

Diritti umani e traduzione interculturale

di

Brigida Valentina di Gregorio*

Sommario: 1. Premessa. – 2. Il problema della validità interculturale dei diritti umani. – 3. Universalità dei diritti umani e consenso. – 4. Linguaggio dei diritti dell'uomo e accettazione dei principi. – 5. Le ragioni di una opposizione al movimento universalizzante dei diritti umani. – 6. La variabile culturale. – 7. Traduzione interculturale. – 8. Considerazioni conclusive.

1. – Con l'espressione diritti umani si fa riferimento al «pacchetto» di disposizioni normative contenute in una serie di documenti, carte, trattati internazionali a partire dalla *Dichiarazione universale dei diritti umani* adottata con risoluzione dell'Assemblea generale delle Nazioni Unite il 10 dicembre 1948. Accanto alla *Dichiarazione universale* vanno annoverati i veri e propri trattati internazionali sui diritti umani, tra cui il *Patto internazionale sui diritti civili e politici* e il *Patto internazionale sui diritti economici, sociali e culturali*, entrambi adottati il 16 dicembre 1966 ed entrati in vigore, rispettivamente il 23 e il 3 gennaio 1976. Occorre, poi, menzionare, fra gli altri, la *Convenzione per la prevenzione e la punizione del crimine di genocidio*, la *Convenzione europea per la salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali*, la *Dichiarazione per la garanzia dell'indipendenza dei paesi e dei popoli coloniali*, la *Carta africana dei diritti dell'uomo e dei popoli* e molte altre ancora.

I diritti umani possono essere considerati uno di quei temi che accompagnano la discussione giuridica, filosofica e politica della civiltà occidentale, da almeno tre secoli. Si ritiene che una delle cause dell'intensificarsi del dibattito accademico

* *Avvocato e Dottore di Ricerca in Diritto Romano, Teoria degli Ordinamenti e Diritto Privato del Mercato, presso l'Università La Sapienza di Roma.*

intorno ai diritti umani sia da ricercare nella fase di instabilità geopolitica attuale. A partire dalla Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo la rilevanza internazionale delle norme che conferiscono diritti soggettivi si è andata accrescendo progressivamente e la positivizzazione dei diritti umani ha compiuto importanti passi in avanti attraverso una serie di successivi Trattati internazionali.

La rinnovata centralità politica, nazionale e internazionale dei diritti umani ha prodotto un aumento di interesse per alcune questioni che fino a pochi anni fa erano scarsamente dibattute. Si tratta degli interrogativi che orbitano intorno al problema della validità interculturale dei diritti umani.

I diritti umani sono espressione di una cultura particolare, la tradizione giuridica e politica occidentale, oppure sono patrimonio di tutta l'umanità?

Il loro rispetto e l'impegno per la loro tutela può essere richiesto a tutti i governi del mondo oppure è ingiustificato presumere che individui appartenenti a tradizioni differenti debbano sentirsi obbligati dalle stesse norme e dagli stessi principi cui si sentono vincolati i cittadini delle democrazie occidentali? Il significato stesso dell'attribuzione di diritti fondamentali e inalienabili a un soggetto è comprensibile dalle prospettive di individui legati a una visione tradizionale dell'etica incentrata sulla nozione di dovere piuttosto che su quella di diritto?

2. – Il problema della validità interculturale dei diritti umani, al di là delle sue indubbe valenze politiche, pone una serie di quesiti teoricamente rilevanti, che vanno a toccare uno dei punti cardine dei diritti dell'uomo: la loro presunta universalità.

Il fatto che i diritti umani siano stati positivizzati con la Dichiarazione universale, approvata almeno formalmente dalla grande maggioranza degli Stati del mondo, comporta che i tentativi di contestazione si esprimano attraverso la messa in dubbio della validità del consenso prestato. In questa chiave si è sostenuto che la Dichiarazione non possa vincolare le Nazioni non occidentali, perché i diritti umani sono espressione di valori tipici dell'Occidente: valori legati a una concezione

individualistica del ruolo del soggetto, valori che minimizzano l'importanza del contesto comunitario, che non tengono conto delle gerarchie sociali, che risultano estranei alla sensibilità degli individui appartenenti alle società tradizionali.

Il Novecento, com'è noto, anche secondo la formula di Norberto Bobbio¹, rappresenta l'età dei diritti. Infatti, nonostante il succedersi di due conflitti mondiali, l'atrocità dei campi di sterminio e della persecuzione razziale, il riaccendersi, sul finire del secolo, degli odi etnici, esso è il secolo in cui il processo di positivizzazione e soprattutto di internalizzazione dei diritti umani ha subito un'accelerazione progressiva.

I diritti umani sono stati accolti nella Dichiarazione universale del 1948, ratificata da quasi tutti gli Stati; sono state approvate convenzioni per la tutela dei diritti che vincolano gli Stati aderenti e i diritti fondamentali sono stati incorporati nelle costituzioni democratiche contemporanee.

Questa considerazione si scontra tuttavia con i dati relativi alle massicce violazioni dei diritti più elementari, come il diritto alla vita e quello a non essere torturati, che associazioni come Amnesty International riportano ogni anno. Non si può nascondere infatti che le guerre di aggressione degli ultimi decenni, il massiccio ricorso alle armi di distruzione di massa e alle mine antiuomo, lo spettro incombente della fame e delle malattie epidemiche di oltre un miliardo di persone, le nuove forme di schiavitù, la pena di morte, le condizioni disumane e degradanti delle carceri di tutto il mondo pongono oggi una seria questione sull'effettività dei diritti umani.

Questo dato rafforza la percezione che tutta la retorica occidentale sui diritti umani operi in realtà come una aggressiva «ideologia occidentale», cioè un aspetto di quel processo di «occidentalizzazione del mondo» che oggi investe le civiltà e le culture più deboli, privandole della loro identità e dignità².

Tuttavia, paradossalmente, il fatto stesso che violazioni come queste vengano registrate e conteggiate rafforza il riconoscimento dell'esistenza di una sfera di

¹Cfr. N. BOBBIO, *L'età dei diritti*, Torino, 1997.

²Cfr. D. ZOLO, *Teoria e critica dello Stato di diritto*, in *Lo Stato di diritto. Storia, teoria, critica*, a cura di P. Costa, D. Zolo, Milano, 2002, pp. 17-88.

diritti inalienabili e al tempo stesso sposta il problema dell'effettività su un piano distinto. In altre parole, la constatazione del divario fra il discorso dei diritti e la drammatica materialità delle loro quotidiane violazioni induce a riflettere sulla posizione dei diritti umani nel mondo contemporaneo. Ciò vuol dire che nonostante gli sforzi contemporanei di apprestare una tutela giuridica effettiva a livello sovranazionale alle loro violazioni, i diritti umani rappresentano nel mondo contemporaneo delle nobili aspirazioni.

Nonostante le polemiche insorte intorno all'universalità dei diritti umani e nonostante la sua debolezza come documento giuridico, che enuncia una serie di principi senza predisporre mezzi effettivi per la loro tutela, non si può certamente negare che la Dichiarazione abbia sortito quantomeno l'effetto di un potente riorientamento dei termini del discorso intorno ai diritti umani. Ancora più rilevante è che i diritti umani siano diventati l'oggetto di una nuova religione civile diffusa su scala planetaria, in certi casi di una sorta di nuova «idolatria»³.

3. – Il problema dell'universalità dei diritti umani ruota anche intorno a quello dell'esistenza di un consenso che li ricomprenda. Ma cosa significa sostenere che in tema di diritti umani si sia raggiunto un consenso universale? E, soprattutto, quali soggetti sono competenti ad esprimere un tale consenso? E con quali procedure? È chiaro che, alla luce delle riflessioni sopra riportate, l'adesione delle istituzioni alla Dichiarazione universale non è sufficiente⁴.

Dire che in tema di diritti umani si è raggiunto un consenso *omnium gentium* vuol dire qualcosa di più rispetto alla constatazione di un riconoscimento formale da parte di tutti o della grande maggioranza degli organismi statuali. Parlare di un

³Cfr. L. FERRAJOLI, *Diritti fondamentali: un dibattito teorico*, Roma-Bari, 2001, p. 5.

⁴ E da un punto di vista storico si potrebbe ricordare che la composizione dell'Organizzazione delle Nazioni Unite nel 1948, in seno alla quale fu emanata la Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo escludeva i paesi sconfitti della seconda guerra mondiale mentre quasi l'intera Africa e gran parte dell'Asia erano rappresentate dalle potenze coloniali. Inoltre, le concrete modalità attraverso le quali si giunse alla stesura del documento finale furono improntate solo in misura estremamente limitata allo spirito del dialogo interculturale.

consenso universale è accettabile solo se si considera la capacità del linguaggio dei diritti di incidere sulla vita degli individui⁵.

L'idea del consenso è connessa alla pervasività del linguaggio dei diritti e alla sua capacità di diffondersi anche in contesti nei quali fino a pochi decenni addietro non era in uso. A partire dalla seconda metà del ventesimo secolo il linguaggio dei diritti ha guadagnato, nello scenario internazionale, una capacità di penetrazione tale da consentire a esso di raggiungere un numero sempre crescente di individui. Non solo: i paesi occidentali sono spesso i più fervidi sostenitori dei diritti economici e sociali e in particolare del diritto allo sviluppo, contro l'attaccamento di matrice liberale ai diritti civili e politici. L'espansione del linguaggio dei diritti è agevolmente documentabile: anno dopo anno aumentano i casi di appropriazione dello strumento del diritto soggettivo per esprimere le rivendicazioni di sempre nuovi soggetti, individuali o collettivi.

Eppure, non mancano i motivi per dubitare che questo successo internazionale possa essere direttamente assunto come prova di un consenso attuale. In effetti, se la nozione di diritti umani è oggi una nozione cardine dell'immaginario politico globale, essa tuttavia si colloca, di volta in volta, al centro di costellazioni di idee, di tradizioni e soprattutto di pratiche profondamente eterogenee. Nella maggior parte dei casi la ripetizione degli slogan incentrati sui diritti costituisce il prodotto di un processo di diffusione transnazionale agito da ristrette minoranze, che difficilmente arriva a coinvolgere in maniera non superficiale i supposti destinatari del messaggio, senza parlare di una trasformazione dei loro sistemi di valori. Non si può parlare di consenso universale se l'oggetto del consenso è inteso in maniera radicalmente differente da soggetti diversi e se quei soggetti operano in modi diversi l'uno dall'altro⁶.

⁵Cfr. F. VIOLA, *L'universalità dei diritti umani: un'analisi concettuale*, in *Universalismo ed Etica Pubblica, Annuari di Etica*, 2006, 3, p. 155 ss.

⁶Cfr. A.M. MACLEOD, *The Structure of Arguments for Human Rights*, in *Universal Human Rights*, a cura di D.A. Reidy, M.N.S. Sellers, Lanham, 2005, pp.17-36.

4. – L'espansionismo del linguaggio dei diritti dell'uomo rappresenta una delle forme più evidenti in cui la questione del carattere *culture bounded* dei presupposti che fanno da sfondo alla nozione di diritti umani si dilata dallo scenario internazionale alla dimensione infrastatuale. A questo livello si deve anche registrare la conflittualità che oppone nel contesto degli Stati multiculturali l'attribuzione di diritti e le identità degli individui. I nodi problematici più dibattuti concernono il rapporto tra le concezioni tradizionali della famiglia e il riconoscimento dei diritti della donna; la relazione tra pratiche culturalmente legittime e socialmente vincolanti - per esempio le mutilazioni genitali femminili - e norme universali; l'esibizione di simboli culturali e/o religiosi in luoghi pubblici. In tutti questi casi è importante poter stabilire in quale misura le norme giuridiche che recepiscono il catalogo dei diritti umani siano accettabili da parte di tutte le componenti della popolazione. Soprattutto, occorre analizzare la differenza culturale per valutare quale sia il peso che il fattore cultura ha in rapporto agli standard normativi generali. Risulta necessario pertanto approfondire la questione del nesso fra diritti umani e identità culturale per cercare di capire più esattamente in che termini il consenso intorno ai diritti sia inseparabile da un'adesione a un corpo di credenze e di valori.

Qualche esempio servirà a rendere più chiara la questione. Si pensi all'istituto della poligamia e all'uso distorto che ne viene fatto per indicare la distanza in termini culturali-giuridici tra gli Stati occidentali e la società islamica. La poligamia di matrice islamica è un istituto (giuridico) considerato incompatibile con i principi fondamentali sanciti nella cultura occidentale, nel contesto specificatamente europeo. In particolare, tale incompatibilità deriverebbe dal fatto che il matrimonio poligamico istituzionalizza una diversa posizione della donna rispetto all'uomo, quindi, violerebbe il principio di parità tra i coniugi nonché, più in generale il principio di uguaglianza. Com'è noto, infatti, gli Stati occidentali non prevedono la possibilità che un uomo possa sposare più di una donna, anzi, ne è fatto espresso divieto e la circostanza che un uomo possa avere più di una moglie viene considerato immediatamente lesivo della sfera della dignità della donna.

La poligamia viene spesso richiamata come esempio che segna la «incompatibile» diversità della cultura islamica rispetto a quella occidentale, ritenuta addirittura in grado di minare l'identità culturale e politica. Un'accurata opera di contestualizzazione vorrebbe invece che fosse compiuta un'indagine sul contesto storico-sociale che ha determinato la nascita dell'istituto poligamico all'interno del mondo islamico.

Nello specifico, le domande andrebbero poste su quali siano i suoi fini, quale sia la condizione della donna all'interno della società islamica, se ella abbia gli strumenti giuridici per evitare che il marito possa sposare altre donne e quali siano le condizioni economiche che consentono il ricorso a questo strumento, nonché soprattutto, quali siano gli indici a cui fare riferimento per misurare l'uguaglianza uomo-donna⁷.

Attraverso l'analisi contestualizzante dell'istituto poligamico si potrebbe scoprire che nella cultura islamica è radicata l'idea della complementarità e della diversità funzionale dei coniugi, dalla quale deriva una differente posizione della donna rispetto all'uomo. Ponendosi nella prospettiva di questa diversa «visione del mondo», sarebbe spontaneo domandarsi se la moglie poligama si reperi ingiustamente legata ad un uomo che ha più mogli e quindi abbisognerebbe di vedersi riconosciuto un diritto di eguaglianza che abbia per effetto quello di recidere il legame coniugale o se può la donna, volontariamente, determinarsi ad una scelta culturale «contrastante» con il valore della parità dei sessi; ma, soprattutto, occorrerebbe constatare se la negazione di questa scelta culturale possa essere avvertita come una indebita ingerenza nella propria vita privata e familiare. Si pensi ancora al Confucianesimo e all'influenza che ha determinato all'interno dell'ordinamento giuridico cinese. Uno dei tratti salienti del Confucianesimo riguarda la pietà filiale e l'amore verso il prossimo, in particolare il rispetto verso gli anziani e i genitori. Nella cultura cinese, quindi, ogni figlio ha il dovere di occuparsi dei genitori, soprattutto se anziani o malati e l'abbandono del proprio genitore da parte del figlio rappresenta una grave colpa morale. Questo aspetto

⁷Cfr. M. RICCA, *Rotte di diritto interculturale*, Soveria Mannelli, 2008, p. 15.

peculiare della cultura cinese, lascito dell'insegnamento confuciano, è importante a tal punto da trovare una esatta collocazione all'interno della legge successoria cinese che a tal fine dispone l'indegnità a succedere del figlio che non si sia preso cura del padre. In pratica, il figlio che non si sia occupato del padre non può ereditare il patrimonio ereditario di quest'ultimo⁸.

Ci si potrebbe domandare a questo punto cosa accadrebbe se un cinese che vive in Italia si recasse dal notaio e chiedesse di devolvere la propria eredità ad un soggetto diverso dal figlio. Il notaio, con tutta probabilità, risponderebbe che non è possibile, perché la legge successoria italiana non prevede tale possibilità. L'art. 463 del codice civile italiano, infatti, non elenca tra le cause di indegnità a succedere il non essersi preso cura del proprio genitore.

Con specifico riferimento alla fattispecie in esame, va sottolineato che, se il notaio avesse conosciuto le motivazioni culturali per le quali il cinese avrebbe voluto devolvere il proprio asse ereditario ad un soggetto terzo, si sarebbe reso conto che dette ragioni sono ben lontane dalla volontà di punire il figlio, ma trovano una precisa collocazione nel proposito di assicurarsi l'assistenza che quello stesso figlio avrebbe dovuto fornirgli.

La mancata conoscenza delle ragioni che fanno da sfondo alla richiesta del cinese determinerà inevitabilmente un problema di incomunicabilità tra la cultura cinese e quella italiana⁹.

La circostanza che la legge successoria cinese non possa trovare accoglimento all'interno dell'ordinamento giuridico italiano tuttavia non vuol significare che la stessa non possa essere utilizzata come piattaforma a partire dalla quale elaborare nuove categorie giuridiche che, intercettando entrambi gli ordinamenti, quello cinese e quello italiano, possano soddisfare le richieste di riconoscimento del cinese senza per questo porsi in contrasto con l'ordinamento giuridico italiano. In questo modo sarebbero state create equivalenze di senso e continuità tra due culture che apparentemente sembravano incomunicabili.

⁸Cfr. L. MOCCIA, *Profili emergenti nel sistema giuridico cinese*, Roma, 1999, p. 419 ss.

⁹Cfr. M. RICCA, *Culture Interdette. Modernità, migrazioni, diritto interculturale*, Torino, 2013, p. 165 ss.

Sotto questo punto vista i diritti umani costituiscono una buona piattaforma di apprendimento reciproco tra culture differenti. Attraverso una loro interpretazione in chiave interculturale è possibile gettare le basi per elaborare categorie normative che siano rappresentative degli interessi di tutti. In questo senso essi rappresentano un potente strumento di riorientamento dei conflitti di stampo culturale. Ma, per far sì che i diritti umani possano funzionare come interfaccia per fare comunicare le culture, è necessario elaborare un lessico interculturale della soggettività, un lessico cioè che consenta di declinare in senso multiculturale i diritti umani e quindi attraverso una loro interpretazione che tenga conto dei luoghi e delle diverse sensibilità giuridiche all'interno dei quali si collocano le rispettive istanze di riconoscimento.

D'altra parte, se l'universalità dei diritti umani non fosse in grado di essere contestualizzata e declinata in chiave culturale, rischierebbe di restare una petizione di principio astratta. Concetti quali libertà, autodeterminazione, uguaglianza e dignità, per poter aspirare ad una effettiva vocazione universalistica, devono essere proiettati all'interno del contesto di appartenenza del soggetto di diritto che li invoca. Solamente così essi potranno fungere da strumenti di articolazione della soggettività giuridica. È un errore credere che i concetti di libertà ed uguaglianza siano percepiti allo stesso modo nei diversi contesti culturali e il motivo deve essere individuato nelle variazioni ambientali, economiche, sociali, antropologiche che subiscono ad ogni nuovo contesto i diritti umani e/o fondamentali. Il significato che le espressioni o i gesti assumono cambiano al variare del contesto culturale di riferimento e dipendono esattamente dal modo in cui il soggetto li percepisce.

Per questo motivo ciò che in un determinato contesto culturale può rappresentare una manifestazione della propria libertà religiosa in un altro può apparire come una privazione della libertà personale. Si pensi al caso del velo islamico. Esso viene usato come simbolo per eccellenza per descrivere la discriminazione uomo-donna all'interno della società islamica. Eppure basta porre mente alle recenti vicende del velo in Francia per rendersi immediatamente conto che è proprio attraverso il

medium dei diritti umani che alcune donne musulmane hanno rivendicato il proprio diritto alla libertà religiosa e personale e quindi il diritto ad indossare il velo.

Siffatte vicende appaiono paradossali proprio perché, se è vero che nella visione occidentale il velo è rappresentativo della inferiorità della donna rispetto all'uomo e della sua relegazione nell'ambito della sfera privata, non si comprenderebbe allora perché è proprio nel momento in cui il velo fa ingresso nella sfera pubblica che le donne musulmane rivendicano il diritto alla libertà di indossare quel simbolo.

Attraverso un'adeguata opera di contestualizzazione dell'utilizzo del velo nell'ambito della società islamica si potrebbe scoprire, ad esempio, che l'uso del velo rappresenta un simbolo della dignità femminile o semplicemente uno strumento di riconoscimento e rispetto della propria identità culturale¹⁰.

Come ogni espressione culturale, infatti, anche il velo islamico non si presta ad un'unica e superficiale lettura, ma richiede che venga considerato il significato che ogni attore sociale attribuisce ad esso, alla luce delle dinamiche che si innescano quando culture differenti entrano in contatto tra loro.

Gli stereotipi che ne scaturiscono in questo caso derivano dalla mancata conoscenza dei significati che si annidano nei differenti contesti culturali e nell'assenza di un'appropriata opera di contestualizzazione che consente di distinguere tra le diverse soggettività coinvolte. Per tale motivo la creazione di un lessico interculturale che possa aiutare a tradurre le culture si pone come requisito fondamentale per favorire l'integrazione culturale. Soltanto in questo modo sarà possibile riscrivere una grammatica della soggettività che sia in grado di rispecchiare la diversità culturale altrui. Riscrivere la grammatica della soggettività vuol dire anzitutto spogliarsi del proprio sapere culturale e relativizzarlo rispetto al fattore culturale altrui, poiché senza la relativizzazione del proprio punto di vista non sarà possibile imbastire un dialogo e quindi creare nuove relazioni giuridiche.

¹⁰S. BENHABIB, *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale*, Bologna, 2005, p. 57.

Da questo punto di vista i diritti umani rappresentano un potente strumento di integrazione per le culture, perché nel momento in cui soggetti di differente cultura si insediano in un nuovo contesto hanno bisogno di posizionarsi socialmente e i diritti umani in qualche modo funzionano da aggancio per la propria ricategorizzazione sociale. Essi possiedono, infatti, una forza normativa in grado di trascendere i confini e l'appartenenza nazionale e sono inclusivi rispetto ai gruppi culturali, appunto per questo essi vengono spesso invocati da parte di chi vuol far valere la propria differenza culturale.

Si può ritenere che le maggiori perplessità relative alla validità globale dei diritti umani si colleghino all'idea che il sistema dei diritti, in quanto prodotto di una cultura e di una vicenda storica precise, risulti difficilmente accettabile nel suo complesso da parte di soggetti appartenenti a culture completamente diverse da quelle in cui ha avuto origine. Già la tesi secondo la quale i soggetti sono titolari di diritti soggettivi innati, si sostiene, presuppone una precisa concezione antropologica e politica.

Dal momento che l'evoluzione del linguaggio dei diritti dell'uomo è avvenuta in Occidente, sostengono i critici dell'universalismo, la concezione della persona umana che soggiace alla formulazione dei diritti non può che rispecchiare le assunzioni filosofico-politiche dell'individualismo occidentale, ovvero di una dottrina politica che si inserisce in un preciso ambito storico oltre che geografico¹¹. Per questo motivo la compatibilità dei valori civili, politici e sociali che fanno da premessa alla dottrina dei diritti dell'uomo con i contesti culturali extraeuropei non può essere presupposta acriticamente. Si pone quindi il problema di valutare in che misura il concetto di diritti umani e le assunzioni intorno alla natura del soggetto politico che a esso sono sottese siano comprensibili e accettabili da parte di individui appartenenti a tradizioni culturali diverse.

¹¹L. BACCELLI, *Il particolarismo dei diritti: poteri degli individui e paradossi dell'universalismo*, Roma, 1999, p. 33 ss.

Il problema dell'universalizzabilità, come problema della possibilità di un consenso transculturale, si riduce alla questione dell'accettabilità di una serie di principi politici espressi dalla tradizione liberale occidentale.

Alla luce delle considerazioni sopra sviluppate si può quindi dire che una delle maggiori sfide che la teoria dei diritti umani fondamentali deve affrontare oggi riguarda lo scontro nato tra i difensori delle tesi universaliste, che sostengono l'applicazione illimitata e globale di tutti i diritti umani, e i teorici delle tesi relativiste, i quali argomentano che l'imposizione di una morale universale è impraticabile viste le differenze socioculturali di ogni popolo.

5. – Per i difensori delle tesi universaliste esistono determinate libertà e diritti basilari, come quelli dell'autonomia e dell'autodeterminazione degli individui, oggi riconosciute e stabilite come norme nella società contemporanea che non giustificano alcun tipo di opposizione. Per tali motivi, si sottolinea, che questi ad altri diritti stabiliti dalla Dichiarazione dell'Organizzazione delle Nazioni Unite, devono essere perseguiti da tutte le Nazioni, in quanto rappresentano il consenso generale dei popoli su un insieme morale universale e indivisibile.

Tuttavia, esiste una forte opposizione a questo movimento, specialmente delle civiltà non occidentali, le quali accusano l'attuale regime internazionale dei diritti umani fondamentali di essere una forma adottata dall'Occidente per imporre il proprio imperialismo morale sulle altre culture. I popoli seguaci del confucianesimo, per esempio, vedono, nella dottrina universale, principalmente quella stabilita dall'ONU, un'apologia all'individualismo, dato che pretende di mettere gli interessi e i diritti personali, isolatamente considerati, al di sopra degli interessi e delle necessità della collettività. Per tali motivi, i difensori delle tesi relativiste sostengono che i diritti umani fondamentali devono essere adattati alle realtà culturali di ciascun popolo, rispettandone la libertà e il pluralismo morale delle società. A ciò si soggiunga che soltanto la valorizzazione delle culture locali evita l'implementazione di un monismo culturale nel mondo, garantendo la piena realizzazione della dignità umana in base ai valori morali seguiti da ogni civiltà.

Una delle forme che il problema dell'universalità dei diritti umani ha assunto dopo l'approvazione della Dichiarazione universale è quella di una riflessione sulla possibilità dell'estensione di un consenso transculturale intorno al catalogo dei diritti dell'uomo. Si tratta di una tematica che possiede una dimensione internazionale e una nazionale. La prima è collegata al riconoscimento della Dichiarazione universale da parte degli Stati non occidentali, la seconda è connessa all'espansionismo globale dei diritti dell'uomo come strumento di rivendicazione tradizionale e/o religiosa nel contesto degli Stati dell'Europa multiculturale. Inoltre, si possono distinguere due livelli problematici. Il primo consiste nel livello politico-morale, in cui il problema dell'universalizzabilità dei diritti si presenta come problema della possibilità di un consenso concernente un insieme di valori e di principi politici caratteristici del pensiero politico dell'Occidente moderno e che nelle dichiarazioni contemporanee trovano una caratteristica espressione. Il secondo livello, giuridico-applicativo, è invece relativo alla possibilità di un fattivo bilanciamento tra diritti, norme e valori locali ad opera dei giudici chiamati a decidere, in ogni parte del mondo, sulle controversie in cui gli attori allegano la violazione dei propri diritti. A questo livello il problema dell'universalizzabilità dei diritti non si presenta come problema della possibilità e della modalità di un consenso ma come problema della possibilità e della modalità di decisioni e argomentazioni contestuali che raccordino il *frame work* dei diritti ai sistemi normativi locali.

L'idea che i diritti umani siano lo strumento più efficace per perseguire certi valori generali può apparire giustificata all'interno di un certo contesto di argomentazione tipicamente occidentale. Tuttavia non può dirsi la stessa cosa rispetto a contesti culturali differenti, in cui potrebbero valere principi di razionalità diversi e nei quali lo strumento del diritto soggettivo potrebbe non essere neppure contemplato.

Più particolarmente, le critiche ai diritti umani riguardano il loro presunto carattere occidentale e imperialista e sono dirette a mettere in dubbio l'idea che le forme di pensiero, i principi e i valori che ad essi sono sottesi siano realmente coperti da un

consenso *omnium gentium*. Queste voci di dissenso si soffermano sull'origine occidentale del linguaggio dei diritti, sottolineando come esso risulti profondamente estraneo alla maggior parte delle tradizioni culturali non occidentali con l'obiettivo di indebolire la convinzione che la Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo sia davvero espressione di un accordo generale sulle norme fondamentali della vita associata¹².

Le contestazioni sull'universalità dei diritti umani muovono dall'assunto che nulla è sufficientemente buono o sufficientemente cattivo e ciò che vale per il singolo non possa necessariamente assumere lo stesso significato per tutti gli esseri umani indistintamente, dato che gli individui e le società in cui sono inseriti non sono uguali e presentano peculiarità antropologiche, epistemologiche e culturali che esigono la costruzione di diritti compatibili con queste realtà. Va indubbiamente condiviso a parere di chi scrive l'argomento secondo cui eccetto le necessità biologiche uguali per tutti gli esseri umani, non esistono valori, volontà o bisogni, specialmente sociali che siano realmente comuni a tutti gli individui. Ciò avviene perché le caratteristiche della natura umana si costruiscono socialmente, attraverso quei fattori morali, economici, politici, sociali e persino geografici nei quali si formano. Siffatto sviluppo asimmetrico, a parere di chi scrive, porta alla formazione di plurimi e distinti valori e necessità così lontane tra loro che qualsiasi tentativo di costruzione di valori umani universali diventa impraticabile. Si ritiene infatti che gli individui siano esseri culturali, e come tali, costruiscano valori morali specifici secondo il gruppo sociale nel quale sono inseriti; ne consegue una quasi impossibilità di considerare l'esistenza di una natura umana comune o universale. Di conseguenza, il tentativo di universalizzazione dei valori morali a discapito di una cultura su un'altra non è ammissibile, poiché lo sviluppo dei diritti individuali avviene soltanto all'interno dello spazio culturale in cui ogni essere umano è inserito così che qualsiasi impostazione di diritti considerati astrattamente isolati da tale contesto sociale risulterebbe artificiale e potrebbe causare seri problemi di violazione dei valori, quegli stessi che i presunti diritti universali cercano di

¹²M. KRIELE, *L'universalità dei diritti umani*, in *Riv.internaz.filos.dir.*, Milano, 1992, p.3.

proteggere, poiché la diversità e la libertà di idee e di espressione verrebbero sopresse da un'uniformizzazione morale, estranea alla realtà di alcuni popoli. Inoltre, la sovrapposizione di una cultura sull'altra implicherebbe l'assunto che la cultura soggiogata sarebbe moralmente inferiore e dunque bisognosa di una tutela da civiltà considerate "superiori", ma siffatta affermazione risulterebbe oltremodo pericolosa. L'imposizione dei valori morali di una civiltà sull'altra, infatti, lungi dal costituire la protezione e il rispetto dei diritti umani fondamentali, al contrario, porterebbe alla loro violazione. Non esistono infatti elementi soggettivi per misurare le culture di ogni popolo e stabilire quale sia la migliore o la peggiore.

6. – Per fornire una risposta al problema dell'universalizzabilità dei diritti umani appare opportuno soffermarsi sulla variabile *cultura*. Secondo una concezione piuttosto diffusa una cultura consiste in un certo insieme di saperi, tradizioni, abitudini e istituzioni che permettono di determinare, in maniera abbastanza precisa, l'appartenenza di un individuo a una certa comunità umana. Tale modo di riflettere intorno alla cultura sembra comportare alcune conseguenze: in primo luogo, che una cultura non sia unicamente un costrutto teorico ma possiede qualche sorta di correlato ontologico. In secondo luogo che sia possibile stabilire, almeno in linea generale, una corrispondenza biunivoca tra individui e culture, di guisa che la cultura costituisca una risorsa per la ripartizione in gruppi umani tali che a ciascuno venga assegnata la «propria cultura».

Nel complesso, gli elementi caratterizzanti di questa concezione della cultura possono essere sintetizzati come segue:

Reificazione: l'appartenenza culturale corrisponde a caratteristiche oggettive, sia che tali caratteristiche siano riducibili a certe caratteristiche della natura umana o dell'ambiente sociale, sia che non lo siano;

Localizzazione: le culture si distribuiscono sulla carta geografica in maniera tale che ciascuna cultura occupi generalmente uno spazio definito e limitato, identificando entro questo ambito tutti gli individui che vi sono ricompresi;

Differenza: l'appartenenza culturale determina una certa modalità di esperienza del mondo e queste modalità, in virtù del carattere oggettivo della cultura, risultano tendenzialmente incommensurabili.

Per quanto questa definizione possa apparire troppo semplice, il concetto di cultura utilizzato dall'antropologia culturale almeno fino agli anni sessanta si è mantenuto assai vicino a questo paradigma teorico. Per tutta la prima metà del novecento, il ricorso alla cultura come strumento di classificazione porta con sé, indipendentemente dall'adozione di teorie diverse intorno alla natura della cultura, una chiara ipotesi essenzialista: ciò significa che ogni cultura viene concepita come una realtà oggettivamente esistente, un insieme definito di caratteristiche: lingua, religione, cosmologie, norme di comportamento, etc., acquisite per apprendimento che identifica in maniera univoca ciascun individuo come appartenente ad uno specifico gruppo umano.

Le ragioni di questa impostazione hanno una radice storica¹³.

Alla fine del diciannovesimo secolo l'introduzione del riferimento alla cultura nel settore degli studi antropologici si presentava come un brillante adattamento di un plesso concettuale già esistente a una problematica nuova, quella di una trattazione scientifica della diversità umana. Nelle aspettative dell'antropologia del primo novecento alla teoria della cultura viene assegnato il compito di individuare «l'essenza» di una comunità umana: la cultura dovrebbe fornire il corredo fondamentale di un gruppo umano organizzato, in modo da renderne possibile l'identificazione differenziale rispetto ad altre comunità¹⁴.

La comprensione di una cultura è un processo essenzialmente ermeneutico, connesso alla decifrazione di un universo simbolico estraneo alla costruzione di

¹³ Per un riesame storico-critico della nozione di cultura in ambito antropologico, v., in particolare: A. KUPER, *Culture. The Anthropologist's Account*, Cambridge, 1999; L. MARCHETTONI, *Cultura e traduzione*, in *Jura Gentium*, 2009, pp. 116-172.

¹⁴ Cfr. la prima definizione antropologica di cultura, elaborata da E. B. TYLOR, *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom* (1871), I, trad. it., *Alle origini della cultura*, Roma, 1985; P. ROSSI, *Il concetto di cultura*, Torino, 1970, pp. 7-29: «la cultura, o civiltà, intesa nel suo ampio senso etnografico, è quell'insieme complesso che include la conoscenza, le credenze, l'arte, la morale, il diritto, il costume e qualsiasi altra abitudine acquisita dall'uomo come membro di una società» (v. p. 7).

significati. Ciò significa che l'antropologo deve impegnarsi in un'opera di traduzione, così da rendere accessibili i simboli che incontra un pubblico di persone cui quei simboli non sono ancora familiari.

In rapporto al problema dell'universalizzabilità dei diritti umani la rilevanza dell'elaborazione teorica intorno al concetto di cultura consiste nel fatto che essa ci permette di considerare criticamente il modo in cui la questione della differenza culturale viene tematizzata. Interessante a tal proposito si rivela un esperimento dell'antropologo Geertz, il quale prendendo in esame tre parole chiave, rappresentative di tre sensibilità giuridiche diverse, si confronta con il problema dell'analisi antropologica dei concetti giuridici. Le tre parole sono *haqq*, *dharma* e *adat* e le sensibilità giuridiche sono, rispettivamente, quella islamica, quella indiana e quella tipica della regione insulare che si estende dal sud della Thailandia alle Filippine meridionali. L'aspetto più notevole nel modo di procedere di Geertz in questa analisi è il suo intento comparativo. Non abbiamo bisogno, sostiene l'antropologo americano, di teorie generali sulla giuridicità applicabili a tutte le latitudini né di inventari concetti giuridici universali¹⁵.

Ciò di cui si ha necessità è di confrontare fra loro e con la nostra le diverse sensibilità giuridiche. Posto che ciascuna sensibilità giuridica indentifica una particolare visione del mondo, nei termini della quale si rende possibile descrivere i fatti normativamente, ossia descriverli in modo che si prestino a essere sussunti sotto qualche norma generale, il problema che l'analisi comparata del diritto comporta è quello di capire in che modo questa costruzione del fatto normativo avviene all'interno di ciascuna sensibilità giuridica. È in questo spazio che il metodo interpretativo di Geertz assicura i risultati migliori.

Quando si parte dal presupposto che analizzare un certo sistema giuridico significa trovare una spiegazione complessiva del modo in cui certe descrizioni di fatti costituiscono la premessa di certe conseguenze previste da norme di diritto – quello che Geertz chiama «il movimento avanti e indietro tra l'idioma “se-allora”

¹⁵C. GEERTZ, *Mondo globale, mondi locali*, Bologna, 1999, p. 114.

del precetto generale e quello “poiché-quindi” del caso concreto»¹⁶ - lo studio comparato del diritto si trasforma in un'attività più simile alla traduzione culturale che allo studio sistematico dei concetti giuridici.

In questo modo Geertz riesce a rappresentare in maniera assolutamente convincente tanto la metafisica emanazionista che fa da sfondo alla nozione islamica di *haqq*, quanto il *dharma* come normatività calata nel tessuto ontologico del reale, quanto, infine, la matrice consuetudinaria, di armonizzazione sociale, dell'*adat*. Non c'è dubbio che questi risultati siano perfettamente in linea con lo spirito di ciò che dovrebbe essere un esperimento di dialogo interculturale: un tentativo di avvicinarsi a modalità alternative di fare fronte a certi problemi comuni. Solo che, affinché sia possibile sperare che il dialogo abbia davvero successo, è necessario che questo almeno sia garantito, che le modalità alternative di cui facciamo esperienza siano tali in relazione a un insieme di problemi realmente comuni. Detto in un altro modo, il metodo del dialogo interculturale applicato al problema dell'universalizzabilità dei diritti umani, con la sua ricerca di strumenti di traduzione e di descrizioni persuasive di quello che significa possedere una sensibilità giuridica differente, può funzionare solo se si possiede la garanzia che sia possibile discriminare tra traduzioni fedeli e infedeli, tra descrizioni esatte e descrizioni fuorvianti. Altrimenti, diventa impossibile immunizzare tutta la procedura dal dubbio che i risultati siano condizionati da certi assetti di potere preesistenti, più che esprimere uno spontaneo punto di convergenza.

Ora, tuttavia, il problema che l'approccio dialogico porta in primo piano è che questo genere di garanzia non possa essere assicurato nel contesto di una teoria antiessenzialista della cultura e della traduzione culturale. Nonostante l'insistenza dello stesso Geertz nel rimarcare che l'aspetto costruttivo dell'analisi culturale non si riduce a un girare a vuoto dei meccanismi interpretativi dell'etnografo, ma deve essere sempre vincolato dal rispetto di criteri oggettivi di correttezza ermeneutica,

¹⁶Cfr. C. GEERTZ, *Local Knowledge. Fact and Law in Comparative Perspective*, in *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology* (1983), trad. it., *Conoscenza locale. fatto e diritto in prospettiva comparata*, in *Antropologia interpretativa*, Bologna, 1988, pp. 209-299, ma v. p. 218.

e che, di conseguenza, esistono interpretazioni «giuste» e interpretazioni «sbagliate», interpretazioni che fanno presa sui fatti e interpretazioni che invece si limitano a scalfire la superficie delle cose, è chiaro che questo assunto si pone radicalmente in contrasto con l'impostazione complessiva di una teoria non essenzialista della cultura.

Nell'ottica della tesi dialogica il momento ermeneutico dovrebbe essere concepito come un processo di comprensione e chiarificazione reciproca che si conclude solo con il raggiungimento di un'intesa completa da parte di tutti i partecipanti al dialogo.

Tale assunto, però, è potenzialmente in conflitto con la nozione interpretativa di cultura, dal momento che sottintende una visione del processo ermeneutico come manipolazione di significati preesistenti piuttosto che come assemblaggio di simboli da cui il significato scaturisce in maniera autonoma.

Il modo in cui la tesi dialogica raffigura il momento del confronto tra gli esponenti delle diverse tradizioni culturali, come una fase di discussione che si conclude con l'individuazione di un piano comune di significati e valori condivisi, presuppone che valori e significati siano elementi che si possono condividere.

Ma la concezione interpretativa della cultura, letta da una prospettiva antiessenzialista, propone una visione molto più radicale: se si tiene fede all'assunto interpretativo secondo il quale la comprensione del comportamento di un individuo appartenente a una cultura estranea si realizza attraverso una costruzione narrativa della sua identità culturale e delle sue motivazioni, allora dobbiamo concludere –nonostante Geertz proclami occasionalmente il contrario – che l'interpretazione di una cultura sconosciuta non è un'attività che può essere chiamata a rispondere a criteri di correttezza oggettiva o di adeguatezza materiale ai fatti.

7. – Sulla scorta delle considerazioni che precedono si può certamente sostenere la tesi di chi ritiene che la creazione di un lessico interculturale costituisca una necessità per affrontare le sfide poste dalle odierne società multiculturali e il primo

passo per poter comprendere le istanze di riconoscimento di chi è straniero¹⁷. La elaborazione di un linguaggio interculturale che possa rivolgersi a tutti non è però un'operazione semplice, poiché coinvolge una molteplicità di saperi che dovranno essere presi in considerazione se si vuole approdare a soluzioni veritiere.

Per lo studioso del diritto l'inizio della riflessione interculturale coincide con l'istanza di riconoscimento avanzata da chi appartiene ad un contesto culturale diverso. Il notaio, l'avvocato, il giudice davanti al comportamento di un soggetto di diversa cultura deve primariamente svolgere un'operazione di qualificazione giuridica del fatto, dando rilevanza al fattore culturale che, a secondo dei casi, può dare un esito piuttosto che un altro. Il fattore culturale, infatti, può assumere un significato diverso in base al contesto di appartenenza. Gli operatori del diritto, se vogliono approdare a qualificazioni non falsate dei comportamenti altrui, devono assegnare alle parole e ai gesti i significati propri della cultura di appartenenza.

Il diritto, infatti, non è solo il prodotto di una volontà legislativa scevra da qualsiasi connotato culturale, ma è fatto da norme che traggono significato da contesti culturali ben precisi.

Si consideri la materia contrattuale all'interno dell'ordinamento giuridico. L'art. 1321 del cod.civ. recita testualmente: «il contratto è l'accordo di due o più parti per costituire, regolare o estinguere tra loro un rapporto giuridico patrimoniale». Dietro alla lettura di questa disposizione apparentemente semplice si racchiude l'intera disciplina del contratto. Il giurista che legge l'art. 1321 del cod.civ. sa che il contratto è l'accordo, vale a dire l'incontro delle manifestazioni di volontà provenienti da due o più soggetti che decidono di predisporre un regolamento dei propri interessi, dal quale ciascuna delle parti si ripromette di ricavare un vantaggio di natura economica.

Ora, di là della spiegazione di ciò che costituisce un contratto ci sarebbe da domandarsi che cosa comprenderebbe della definizione contenuta nell'art. 1321 lo straniero che tentasse di interpretare il senso senza possedere lo sfondo culturale di appartenenza all'ordinamento giuridico italiano. L'art. 1321, a ben vedere rimanda

¹⁷Cfr. M. RICCA, *Oltre Babele, Codici per una Democrazia Interculturale*, Bari, 2008, p. 241 ss.

ad un contesto di significati preesistente, la cui conoscenza intrinseca è fondamentale per comprendere la portata del contenuto delle norme.

Nel chiarimento di ciò che costituisce un contratto gli operatori del diritto possono dare per scontate talune conoscenze che vivono in maniera irriflessa nello loro mente e che costituiscono la conseguenza inevitabile della loro appartenenza culturale. Tale conoscenza tuttavia non può essere data per scontata se ad interagire vi è un soggetto di diversa cultura che usa categorie interpretative differenti.

Si supponga per esempio che un giudice o un avvocato si trovino a dover valutare l'inadempimento di un contratto a prestazioni corrispettive tra due parti, di cui una è di nazionalità cinese e si ipotizzi che il cinese – che rappresenta la parte inadempiente – davanti al giudice e al suo avvocato si appelli a motivazioni di ordine culturale e religioso.

Il lavoro di contestualizzazione posto a fondamento del metodo interculturale vorrebbe che in questo caso venisse compiuta un'indagine sul contesto socio-culturale di appartenenza del cinese, per comprendere le motivazioni poste alla base del suo inadempimento contrattuale. Nello specifico caso ora descritto occorrerebbe domandarsi quali siano gli indici a cui fare riferimento per misurare l'inadempimento di una parte.

Nell'ottica sopra delineata i sistemi culturali possono essere considerati come potenti strumenti che consentono alle persone di comunicare, di confrontarsi e di negoziare la propria differenza culturale.

Quanto rilevato scaturisce dalla consapevolezza che le culture non sono mondi statici e incomunicabili. Al contrario esse si spostano, e con esse si muovono, anche le persone, il loro modo di pensare e di articolare il proprio agire quotidiano.

8. – L'interpretazione di una cultura è sempre una pratica contingente, nel senso che produce di volta in volta i propri oggetti – significati, norme, valori – e lo fa secondo una strategia che non è programmabile, ma finisce per essere condizionata, dalle sue motivazioni, dai suoi intenti. Di conseguenza, dal momento

che interpretazioni e significati non sono oggettivi ma costituiscono piuttosto delle utili finzioni, l'idea di significati condivisi diventa insostenibile.

D'altra parte, se priviamo la teoria interpretativa della cultura del «postulato di corrispondenza ai fatti» otteniamo uno strumento molto più flessibile per tematizzare il confronto interculturale, ma dobbiamo rinunciare ad alcune delle caratteristiche dell'impostazione originaria della tesi dialogica.

La differenza più saliente consiste nel fatto che non possiamo più dare per scontata la possibilità di un'intesa che sia *genuine* e *unforced*.

La correzione antiessenzialista e coerentista alla teoria della cultura comporta che la nostra interpretazione delle credenze e dei valori degli individui che appartengono ad altre tradizioni non possa essere vincolata dal rispetto di criteri di correttezza ermeneutica esterni al quadro interpretativo stesso – criteri diversi dalla coerenza del percorso esplicativo rispetto al complesso dei dati in nostro possesso; inoltre, tende anche a concepire valori e significati in termini non realisti escludendo che possano diventare oggetti di un consenso condiviso, con la conseguenza di ridefinire completamente la portata che un eventuale accordo transculturale in materia di diritti umani potrebbe possedere.

In altre parole, gli interlocutori occidentali dovrebbero, in primo luogo, interrogare la propria tradizione, alla ricerca di formulazioni del concetto di diritto soggettivo più accettabili da controparti che abbraccino una visione comunitaria del sistema sociale e dei processi politici.

Da ciò segue che un discorso interculturale intorno ai diritti dovrebbe svolgersi nella consapevolezza che l'attuale concezione individualistica liberale non è inevitabile ed è controbilanciata, anche all'interno della stessa storia occidentale del diritto soggettivo, da concezioni di segno teorico-politico profondamente differente.

Si tratta, dunque, di guardare ai diritti non come norme intangibili che possiedono naturalmente valore per tutto il genere umano ma come oggetti di dialogo aperti alla discussione e alla revisione. Se si segue questo punto di vista, allora, l'universalità dei diritti non è mai data una volta per tutte ma viene costruita,

giorno dopo giorno, attraverso un'operazione paziente di traduzione e confronto, attraverso la messa in gioco, da parte di tutti i partecipanti al dialogo, delle istanze e delle convinzioni di cui si fanno portatori e la disponibilità a ripensare gli elementi che si ritenevano acquisiti come conseguenza del confronto con l'altro¹⁸.

¹⁸Cfr. L. BACCELLI, *La traduzione del linguaggio dei diritti. Fra universalismo e dialogo interculturale*, in *Riv.filos. dir.internaz. e politica globale, JuraGentium*, 2008, p.2 ss.