzione dei cinesi istruiti e convincerli del grado di avanzamento della civiltà europea. Ricci presenta un orologio, quadri che utilizzano la tecnica e la prospettiva, gli scritti matematici di Euclide, i lavori del matematico gesuita Christophorus Clavius (1538-1612), un mappamondo su cui figurano i risultati delle ultime scoperte.

- **L'apertura ai valori cinesi e la tolleranza nei loro confronti:** Ricci è consapevole di avere a che fare con una società che ha alti valori morali, per i quali prova una profonda ammirazione. Fedele alla tradizione umanista, egli pensa che Confucio (552-479 a.C.) sia perfettamente paragonabile a "un altro Seneca". Auspica il ritorno al confucianesimo delle origini, che egli vede come una filosofia fondata sulla legge naturale e che contiene l'idea di Dio. Infine, adotta un atteggiamento tollerante nei confronti dei riti confuciani quali il culto degli antenati o la venerazione di Confucio, considerati come "riti civili".

⁹ Il numero della rivista *Médiu*m dedicato alle frontiere ricorda opportunamente che la Genesi fa della creazione del mondo una demarcazione tra gli elementi, che "lo stesso corpo, frontiera primaria e universale dell'essere vivente, si avventura in protesi, più o meno naturali, in trapianti, in escrescenze, si decompone in geni che ricompongono le frontiere della specie umana". (Michel Melot & Régis Debray, "Ouverture", *Médiu*m n. 24-25, Parigi, luglio-dicembre 2010, pp. 9-10).

Édouard Glissant: “Non esiste frontiera che non venga superata”.¹⁰ E, più recentemente, Régis Debray:

Il villaggio planetario ci offre il miraggio di un mondo liscio, senza alterità ma senza asperità [...] La frontiera non è il limite; la frontiera, bisogna poterla oltrepassare, e per oltrepassarla, bisogna che ce ne sia un'altra, simile. [...] Volersi o sognarsi senza frontiere è un segno imperiale di dismisura. Ammetterne l'esistenza vuol dire ammettere l'altro, ritrovare l'ospite, l'alleato, l'avversario o il nemico. Di fronte al pericolo di illimitatezza, confessare i propri limiti vuol dire accettare che non si può essere amati o capiti da tutti.¹¹

Del resto, la nozione di frontiera è ambigua fin dalla sua nascita nella lingua. In francese, dalla fine del Medioevo all'epoca moderna, essa è designata da termini diversi: *frontière*, *limite*, *confins*, *marches*, *termes*, *bornes*. *Confine*, in italiano, si avvicina a *confino*, mentre *frontiera* definisce semplicemente un limite.

Ma se la frontiera è insieme necessità e invito al superamento, come definire il cosmopolitismo? Ulrich Beck parla di una *cosmopolitizzazione* del mondo che mi sembra interessante e meritevole di esame.

All'epoca dei Lumi, il cosmopolitismo era una bella idea filosofica che intendeva frenare il patriottismo. Oggi si tratta di ben altra scommessa. Perché il cosmopolitismo non è più soltanto un'idea, ma un fenomeno reale. Quindi, per evitare confusioni, preferisco usare il termine di cosmopolitizzazione. Il nostro stesso quotidiano è diventato cosmopolitico. Oggi viviamo in un mondo globalizzato in cui non possiamo più escludere gli altri. Si pensi alla discussione intorno alle caricature danesi di Maometto. Sulle prime, si poteva pensare che si trattasse di una polemica interna alla Danimarca. Ma non esiste più una società danese, chiusa in se stessa. Quella discussione ha attraversato tutta l'Europa perché poneva problemi più generali, in particolare quello del posto dei musulmani in seno alle società occidentali.

Non si tratta dunque di un cosmopolitismo che viene dall'alto come quello rappresentato dalle Nazioni Unite o dalla Corte internazionale di giustizia. E nemmeno possiamo dire che diventiamo tutti cosmopoliti, amanti della diversità culturale o poliglotti, o che siamo tutti consapevoli di questo fenomeno. Ciò significa semplicemente che c'è di fatto una cosmopolitizzazione che viene dal basso e che cambia la nostra vita

¹⁰ Édouard Glissant, *Entretiens de Bâton Rouge*, Gallimard, 2008, p.107. Il poeta oppone il Mediterraneo al mare dei Caraibi: “Il Mediterraneo è un mare che concentra. Non è un caso se le grandi religioni monoteiste sono nate sulle colline, nelle città e nei deserti che circondano le sue rive. È un mare dell'abisso fondamentale, dell'abisso interiore che determina tutte le filosofie dell'uno. Penso che i luoghi in cui il mare non si concentra, ma al contrario diffrange, in cui il movimento di disgregazione è molto forte, in cui il vento soffia da ogni parte e in tutte le direzioni e come naturalmente, sono propizi all'avvento di una filosofia del diverso naturalizzato”.

¹¹ Michel Melot & Régis Debray, *Médium*, *ibid.*

quotidiana, il nostro modo di consumare, la nostra vita politica o le nostre relazioni anche all'interno delle nostre frontiere nazionali. In questo senso possiamo parlare di un "cosmopolitismo banale".¹²

Discuterei volentieri questo testo, il quale sembra insistere troppo su una mondializzazione delle pratiche sociali di cui i media sarebbero il fermento. Le informazioni ci arrivano da ogni parte del mondo, e noi reagiamo, ma le nostre reazioni dipendono dalle nostre appartenenze locali, culturali, familiari, e dalle nostre scelte religiose, politiche ... Gli attentati contro *Charlie-Hebdo* del sette gennaio scorso sono stati uno choc le cui onde si sono propagate nel mondo intero, ma è in Francia che abbiamo avuto sia un'impressionante reazione collettiva, sia la comparsa di un dibattito, a volte ambiguo, sull'identità nazionale, sul velo, sulle ragioni per limitare l'accesso alla nazionalità. I propagatori di queste idee si rifanno a una concezione della nazione che rifiuta la storia della sua evoluzione, mentre la Francia del ventunesimo secolo è, come tutti i paesi d'Europa, un paese che tiene insieme, per lo più senza scontri, individui di culture e religioni diverse. Penso quindi che il cosmopolitismo oggi sia, più che uno stato di fatto, una nuova responsabilità.

Essere (finalmente) cosmopoliti potrebbe dunque diventare, se solo ne rivisitassimo l'accezione, una parola d'ordine che poco avrebbe in comune con il cosmopolitismo dei *philosophes* settecenteschi o degli scrittori viaggiatori ottocenteschi, e meno ancora con il nomadismo dei *junkies* chitarristi del dopo-sessantotto. Essere cosmopoliti significherebbe non dimenticare i rifugiati, gli esiliati, tutti coloro che la guerra o l'estrema povertà privano di una semplice possibilità di sopravvivere nel luogo in cui sono nati. Essere cosmopoliti potrebbe anzi portare a condividere la nostalgia di una terra abbandonata, quel sentimento che la poesia di León Felipe esprime magnificamente, ¡*Qué lástima!*

Sarebbe sentire dentro di noi l'appartenenza al mondo umano nella sua diversità, aspirare al desiderio di ogni componente di questa diversità, difenderne tutte le sfaccettature, condividere il sapore di ogni accento, di ogni produzione culturale originale, non per darle un privilegio, ma per riconoscere che essa prende tutto il suo senso solamente insieme con gli altri.

Michèle Gendreau-Massaloux

¹² *Sciences Humaines*, n. 176, novembre 2006.