

# *postfilosofie*

RIVISTA DI PRATICHE FILOSOFICHE E SCIENZE UMANE



postfilosofie  
#9

CARATTERIMOBILI

Postfilosofie. Rivista digitale. Numero 9. Anno 2016

Il nuovo mondo delle migrazioni

ISSN: 1827-5133

[www.postfilosofie.it](http://www.postfilosofie.it)

Direttori: Roberto Finelli, Francesco Fistetti, Francesca R. Recchia Luciani

Comitato scientifico: Bethania Assy, Giuseppe Cacciatore, Alain Caillé, Marina Calloni, Philippe Chaniel, Antonio De Simone, Roberto Finelli, Marcel Hénaff, Barbara Henry, Fabrizio Lomonaco, Edoardo Massimilla, Natascia Mattucci, Stefano Petrucciani, Alberto Pirni, Elena Pulcini.

Segreteria di redazione: Fiorenza Loiacono, Arcangelo Licinio, Grazia Turchiano.

Impaginazione e copertina: Clara Patella.

Questo numero è pubblicato con il contributo del CDA dell'Università degli Studi di Bari A. Moro.

Contatti:

Francesca R. Recchia Luciani

Dipartimento di Discipline Umanistiche [DISUM]

Università degli Studi di Bari

Palazzo Ateneo – Piazza Umberto I – 70100 BARI

Tel. 080 5714164

email: [francescaromana.recchialuciani@uniba.it](mailto:francescaromana.recchialuciani@uniba.it)

oppure [francesco.fistetti@uniba.it](mailto:francesco.fistetti@uniba.it)

©2016 CaratteriMobili

via Cardassi 85/87 Bari

[www.caratterimobili.it](http://www.caratterimobili.it)

# Indice

7 Introduzione

## SAGGI

13 Migrazioni e paradigma del dono. Un'ipotesi di lavoro  
FRANCESCO FISTETTI

27 Sulla teorizzazione della scrittura migrante in Italia.  
Il multiculturalismo applicato alla letteratura  
VALENTINA ANACLERIA

43 Convivere senza coesistere. Sulle politiche dell'integrazione  
LORENZO MILAZZO

## PARAGGI

59 L'inquieta prossimità. Lo straniero e il migrante secondo Simmel  
ANTONIO DE SIMONE

71 Per una fenomenologia dello sradicamento:  
l'astrazione dei diritti umani tra Simone Weil e Hannah Arendt  
FRANCESCA R. RECCHIA LUCIANI

90 Il dialogo interculturale alla luce del Libro bianco del Consiglio  
d'Europa "Vivere insieme in pari dignità": aspetti giuridici  
PAOLO STEFANI

104 Per uscire dalla trappola della Fortezza Europa: la scommessa  
del paradigma del dono  
FERDINANDO SPINA

## FORUM

117 Cosa significa ospitare? Forme di ospitalità mediterranea  
DANIELA FALCIONI

- 128 La “città della sospensione” e il “fuori posto”.  
Napoli e il lavoro clinico con i migranti  
LUIGI DE MATTEIS
- 142 L'economia europea di fronte all'immigrazione:  
una scommessa epocale  
COSIMO PERROTTA
- 147 Le migrazioni della conoscenza e l'abisso etico dello Stato italiano:  
il caso di Giulio Regeni  
FIORENZA LOIACONO

## Introduzione

FRANCESCO FISTETTI E UGO M. OLIVIERI

Dopo gli studi sull'enunciazione del linguista Emile Benveniste, sappiamo come nell'atto di parola non solo si manifesti la soggettività nella lingua, ma anche la rappresentazione dei rapporti simmetrici o dissimmetrici di potere tra i soggetti dell'atto linguistico. L'uso dei pronomi, delle formule di cortesia e di presa di turno di parola sono tra i tanti segnali che ci indicano la distribuzione del potere nell'enunciato e nel sociale. Una premessa questa che può ben servire a capire le scelte operate in questo numero di «Postfilosofie» dedicato alla migrazione.

Di fronte alla realtà di un'emigrazione di massa sempre più esposta alla tragedia di una sottomissione alla filiera dei mercanti di esseri umani e di una navigazione nel Mediterraneo ridotto a grande cimitero liquido, può apparire un colpevole lusso occuparsi, come facciamo, della letteratura in lingua italiana dei migranti, del concetto di estraneità/migrazione in Simmel, del tema dell'ospitalità nella cultura ebraico-cristiana e islamica o della dialettica radicamento/sradicamento in S. Weil e Hannah Arendt. Naturalmente, il problema delle migrazioni ha assunto ormai dimensioni planetarie per un concorso di ragioni plurime, non solo politiche e sociali, ma anche geografiche ed ambientali. Sicché le competenze disciplinari richieste per cominciare a indagare in tutta la sua complessità questo "fenomeno sociale totale", come lo definirebbe Marcel Mauss, sarebbero molteplici: dalla sociologia alla demografia, dalla scienza politica all'ecologia, dall'antropologia alle scienze del clima, dall'economia al diritto internazionale, dalla letteratura alla psicanalisi.

In questo numero noi ci limiteremo a tentare una riflessione, per così dire, meta-teorica, che, beninteso, non vuol dire meta-disciplinare, nel senso che abbiamo cercato di mettere a frutto un approccio che, pur da prospettive differenti, si sforzasse di focalizzare la totalità del fenomeno, l'intreccio di aspetti

religiosi, economici, psico-antropologici, sociali, politici, giuridici e anche estetici (di teoria della letteratura) che esso presenta.

L'intenzionalità comune ai contributi qui pubblicati è anzitutto quella di strappare il tema delle migrazioni del mondo attuale alla pigra sicurezza dei discorsi dominanti, che lo appiattiscono o a una questione hobbesiana di ordine (pubblico) o all'intervento filantropico, non importa se realizzato da organizzazioni private, statali o sovranazionali.

Confinato in quest'ottica ristretta, esso non è mai considerato come un *evento* - per non dire l'evento per antonomasia - che nella sua drammatica irruzione interroga i fondamenti non solo del sapere occidentale e della narrazione liberista dominante, ma al contempo quelli delle forme di convivenza consolidate, in primo luogo delle democrazie costituzionali del secondo dopoguerra. Che la presenza di mano d'opera migrante sia anche l'occasione per riflettere sui meccanismi dell'economia italiana, che la figura del migrante costringa a ripensare l'idea stessa di cittadinanza e che la marea umana di *displaced persons* che fuggono dalle guerre e dai massacri revochi in questione l'intera architettura politica dell'Europa dovrebbe, infine, farci riflettere sugli effetti di "traduzione" e di spostamento che questo fenomeno comporta sullo statuto stesso del soggetto enunciatore del discorso occidentale. Effetti che possiamo cominciare a scorgere attraverso il lavoro clinico che alcuni psicanalisti hanno avviato a Napoli in un rapporto terapeutico con i migranti, sotto questo profilo estremamente istruttivo per decostruire l'antropologia dell'*homo oeconomicus* e per far emergere nella relazione paziente-analista la duplice e divergente narrazione del sé e dell'altro. Una narrazione che nel sapere quotidiano si declina linguisticamente in una relazione enunciativa di superiorità, in quel "tu" con cui normalmente ci si rivolge ai migranti come soggetti culturalmente e giuridicamente deboli. Il "lavoro" nella teoria e nelle pratiche riguarda la capacità di trasformare quest'uso linguistico, questo "tu" da segno di subordinazione in riconoscimento di un'appartenenza ad una comune umanità prima ancora che ad una comune cittadinanza: "Tu cittadino, tu membro della stessa famiglia umana".

La costruzione di una convivenza con le altre culture e religioni passa, infatti, anche attraverso lo sforzo di accogliere entro le dinamiche dei nostri ordinamenti giuridici le istanze della diversità, vale a dire attraverso la costruzione di un "diritto interculturale". Che è un modo concreto, e non retorico, di promuovere dal basso una società conviviale, tollerante, aperta al dialogo e alle conta-

minazioni reciproche, aliena da separatismi identitari ed esclusivistici che sono il frutto di un multiculturalismo malinteso. Che non vuol dire, si badi, neutralizzare o rimuovere il conflitto, ma incanalarlo verso esiti creativi ed innovativi. Per adoperare una formula di Mauss, che abbiamo posto al centro del Manifesto convivialista, l'evento epocale delle migrazioni pone al vichiano "mondo delle nazioni" il compito di inventare un modello di convivenza in cui sia possibile "contrapporsi senza massacrarsi e «darsi» senza sacrificarsi l'uno all'altro".



SAGGI



## Migrazioni e paradigma del dono. Un'ipotesi di lavoro

FRANCESCO FISTETTI

Noi non siamo solo contemporanei, ma anche cospaziali, abitanti dello stesso spazio [...] noi, ogni individuo e ogni nazione, siamo concittadini dello stesso tempo e dello stesso spazio nella vicinanza più mortale di ogni altro individuo e di ogni altro paese; e ogni domani è nella vicinanza più mortale di ogni oggi

Günter Anders

Il movimento e la migrazione [...] sono le condizioni socio-storiche che caratterizzano l'umanità

Théo Golberg

Il capitalismo globale è fundamentalmente *polietnico* e, quindi, mette in questione l'ontologia nazionale della società e della cultura. Dunque, a dispetto della critica predominante al capitalismo, sta prendendo forma un capitalismo non solo pacifista, ma anche *cosmopolita*

Ulrich Beck

### Le migrazioni: un fenomeno sociale totale

Nel corso del 2015, più di un milione di persone tra migranti e rifugiati sono arrivate in Europa. Le cifre sono fornite dall'ultimo rapporto dell'Unhcr, l'agenzia delle Nazioni Unite. La maggior parte di esse, almeno l'80%, sono approdate in Grecia, al largo dell'Isola di Lesbo, dopo viaggi su imbarcazioni di fortuna e spesso illegali. Si tratta soprattutto di persone passate attraverso la Turchia, ma non è da sottovalutare il numero di coloro, circa centocinquantamila, che dalla Libia si sono spostati verso l'Italia. Questi dati confermano ancora una volta come la crisi dei migranti in Europa sia la più grave dalla Seconda Guerra Mondiale. «Molti di loro – si legge in una nota sul sito dell'UNHCR – partono spesso su gommoni

malandati e imbarcazioni insicure nel disperato tentativo di raggiungere l'Europa. Hanno bisogno di protezione internazionale, in fuga da guerre, violenze e persecuzioni nel loro paese». Stando al rapporto 2016 redatto dal *Global Risks Report*, nei prossimi diciotto mesi aumenterà enormemente il rischio di una migrazione involontaria dai paesi flagellati dalle guerre civili e dal terrorismo come la Siria. Ancor meno possiamo sottovalutare le migrazioni forzate prodotte da eventi climatici estremi come i terremoti, che provocano catastrofi come lo tsunami del 2011 sulla costa orientale del Giappone (con oltre quindicimila morti e venti miliardi di danni), o da eventi climatici meno immediati come la desertificazione e l'inaridimento del suolo che ogni anno costringono milioni di persone ad abbandonare le loro case e a trasferirsi in regioni abitabili<sup>1</sup>. In questo primo quarto di secolo, la migrazione – comprese le ecomigrazioni – appare sempre più, per adoperare un'espressione di Marcel Mauss, un «fenomeno sociale totale», forse il più grande «fenomeno sociale totale» della società-mondo. E, se consideriamo i «profughi ambientali», dobbiamo parlare anche di un «fenomeno geostorico totale», che secondo alcuni studiosi (tra i quali il chimico Paul J. Crutzen) ha inaugurato una nuova era nella storia geologica del nostro pianeta: l'Antropocene<sup>2</sup>. In quanto tale, quello delle migrazioni è un fenomeno essenzialmente «impuro». In primo luogo, perché per la prima volta pone in un'interazione conflittuale senza precedenti l'evoluzione ecologica del pianeta e la storia umana, vale a dire natura e cultura, non più concepibili come sfere relativamente separate, ma come un'unica comunità biotica, massimamente vulnerabile, la cui sopravvivenza dipende dalla responsabilità degli esseri umani. Contestualmente, il processo delle migrazioni sconvolge per ragioni sociali, politiche e giuridiche l'equazione demografica di base su cui finora riposavano gli Stati nazionali: il migrante è nato all'estero, ha varcato la frontiera, si è stabilito in un paese straniero che lo accoglie per la durata almeno di un anno. E' evidente che nella valutazione della composizione demografica delle società contemporanee ora bisogna includere i migranti, non importa che siano stranieri, naturalizzati, nazionali di

1 Cfr. M. Gubbiotti, T. Finelli e E. Peruzzi, *Profughi ambientali: cambiamento climatico e migrazioni forzate*, Legambiente, Dipartimento Internazionale, [www.legambiente.it/sites/default/files/.../dossierprofughi\\_ambientali](http://www.legambiente.it/sites/default/files/.../dossierprofughi_ambientali).

2 Sul nesso tra globalizzazione e cambiamenti climatici, cfr. F. Fistetti e F. Parlati, *Le sfide della globalizzazione. Società, culture ed economia nell'età globale*, D'Anna, Firenze 2015, pp. 37-43.

origine o meno. Nella bilancia delle nascite e dei decessi, delle uscite (coloro che lasciano il paese) e degli ingressi (i nuovi arrivati) bisogna includere i migranti.

### Dall'*ethnos* al *demos*

Tuttavia, la posta in gioco non è solo un fatto di contabilità demografica, poiché è proprio la natura di quei «blocchi solidi» (come li chiama Eric J. Hobsbawm), che nel flusso tempestoso della globalizzazione sono gli Stati nazionali, ad essere messa in questione dai movimenti migratori. Riferendosi al periodo che va dalla Depressione del 1870 alla Grande Guerra, Hobsbawm sviluppa un'annotazione che, *mutatis mutandis*, risulta quanto mai feconda per decrittare la situazione odierna degli Stati alle prese con la sfida delle migrazioni.

L'economia mondiale del capitalismo, egli scrive, nel suo concreto attuarsi, era bensì un fluido, ma anche un insieme di blocchi solidi. Quale che fosse l'origine delle "economie nazionali" che costituivano questi blocchi (cioè le economie definite dalle frontiere statali) e i limiti teorici di una dottrina economica basata su di essi [...], le economie nazionali esistevano perché esistevano gli Stati nazionali<sup>3</sup>.

Invero, a ben guardare, sono esattamente questi «blocchi solidi» che appaiono sempre più in via di liquefazione. Al punto che si ha l'impressione di vivere una condizione analoga a quella precedente alla formazione delle economie nazionali, quando «l'unità "nazione" non aveva un posto preciso nella teoria del capitalismo liberale, i cui elementi costitutivi basilari erano gli atomi irriducibili dell'impresa, individuo o "ditta" [...], mossi dall'imperativo di massimizzare i guadagni e di minimizzare le perdite». E con accenti sorprendentemente attuali Hobsbawm prosegue: «Questi atomi operavano nel "mercato", che era, al limite, planetario. Il liberismo era l'anarchismo della borghesia; e come l'anarchismo rivoluzionario, non aveva posto per lo Stato»<sup>4</sup>.

Rispetto a questo scenario in cui presero corpo le cosiddette "economie nazionali" sullo sfondo di quella che Marx nel primo volume del *Capitale* ha descritto

3 E. J. Hobsbawm, *L'Età degli imperi 1875-1914*, trad. it. Laterza, Roma-Bari 2005, p. 47.

4 Ivi, pp. 47-48.

come accumulazione originaria, lo Stato con cui si confronta il neoliberismo contemporaneo è per lo più il *welfare State* (nelle svariate declinazioni assunte durante la seconda metà del Novecento) e scaturito dalla fine degli imperi coloniali. Per essere più precisi, alla luce delle trasformazioni in atto diremo che da un lato il neoliberismo del capitale finanziario, oggi dominante, non conosce frontiere né lascia spazio alle pretese di regolazione dello Stato, mentre dall'altro assegna a quest'ultimo la funzione di limitare il diritto alla libera circolazione delle persone, specialmente se questo diritto assume la forma dello *ius migrandi*, e ciò nello stesso momento in cui viene esaltata la libera circolazione delle merci e dei capitali. Infatti, i «blocchi solidi» statuali costruiti a tutela delle economie nazionali nel corso del xx secolo acquisirono una duplice configurazione: da un lato erano degli Stati postcoloniali, nelle cui società si erano andate insediando comunità più o meno estese di minoranze etniche provenienti dalle ex-colonie (come in Inghilterra, Francia, Belgio, Olanda, ecc.), un fatto che ne cambiava fin da allora la composizione demografica; dall'altro erano degli Stati-providenza che erano riusciti, sul piano della politica interna, a imbrigliare (*embedd*, come amava dire Karl Polanyi) la “bestia selvaggia” del capitalismo attraverso un contratto sociale che rese possibile l'estensione dei diritti di cittadinanza alle classi subalterne e agli stessi naturalizzati (il cosiddetto compromesso socialdemocratico)<sup>5</sup>. L'esito della congiunzione tra questi due trend sviluppatasi nei paesi dell'Europa occidentale nel secondo dopoguerra è stata la nascita di una società multiculturale, multietnica e multireligiosa che ha arricchito il pluralismo delle democrazie liberali, al punto che Tony Blair coltivava il progetto di una Cool Britannia, in cui le minoranze etniche e culturali potessero mantenere distinta la propria identità all'interno di un'idea, che egli definiva cosmopolitica, di nazione<sup>6</sup>. Blair, tuttavia, non si rendeva conto che già la prima ondata di migrazioni verificatesi in Inghilterra negli anni del secondo dopoguerra aveva intaccato la concezione di

5 Sul compromesso socialdemocratico, ci permettiamo di rinviare a F. Fistetti, *La globalizzazione e le nuove forme della politica*, in F. Fistetti e F. Parlati, *Le sfide della globalizzazione. Società, culture ed economia nell'età globale*, cit., pp. 2-48. Sulla tendenza del capitalismo liberale verso un mercato autoregolato o una vera e propria “società di mercato” in cui ogni dimensione della vita viene sottoposta alla logica della merce, cfr. K. Polanyi, *La Grande Trasformazione. Le origini economiche e politiche della nostra epoca*, trad. it. Einaudi, Torino 2000.

6 A. Giddens, *La terza via. Manifesto per la rifondazione della socialdemocrazia*, trad. it. il Saggiatore, Milano 1999.

un'identità nazionale concepita come un concetto omogeneo e indivisibile, e che gli Stati nazionali europeo-occidentali, segnatamente l'Inghilterra, erano diventati degli "spazi diasporici", in cui il locale e il globale si intersecavano vicendevolmente e le categorie della razza e dell'etnicità avevano cominciato a contaminare l'idea egemonica di nazione e di sovranità nazionale<sup>7</sup>.

L'ibridazione tra le culture diventava, così, a cominciare da alcuni settori come la musica, una pratica della comunicazione quotidiana tale da creare nuove sensibilità e nuovi tipi di ricezione/appropriazione di valori e simboli transnazionali, promossi dall'industria culturale. Tutte le culture, in questo nuovo orizzonte, si trasformavano dall'interno in *culture di frontiera*, cioè aperte ad attraversamenti, incroci e rielaborazioni come mai era avvenuto in precedenza<sup>8</sup>.

Questa prima ondata di migrazioni minava alla radice il concetto classico di cittadinanza, fondato, come ha osservato Seyla Benhabib, sull'identificazione tra *ethnos* e *demos*, dove l'*ethnos* designa un concetto di popolo inteso come «una comunità tenuta insieme dalla condivisione di un destino, da una memoria, una solidarietà e un'appartenenza comuni»<sup>9</sup>: una comunità che, così intesa, non consente di entrare e di uscire liberamente. *Demos* è, invece, un concetto di popolo, o di "sovrano democratico", che modifica l'autodefinizione e l'autorappresentazione di sé sulla scena pubblica includendo entro i propri confini altri attori politici come stranieri e *outsiders*. Ed è ciò che è propriamente avvenuto nel secondo dopoguerra, secondo modalità, procedure e scansioni temporali diverse, in paesi dell'Europa come l'Inghilterra, la Germania, la Francia, l'Olanda, ecc. È importante tener presente questa distinzione della Benhabib tra *ethnos* e *demos*, anzitutto perché ci fa vedere che il *demos* è una "realtà dinamica" che "può modificare il proprio concetto di cittadinanza, che a sua volta modificherà l'*ethnos*, inteso come una comunità di destino"<sup>10</sup>. Benhabib chiama processi di «iterazione democratica» questi interventi di adeguamento o riallineamento

7 Cfr. S. Hall, *La questione multiculturale*, in Id., *Il soggetto e la differenza. Per un'archeologia degli studi culturali e postcoloniali*, trad. it. Meltemi, Roma 2006; F. Fistetti, *Dalla questione postcoloniale alla questione multiculturale*, in Id., *Multiculturalismo. Una mappa tra filosofia e scienze sociali*, Utet, Torino 2008.

8 N. Garcia Canclini, *Culture ibride. Strategie per entrare e uscire dalla modernità*, Guerini & Associati, Milano 1998.

9 S. Benhabib, *Cittadini globali*, trad. it. il Mulino, Bologna 2008, p. 99.

10 Ivi, pp. 106-107.

del concetto di cittadinanza con la mutata composizione demografica ascrivibile alla presenza dei nuovi residenti immigrati, interventi che scaturiscono da un intenso dibattito pubblico e da una mobilitazione della società civile a favore della loro opportunità e desiderabilità. Il fatto è che processi di riallineamento di questo tipo sono stati possibili, pur tra numerose contraddizioni e limitazioni, finché nelle società postcoloniali ha funzionato un minimo di *welfare State* che ha consentito di governare la questione multiculturale attraverso, per così dire, una redistribuzione della cittadinanza che era anche una redistribuzione delle risorse. Nello stesso tempo la distinzione tra *ethnos* e *demos* mostra l'errore di fondo commesso da quelli che la Benhabib chiama i «liberali rawlsiani», come Michael Walzer e David Jacobson, i quali, confondendo tra loro questi due concetti, riconoscono come legittime e sovrane solo le comunità nazionali composte da popolazioni etnicamente e culturalmente omogenee, rispetto a cui i diritti umani di altri che non condividono la cultura dominante diventano secondari, sicché le minoranze non avrebbero altra strada che la secessione<sup>11</sup>.

### Democrazia e “spirito del dono”

La posizione di Benhabib ha il suo limite di fondo nella mancata tematizzazione della dialettica sociale e politica che genera i processi di «iterazione democratica». Questi ultimi, infatti, vengono sì attivati dalla mobilitazione civica e dal dibattito nella sfera pubblica, ma rinviano da un lato a una *domanda di cittadinanza* avanzata da nuovi soggetti fino ad allora considerati non-cittadini, o cittadini non a pieno titolo, e dall'altro a un *supplemento di generosità* e di solidarietà da parte dei cittadini che costituiscono il legittimo corpo sovrano di uno Stato democratico. È dall'incontro tra questi due momenti che scaturisce la decisione di allargare i confini del *demos*. Ma la deliberazione di redistribuire quella risorsa per eccellenza simbolica che è la cittadinanza che cos'è se non l'apertura del ciclo del dono, del donare/ricevere/contraccambiare, di cui parla Mauss nel suo *Saggio sul dono?* Potremmo anche dire che i processi di «iterazione democratica», oltre al sostegno del dibattito pubblico, hanno bisogno di essere ali-

<sup>11</sup> Ivi, pp. 107-108. Ho discusso la posizione di M. Walzer in F. Fistetti, *Democrazia e diritti degli altri. Oltre lo Stato-nazione*, Palomar, Bari 1992, pp. 137-151.

mentati da un'etica dell'empatia, della benevolenza e dell'ospitalità verso l'altro come componenti diffuse della società civica e dello spirito pubblico. È qui che possiamo cogliere la fecondità e la novità del paradigma del dono inaugurato da Mauss, la cui tesi centrale si può riassumere nei seguenti termini: la formazione del legame sociale nelle società moderne dipende dallo «spirito del dono», da come esso saprà controbilanciare ed imbrigliare la pulsione dell'*homo oeconomicus* a sottomettere tutti i mondi della vita alla logica del mercato. La morale del dono, per Mauss, è una morale «eterna», che ha informato di sé tutte le società preesistenti, da quelle cosiddette primitive alle società contemporanee. La stessa democrazia moderna non è che una forma ideale storicamente aperta a realizzare una pluralità di varianti dello «spirito del dono»<sup>12</sup>.

Bisogna augurarsi che il cittadino non sia né troppo generoso e troppo soggettivo, né troppo insensibile e troppo realista. Occorre che egli abbia un acuto senso di sé stesso e, a un tempo, degli altri, della realtà sociale (ma esiste un'altra realtà in questo campo?). Occorre che egli agisca tenendo conto di se stesso, dei sottogruppi che agiscono nella società e della società nel suo insieme. Questa morale è eterna; essa è comune alle società più evolute, a quelle del prossimo futuro e alle società meno elevate che sia dato immaginare<sup>13</sup>.

Si tratta di un passaggio-chiave del *Saggio*, in cui viene evidenziato il duplice aspetto del paradigma del dono, normativo e descrittivo. Anzitutto, Mauss segnala la complessità dei moderni rapporti sociali di una società democratica, cioè la molteplicità degli strati sociali, delle associazioni di vario tipo (dalle organizzazioni di difesa dei lavoratori dell'industria alle cooperative di consumo), dei sottogruppi professionali con la selva delle figure atipiche prodotte dalla rivoluzione digitale nell'odierna società della conoscenza e, con l'occhio alle migrazioni a partire dal secondo dopoguerra, potremmo aggiungere le minoranze etniche e culturali. Di tutte queste trasformazioni nella composizione demo-

12 Giustamente Alain Caillé ha sottolineato che «l'exigence démocratique – au sens moderne du terme – peut être considérée la forme la plus avancée et la plus forte de l'obligation de donner», *Nouvelles thèses sur la religion*, thèse 34, in «Revue du MAUSS semestrielle», n. 22/2003, p. 321.

13 M. Mauss, *Saggio sul dono*, in Id., *Teoria generale della magia e altri saggi*, trad. it. Einaudi, Torino 1965, p. 275.

grafica delle nostre società liberaldemocratiche Mauss invita implicitamente a tener conto. Infatti, solo se il cittadino fonda la tutela del proprio benessere e la ricerca della propria felicità su un equilibrio tra interesse per sé e interesse per gli altri (una sorta di aristotelico “giusto mezzo”), egli può pensare di contribuire alla costruzione di un ordine sociale relativamente equo. Sotto questo profilo, secondo Mauss, proprio l’intreccio tra la dimensione del *per sé* e quella del *per gli altri* fa del dono un «ibrido». Senza una giusta misura tra il «senso acuto di se stesso» e la «generosità» verso gli altri<sup>14</sup> è difficile attivare delle politiche di accoglienza e di «iterazione democratica». È evidente che redistribuire la cittadinanza includendo gli stranieri richiede un gesto di generosità, di auto-obbligazione unilaterale verso l’altro, di fiducia verso quest’ultimo, che equivale alla riapertura del ciclo del dono nella società, vale a dire al tentativo rischioso, ma privo di alternative valide, di ricostituire il legame sociale con chi è diverso da noi. È un gesto, afferma Caillé, di *incondizionalità condizionale*, che presuppone un salto ad di fuori della razionalità utilitaristica. Nelle società postcoloniali, attraversate dalle ondate delle migrazioni, in cui noi viviamo senza averne ancora piena consapevolezza, ciò significa rispondere alla sfida della convivenza scongiurando la guerra civile e la dialettica letale amico/nemico. Per dirla con Mauss, si tratta di imparare a «contrapporsi senza massacrarsi»<sup>15</sup>.

### La cittadinanza come dono agonistico

Il fatto è che il dono della cittadinanza non è né un dono «grazioso» (come i doni che noi facciamo senza aspettarci di essere ricambiati), né un dono sem-

14 Mauss pone fortemente l’accento su questo doppio registro di sentimenti, l’autonomia personale e la sollecitudine per gli altri, come passaggio obbligato per costruire una “convivenza” civile, in cui il conflitto sia portatore di “progresso”, e non produca effetti distruttivi dei rapporti sociali. «È necessario [...] che l’individuo lavori. Occorre che egli sia costretto a contare su se stesso piuttosto che sugli altri. D’altro canto, occorre che egli difenda i propri interessi, personalmente e in gruppo. L’eccesso di generosità e il comunismo sarebbero per lui e per la società non meno nocivi dell’egoismo dei nostri contemporanei e dell’individualismo delle nostre leggi» (ivi, p. 274).

15 Ivi, p. 291. Sul concetto di «incondizionalità condizionale», cfr. A. Caillé, *Anti-utilitarisme et paradigme du don. Pour quoi?*, Le Bord de L’eau, Lormont 2014, pp. 42-43 e p. 49.

plicemente «etico»<sup>16</sup>. È un dono *agonistico* nell'accezione schiettamente maussiana del termine<sup>17</sup>. Il dono della cittadinanza è un'offerta di alleanza, di cooperazione, di rispetto reciproco, attraverso cui i diritti sanciti dalle nostre Costituzioni vengono estesi e applicati – attraverso politiche di «iterazione democratica» – a coloro che fino a quel momento non facevano parte del *demos*. Lévinas direbbe che in casi del genere i diritti dell'uomo vengono risignificati in chiave di «diritti dell'altro uomo». L'offerta di alleanza, inoltre, non può non implicare un riconoscimento della cultura dell'altro (con i simboli che ne sono a fondamento) e una redistribuzione della ricchezza comune. È un processo al contempo di alleanza e di lotta per il riconoscimento, ove l'auto-obbligazione verso l'altro da parte di coloro che formano la cerchia del “noi” costituisce il passo preliminare necessario per inaugurare un dialogo e un'intesa con gli “altri”. Se vogliamo creare una *società conviviale*, nel senso adombrato dal *Manifesto convivialista*, cioè una società nella quale «contrapporsi senza massacrarsi»<sup>18</sup>, allora tocca ai cittadini delle società liberaldemocratiche «deporre le armi», o, come dice Mauss, «fidarsi interamente» e avanzare l'offerta di alleanza.

Il primo passo, dunque, non si iscrive in una logica di reciprocità e di reversibilità: è, per dirla con Caillé, una «scommessa sulla generosità»<sup>19</sup>, cioè un gesto asimmetrico e incondizionale di accoglienza e di solidarietà, che scommette sulla generosità di chi riceve il dono. Esso non risponde ad una logica di *self-interest* e di reciprocità contrattuale, ma ad una libera volontà di donare senza attendersi un ritorno immediato. Il patto di cittadinanza si colloca in una logica che porta a riconoscere l'altro a sua volta come donatore. Ed è come se fosse proposto nei seguenti termini: noi vi offriamo la cittadinanza, vogliamo includervi nel corpo sovrano del *demos*, e a tal fine occorre stringere un patto che comporta per voi, che riconosciamo come nuovi attori politici a noi uguali, degli obblighi inderogabili derivanti dal rispetto delle leggi e delle culture che regolano la vita associata del paese. I cittadini autoctoni, nel momento in cui

16 Per una classificazione dei vari tipi di dono, cfr. M. Hénaff, *Il prezzo della verità*, trad. it. Città Aperta, Troina 2006.

17 Sul tema, cfr. F. Fistetti - M. Hénaff, *Francesco Fistetti et Marcel Hénaff sur Mauss, Lévi-Strauss, le don, l'échange et la réciprocité*, «Revue du MAUSS permanente», 27 juin 2012 [en ligne], <http://www.journaldumauss.net/?Francesco-Fistetti-et-Marcel-Henaff>.

18 AA. VV., *Manifesto convivialista. Dichiarazione d'interdipendenza*, trad. it. ETS, Pisa 2014.

19 A. Caillé, *Anti-utilitarisme et paradigme du don. Pour quoi?*, cit., p. 51.

accolgono come parte del *demos* gli stranieri, si impegnano a rispettarne le culture e le forme di vita. Per gli uni e per gli altri deve valere la clausola secondo cui la sola politica legittima e la sola convivenza accettabile sono quelle che si ispirano ai principi di comune umanità (al di là delle differenze di razza, colore della pelle, religione, ricchezza, ecc. esiste una umanità che va rispettata in ogni essere umano), di comune socialità (gli esseri umani sono esseri sociali la cui più grande ricchezza è data dai loro rapporti sociali), di individuazione (consentire a ciascuno di affermare al meglio la propria singolare individualità), di opposizione controllata (il conflitto tra gli esseri umani non deve mai mettere in pericolo il quadro della comune socialità che rende feconda la reciproca rivalità)<sup>20</sup>. L'alternativa a questa decisione – che, ripetiamolo, presuppone un'auto-obbligazione preliminare e una volontà di dialogare e di negoziare da parte del corpo sovrano del *demos* – è la guerra civile permanente, con tutto ciò che essa comporta in termini di violenza, sopraffazione, terrorismo, esaltazione della superiorità di un gruppo umano sull'altro, riduzione in schiavitù dei più deboli e degli 'infedeli', ecc. «Due gruppi di uomini che si incontrano – avverte ancora Mauss – non possono fare altro che: o allontanarsi – e, se si dimostrano una diffidenza reciproca o si lanciano una sfida, battersi – oppure venire a patti»<sup>21</sup>. Dunque, o la prospettiva di edificare un «mondo comune» (Arendt) aprendo le porte della *polis* a coloro che ne erano stati esclusi, o la guerra civile mondiale. Tanto più che oggi uno dei due corni del dilemma prospettato da Mauss non è più praticabile. Che cosa significherebbe, infatti, “allontanarsi” – o, peggio, allontanare nel senso di espellere, cacciare via, mettere fuori – in una società planetaria ormai unificata e interdipendente per tantissimi aspetti (economici, sociali, tecnologici, ecc.) se non alzare dei muri, trasformare le società in prigioni, sterminare il diverso e il non-correligionario: in una parola andare incontro a società neototalitarie di tipo nuovo? Che è esattamente l'obiettivo dell'islamismo jihaidista: provocare una situazione di guerra endemica permanente che giustifichi lo Stato d'eccezione contrapponendo da un lato sotto la bandiera del “noi” la maggioranza della popolazione autoctona e dall'altro sotto i simboli del “loro” i

20 Sono i quattro principi enunciati dal *Manifesto convivialista*, cit., pp. 34-35.

21 M. Mauss, *Saggio sul dono*, cit., p. 290.

migranti e gli stranieri<sup>22</sup>.

Il legame sociale al di là del welfare State e oltre il mito della crescita

Ora, Mauss, nell'enunciare quella legge transculturale che a suo avviso è la morale «eterna» del dono, sembra suggerire che chi aspira a costruire una società più conviviale, più accogliente ed ospitale, deve cominciare con il porsi la domanda su che cosa vuole donare all'altro per potersi alleare con lui<sup>23</sup> o, come anche potremmo dire, deve cercare di comprendere l'istanza di riconoscimento espressa dall'altro, se vuole trasformare il potenziale nemico in *socius*. Fino a quando le democrazie liberali del secondo dopoguerra hanno goduto di una crescita economica relativamente alta che ha consentito di redistribuire la ricchezza prodotta sia alle classi sociali più svantaggiate sia agli immigrati, è stato più agevole attivare politiche di «iterazione democratica» e di riconoscimento dei diritti delle minoranze etniche, sia pure tra discrepanze e contraddizioni. Come ha osservato Caillé, alla base delle democrazie liberali di stampo welfaristico vi era un'idea di prosperità strettamente associata alla concezione di una crescita economica illimitata o di uno sviluppo inarrestabile delle forze produttive<sup>24</sup>. Questo ha significato che il popolo sovrano delle democrazie occidentali poteva ancora autorappresentarsi come l'unico donatore che concede diritti e risorse in un'ottica utilitaristica ed occidentocentrica: utilitaristica perché finalizzata alla

22 Sulla dimensione neototalitaria dell'islamismo jihadista, mi sia consentito di rinviare a F. Fistetti, *Isis, non solo fanatismo, ma ideologia neo-totalitaria*, in «Nuovo Quotidiano di Puglia», 19 novembre 2015. Sulle pratiche istituzionali fondate sulla «tolleranza» e volte a regolare relazioni di coesistenza laica tra la maggioranza di una popolazione e gruppi minoritari, cfr. B. Henry, *Conflicti identitari e laicità. Una premessa al dibattito sul multiculturalismo*, in «Postfilosofie», n. 2, gennaio-dicembre 2006, pp. 173-184.

23 Riprendo qui una formulazione di Frank Adloff in un intervento inviato ai MAUSSIENS intitolato *Konvivialismus – jetzt erst recht?*, il 6 gennaio 2016, dedicato agli attentati di Parigi del 13 novembre dell'anno scorso. È stato Alain Caillé che ha integrato il trinomio donare/ricevere/contraccambiare con l'istanza preliminare della domanda. «Se si dona qualcosa a qualcuno – egli scrive – è perché si suppone che in qualche modo ne abbia bisogno o desiderio o lo abbia richiesto. Un bisogno, un desiderio e una domanda esplicitamente formulati dal donatario o semplicemente indovinati e anticipati dal donatore», A. Caillé, *Anti-utilitarisme et paradigme du don. Pour quoi?*, cit., p. 41.

24 A. Caillé, *Per un manifesto del konvivialismo*, trad. it. Pensa Multimedia, Lecce 2013, pp. 15-28.

prospettiva di un'espansione presuntamente illimitata dei consumi di massa con la conseguente massimizzazione dei profitti; occidentocentrica, perché non muoveva dalla necessità di considerare l'altro come capace a sua volta di donare qualcosa di importante e di prezioso per la convivenza comune. Lo scambio non era da donatore a donatore, ma da donatore a un donatario che non avrebbe mai potuto saldare i suoi debiti di riconoscenza. Come ha chiarito Jacques Godbout, il dono puro, che non ammette alcun contraccambio, «non crea legame sociale», poiché implica che «chi riceve non ha nulla da darmi e, dunque, al limite, non è niente»<sup>25</sup>. Il multiculturalismo separatista della Cool Britannia (ma anche della Germania, dell'Olanda e di altri paesi nord-europei), incline a concepire le comunità etno-culturali come universi chiusi e reciprocamente impermeabili, rispecchiava in parte quest'idea di cittadinanza *octroyée* da parte degli autotoni, nonostante le deprivazioni e le ingiustizie sociali che hanno accompagnato questo processo. Rispetto a questa situazione tipica delle società postcoloniali del secondo dopoguerra, oggi la disposizione all'ascolto delle ragioni dell'altro è stata messa in forse dalla cosiddetta rivoluzione neoliberista, cioè dall'avvento di un capitalismo finanziario che ha invertito quella relativa dominanza della politica sull'economia che, come abbiamo visto, aveva consentito di imbrigliare la smithiana “mano invisibile” del mercato nella programmazione democratica delle “economie nazionali”. Nel contesto del *welfare State*, nella sfera pubblica prevaleva la convinzione che tutti i conflitti sociali, comprese le richieste di riconoscimento avanzate dalle minoranze etno-culturali, potessero in qualche modo essere risolti attraverso una combinazione accorta tra politiche della redistribuzione e politiche del riconoscimento<sup>26</sup>. Oggi, il più grave ostacolo alla riapertura di un ciclo del dono in cui gli interlocutori si riconoscano al contempo come donatori e donatari – e, dunque, riconoscenti e in debito gli uni verso gli altri

25 J. Godbout, *Don, solidarité et subsidiarité*, «Revue du MAUSS permanente», 8 mai 2009 [en ligne], <http://www.journaldumauss.net/spip.php?article504>

26 La mia tesi è che il *welfare State* (nelle sue varie declinazioni storiche) ha realizzato, a suo modo, quella concezione “allargata” della giustizia, intesa come conciliazione tra le istanze dell'eguaglianza sociale e quelle del riconoscimento della differenza, che Nancy Fraser ha difeso nella sua polemica con Axel Honneth. Solo che a fondamento della conciliazione messa in atto dal *welfare State* vi era un'idea di prosperità fondata sulla credenza di una crescita illimitata delle forze produttive che oggi appare sempre più illusoria ed impraticabile. Cfr. N. Fraser, *Riconoscimento senza etica?*, in «Postfilosofie», n. 2/ 2006, pp. 23-50; N. Fraser - A. Honneth, *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, trad. it. Meltemi, Milano 2007.

– è non solo il blocco di quel meccanismo redistributivo che aveva consentito il compromesso socialdemocratico, ma al contempo la paura dell'altro da parte degli autoctoni e il risentimento da parte dei nuovi venuti. La precarizzazione del lavoro e l'incertezza esistenziale che soprattutto nei ceti medi, oltre che nelle classi subalterne, la rivoluzione liberista ha creato favorendo una crescente denormativizzazione e decontrattualizzazione dei rapporti sociali<sup>27</sup>, sono la fonte primaria di quell'ossessione securitaria che ha investito i paesi europei e occidentali. La paura dell'altro, che le retoriche politiche raffigurano come il nuovo nemico, alimenta, insieme con la contrapposizione tra “noi” e “loro”, le dicotomie cristiani/musulmani, democratici/non-democratici, civili/barbari, ecc., accumulando le condizioni socialpsicologiche che secondo René Girard sfociano nella ricerca del «capro espiatorio»<sup>28</sup>. Pertanto, c'è il rischio che si inneschi la dinamica esattamente contraria al ciclo del dono: quella del prendere/rifutare/tenere-per-sé, che è la spirale stessa della violenza e del regime della guerra<sup>29</sup>. Essa dà luogo a due opposte, ma simmetriche strategie d'azione: o si tende a difendere esclusivamente l'interesse per sé, come nella situazione hobbesiana della guerra di tutti contro tutti, o si tende ad esaltare il sacrificio di sé sull'altare di una causa politica, religiosa, ideologica, ecc., come ad esempio avviene con i fanatismi religiosi o con i regimi totalitari. Comunque si voglia valutare quella fase della storia dei rapporti tra capitalismo e democrazia che è stata definita dei «trent'anni gloriosi»<sup>30</sup>, e una volta che essa si è chiusa con la fine della Guerra Fredda, è un'evidenza empi-

27 L. Pennacchi, *Il soggetto dell'economia. Dalla crisi a un nuovo modello di sviluppo*, Ediesse, Roma 2015.

28 R. Girard, *Il capro espiatorio*, trad. it. Adelphi, Milano 1999; M. L. Lanzillo, *Il governo della sicurezza*, in «Filosofia politica», n. 3/ 2015, pp. 385-393.

29 A. Caillé, *Esquisse d'une analytique du don*, in Id., *Dé-penser l'économique*, La Découverte/MAUSS, Paris 2005.

30 Cfr. P. Dardot e C. Laval, *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista*, trad. it. DeriveApprodi, Roma 2013. Gli autori sottovalutano la specificità e l'originalità del *welfare State* a favore di una visione unilineare della storia del liberalismo dall'ideologia del *laissez-faire* all'ordoliberalismo di W. Eucken e W. Röpke e all'anticostruttivismo di F. Hayek, dalla «good society» di W. Lippmann alla rottura epistemologica di J. M. Keynes nei confronti del marginalismo. In questa storia a disegno mancano tutti quegli autori che hanno teorizzato la necessità di «incastrare» (Polanyi) le dinamiche spontanee del mercato nelle politiche pubbliche di regolazione democratica: da C. Rosselli ai coniugi Sidney e Beatrice Webb, da L. Hobhouse a G. Calogero, per fare solo alcuni nomi (si veda il volume di P. Bonetti, *Breve storia del liberalismo di sinistra. Da Gobetti a Bobbio*, Liberilibri, Macerata 2015).

rica innegabile che i «blocchi solidi» degli Stati nazionali si vanno disfacendo sotto l'effetto di un capitalismo finanziario che opera, per utilizzare il linguaggio di Deleuze, come un gigantesco meccanismo di *deterritorializzazione*, poiché, come ha sottolineato efficacemente Christian Godin, «il mercato, che ha perduto il suo ancoraggio fisico e spaziale, elude le frontiere e fa concorrenza allo Stato fin nei suoi poteri decisionali»<sup>31</sup>. I processi di ri-territorializzazione sono al momento tutti da inventare e da costruire. I flussi finanziari e le ondate migratorie (comprese, come abbiamo visto, quelle dei profughi ambientali) hanno creato l'effetto non voluto di una *società di migranti* che ha di fatto eroso i confini dei vecchi Stati nazionali e ha creato nella vita quotidiana una convivialità multi-culturale e interculturale che solo uno Stato di eccezione permanente a prospettiva neototalitaria potrebbe sciaguratamente tentare di cancellare. Sotto questo profilo, non bisogna mai perdere di vista il fatto che la crisi delle categorie classiche della modernità politica (Stato, nazione, sovranità, ecc.) può condurre, come ha rilevato Ulrich Beck, ad esiti radicalmente opposti: o all'«l'avvento di un'era cosmopolitica» in cui crescano «la curiosità e il rispetto per l'alterità dell'altro», o all'accentuarsi dell'atomizzazione e della xenofobia. «Occorre tener presenti – egli aggiunge – entrambi questi scenari agli antipodi, l'*atomizzazione* e la *ri-nazionalizzazione*, da un lato, e la *cosmopolitizzazione*, dall'altro. Fra l'uno e l'altro ci sono mondi, possibili crisi mondiali, catastrofi mondiali»<sup>32</sup>. Riaprire il ciclo del dono – donare/ricevere/contraccambiare – tra “noi” e gli “altri” è, dunque, la strada obbligata e la sfida etica e politica più grande che sta di fronte all'Europa e all'Occidente. Se non vogliamo che prevalga nelle società liberal-democratiche il primato del «prendere», attraverso cui, come avverte Philippe Chaniel, «ognuno, individuo o gruppo, si attribuisce un diritto di credito generalizzato: diritto di prendere i beni e/o la vita di altri»<sup>33</sup>.

31 C. Godin, *Fin du territoire ou nouveaux territoires?*, in «Cités», n. 60/2014, p. 154.

32 U. Beck, *Potere e contropotere nell'età globale*, trad. it. Laterza, Roma-Bari 2014.

33 P. Chaniel, *Homo donator. Il dono come grammatica delle relazioni sociali*, in F. Fistetti - P. Chaniel, *Homo donator. Come nasce il legame sociale*, il melangolo, Genova 2011, p. 57.

## Sulla teorizzazione della scrittura migrante in Italia. Il multiculturalismo applicato alla letteratura

VALENTINA ANACLERIA

Accade spesso che il lettore, concentrato nella lettura del romanzo, dimentichi come dietro la storia fittizia o veridica ve ne sia sempre un'altra senza dubbio reale, che è quella personale dell'autore o dell'autrice che a quelle pagine ha dato vita.

Non è certo questa la sede per descrivere i meccanismi di narrazione che uno scrittore (o una scrittrice) sceglie di adoperare nei suoi testi; ma può essere opportuno riflettere sul retrobottega di chi, artefice di un libro, inventa storie e personaggi anche solo per ricordare le sue radici o per combattere quella particolare forma di malinconia che è la nostalgia. Prima di entrare nel cuore di una riflessione sulla teorizzazione della scrittura migrante in Italia (e sulle modalità in cui la letteratura e la critica letteraria, oggi, si affacciano a queste nuove creazioni), vorrei riportare le parole di Isabel Allende tratte dalla sua prima opera autobiografica, *Il mio paese inventato* (2003).

È bene ricordare che Isabel Allende, nata a Lima nel 1942 e vissuta in Cile fino al 1973, si è successivamente trasferita in Venezuela in seguito al golpe di Pinochet; per poi stabilirsi, infine, negli Stati Uniti: attualmente è considerata una delle scrittrici in lingua spagnola più importanti del panorama narrativo contemporaneo. *Il mio paese inventato* è il racconto poetico e introspettivo della sua storia come donna e come autrice di un «paese» che lei definisce per l'appunto «inventato» e che metaforicamente rappresenta il lavoro narrativo di tutta una vita, la sua. Ebbene, nelle prime pagine ella scrive:

Alla fine del mio breve discorso si è alzata una mano tra il pubblico e un giovanotto mi ha domandato che ruolo giocasse la nostalgia nei miei romanzi. Per un attimo sono rimasta in silenzio. Nostalgia... secondo il dizionario è “la tristezza di trovarsi

lontano dalla propria terra, la malinconia causata dal ricordo di una gioia perduta”. La domanda mi ha tolto il fiato, perché fino ad allora non mi ero resa conto che la scrittura rappresenta per me un esercizio costante della nostalgia [...] A forza di dire addio mi si sono seccate le radici e ho dovuto generarne altre che, in mancanza di un terreno in cui fissarsi, mi si sono piantate nella memoria; ma attenzione, la memoria è un labirinto dove i minotauri sono in agguato<sup>1</sup>.

In un certo senso, tali parole introducono il ruolo e la posizione delle scritture oltreconfine e l’eco che hanno sul territorio locale e sulla letteratura nazionale. Cosa accade alla letteratura quando incontra opere che non sono quelle canoniche e classiche del patrimonio nazionale? Come viene registrato il cambiamento letterario nell’era della tecnologizzazione e della pluralità culturale?

In Italia, da una prima visione d’insieme si può dedurre che l’avvento della scrittura migrante – intesa come evoluzione di narrazioni ideate da uomini e donne provenienti da territori stranieri, padroni di lingue e culture definite minoritarie – venga trattato prima di tutto come caso giornalistico, più che come prototipo di un nuovo genere letterario in via di sviluppo.

Le riviste (prevalentemente online<sup>2</sup>) che dedicano spazio a tale fenomeno sono in numero crescente. Fra queste, appare interessante il lavoro svolto dal progetto *Kúma. Creolizzare l’Europa* nato presso l’Università La Sapienza di Roma da un’idea di Armando Gnisci, uno dei principali comparatisti italiani, fortemente interessato all’avvento della scrittura migrante.

Progetto che oggi trova spazio sul sito che porta l’emblematico nome di *Storie migranti: una storia delle migrazioni attraverso i racconti dei migranti*, il cui intento viene riassunto nelle brevi righe iniziali presenti sulla homepage che qui riportiamo: «Storie Migranti è un archivio di storie di migrazione, una storia del nostro presente attraverso i racconti dei/delle migranti. Non un sito di dibattito sulle migrazioni ma un luogo in cui depositare esperienze dirette di migrazione. La redazione è impegnata nella raccolta di questi racconti e nella loro diffusione»<sup>3</sup>.

Oltre all’analisi del tema migratorio per sezioni (narrativa, teatro, poesia

1 I. Allende, *Il mio paese inventato*, trad. it. Feltrinelli, Milano 2003, pp. 10-11.

2 Cfr. ad esempio il *Corriere delle Migrazioni*; *Eks&Tra* ([www.eksetra.net](http://www.eksetra.net)); [letteranza.org](http://www.storiemigranti.org).

3 <http://www.storiemigranti.org>.

e via dicendo), l'intento di *Kúmá* è definire il fenomeno dell'interculturalità e del cambiamento in un'ottica globale, registrando le poetiche degli scrittori migranti secondo un processo di decolonizzazione inteso come una rieducazione di noi stessi imparando e ospitando l'Altro.

Di impianto più specificatamente giornalistico è, invece, la testata *Corriere delle migrazioni*<sup>4</sup> diretta da Stefania Ragusa. Parafrasando le parole di presentazione del sito, per salvaguardare la qualità dei contenuti a discapito della regolarità di uscita degli stessi, la pagina viene aggiornata quando è possibile, in quanto attualmente la redazione è formata da volontari che collaborano nei loro sprazzi di tempo libero da impegni lavorativi e familiari. L'edizione è a cura dell'associazione di promozione sociale *Giù le Frontiere*, nata dall'esperienza del *Primo Marzo*, la *Giornata senza di Noi* lanciata nel 2010.

Se diversi, dunque, sembrano essere i riferimenti in rete circa il fenomeno migratorio, non troppe sembrano essere le critiche e le osservazioni propriamente letterarie. Il fatto stesso che manchi una definizione precisa o una sorta di dibattito sulla scelta di un nome da assegnare a tali prodotti narrativi, figli del multiculturalismo e del cambiamento sociale, ne è un sintomo.

Il desiderio di dare un nome e dunque di riconoscere l'esistenza dell'oggetto in questione, tuttavia, non è completamente assente. Al di là della definizione più generica di "letteratura dell'immigrazione", infatti, spesso si allude a tali scritti usando denominazioni quali "letteratura d'esilio", "letteratura autobiografica", "letteratura nostalgica" o "letteratura testimoniale". Ciò che ritorna è quel sentimento allendiano cui abbiamo fatto riferimento poc'anzi, una scrittura nostalgica a causa della lontananza dai luoghi e dalle persone care. Un sentimento che il popolo italiano ben conosce, in virtù dei flussi migratori che hanno caratterizzato la sua storia, anche relativamente recente.

Nella prefazione al romanzo del togolese Kossi Komla-Ebri, *Neyla. Un incontro, due mondi*, Peter N. Pedroni sostiene che a scrivere sono uomini e donne che sviluppano la loro creatività «sulla similitudine e la diversità nell'incrocio di culture, sulla tensione fra assimilazione e conservazione d'identità culturale, e la battaglia dell'individuo dentro questi contesti. Attraverso l'uso di varie strategie narrative, egli [Komla-Ebri *nda*] ha superato la tendenza per lo stile testimoniale per giungere a un lirismo di qualità universale che potrebbe rappresentare

4 <http://www.corrieredellemigrazioni.it>.

una fase più matura della letteratura d'immigrazione in Italia»<sup>5</sup>.

L'Italia è divenuta essa stessa paese di immigrazione: dunque l'italiano è oggi la lingua di nuovi immigrati che ormai da vent'anni hanno dato origine a una letteratura della migrazione, o dell'immigrazione, in lingua italiana. Il che significa che l'italiano è sì lingua *minore* che ha bisogno di traduzione, ma è anche, al contempo, lingua di approdo e di ingresso entro un circuito transnazionale per autori provenienti da lingue che godono di un prestigio letterario minore dell'italiano: che può esser definito lingua "semiperiferica" se non altro perché vanta un passato letterario illustre<sup>6</sup>.

Benché non sempre sia semplice stabilire con precisione quando si sviluppi una corrente letteraria, episodi politico-sociali possono essere fondamentali per inquadrare cronologicamente un movimento letterario. Nel caso della letteratura migrante, molti studiosi convengono sul periodo a ridosso fra gli anni Ottanta e Novanta del Novecento in occasione di uno spiacevole evento, quale la morte di Jerry Masslo nell'agosto del 1989, giovane sudafricano derubato e ucciso in provincia di Caserta. Approdato in Italia in cerca di fortuna, Jerry raccoglieva pomodori, lavorando in nero, insieme a tanti altri giovani come lui, provenienti dal Maghreb o dall'Africa sub-sahariana<sup>7</sup>.

La tragedia ebbe un forte impatto mediatico e crebbero i dibattiti e le manifestazioni di protesta. Questo episodio coinvolse profondamente le stesse coscienze dei migranti.

Tahar Ben Jelloun e Salah Methnani, scrittori di cultura francese, entrambi del Maghreb – per la precisione, l'uno marocchino e l'altro tunisino – scelsero di scrivere sull'Italia in italiano (col supporto di scrittori e giornalisti italiani) i rispettivi testi *Dove lo stato non c'è*<sup>8</sup> e *Immigrato*<sup>9</sup>.

T. B. Jelloun è oggi considerato precursore di un genere; nel 1984, in Francia viene pubblicato il suo primo romanzo *L'Enfant de sable* (tradotto in *Creatura*

5 P. N. Pedroni, in *Prefazione a Neyla. Un incontro, due mondi* di Kossi Komla-Ebri, Edizioni dell'Arco, Milano 2002.

6 R. Ceserani - G. Benvenuti, *La letteratura nell'età globale*, Il Mulino, Bologna 2012, pp. 148-49.

7 P. Ellero, *Letteratura migrante in Italia*, «Lingua Nostra, e Oltre», 3 (3)/2010.

8 T. B. Jelloun - E. Volterrani, *Dove lo Stato non c'è. Racconti italiani*, Einaudi, Torino 1991.

9 S. Methnani - M. Fortunato *Immigrato*, Bompiani, Milano 2006.

di sabbia)<sup>10</sup>.

La pubblicazione del libro in Francia non è un dato da sottovalutare, poiché sono proprio la Francia e l'Inghilterra le prime nazioni che vedono crescere questo fenomeno: e non a caso, essendo entrambe storiche potenze colonizzatrici e territori in qualche modo già predisposti al multiculturalismo e al dialogo fra culture. Difatti, mentre in Gran Bretagna e in Francia vi è un'evoluzione del genere sotto forma di movimenti letterari specifici quali il *Black Britain* e la *Littérature Beure*<sup>11</sup>, l'Italia rappresenta un caso particolare nel panorama europeo.

È la morte del giovane sudafricano ad attirare un'attenzione maggiore da parte della critica e delle case editrici al fenomeno migrante. Ci si accorge che l'immigrato è un uomo dietro cui si nasconde una forte esigenza di comunicazione e di condivisione delle proprie sofferenze e precarietà.

Nel 1990 Garzanti pubblica *Io, venditore di elefanti* di Pap Khouma e Oreste Pivetta<sup>12</sup>; quasi contemporaneamente esce, edito da Theoria, *Immigrato* di Salah Methnani e Mario Fortunato e si può affermare con sicurezza che queste siano fra le pubblicazioni che hanno aperto la strada a questa nuova forma di scrittura.

L'interesse delle case editrici più affermate per un genere che non raggiunge il pubblico di divoratori di *best-seller* scema in fretta, e in una certa fase transitoria pubblicano questo genere di opere solo associazioni di volontariato come Mani Tese, Nigrizia o piccoli editori come Terre di Mezzo, Eks&Tra, Fara, Edizioni Lavoro che hanno fatto di questo genere il loro standard. Tuttavia, dal 2002, Sellerio, Feltrinelli, Giunti, Einaudi e altri hanno nuovamente deciso di tradurre e pubblicare alcune opere di immigrati in Italia, pur al di fuori di un vero e proprio progetto editoriale<sup>13</sup>.

10 T. B. Jelloun, *Creatura di sabbia*, trad. it. Einaudi, Torino 2005.

11 Col termine "beur" si indicano i giovani di origine maghrebina nati in Francia da genitori immigrati. «Barbès – ha scritto Iain Chambers – è il quartiere tradizionale dell'immigrazione araba a Parigi, dove la musica algerina raï e Cheb Khaled sono di casa. Qui è nata la frase «je suis un beur!», dove beur non è l'inversione precisa ma semmai una deliberata mescolanza della parola *arabe*. I beurs sono i francesi nati da genitori arabi. Beur esprime una differenza, una storia e un contesto particolare, un segno di creolizzazione e di ambiguità culturale.» [I. Chambers, *Paesaggi Migratori. Cultura e identità nell'epoca postcoloniale*, trad. it. Meltemi, Roma 2003, p. 107].

12 P. Khouma - O. Pivetta, *Io venditore di elefanti*, Garzanti, Milano 1990.

13 S. Delfino, *Breve storia della letteratura d'immigrazione in Italia*, articolo del 18 aprile 2003, consultabile al link <http://www.peacelink.it/migranti/a/372.html>.

La produzione letteraria dell'immigrato si inserisce nel panorama italiano in maniera graduale mediante tre fasi, il cui principale parametro di valutazione è l'aspetto linguistico. Alla scrittura migrante di prima generazione fa seguito quella "solista" e infine quella di seconda generazione.

La prima fase registra le storie scritte da immigrati che giungono in Italia in età adulta che si lasciano supportare da scrittori o giornalisti autoctoni pur di arrivare al lettore italiano. Sono opere scritte a quattro mani, che producono una sorta di letteratura del doppio poiché in bilico tra rifiuto/accettazione della cultura d'appartenenza e/o della società ospitante, della volontà d'integrarsi e al tempo stesso di differenziarsi da quest'ultima<sup>14</sup>.

La fase della scrittura solista, invece, prevede l'abbandono dei co-autori per una scrittura libera e per l'appunto solista, senza il timore dell'errore.

A chiudere le tre fasi, vi è lo scrittore di seconda generazione, che, nato da genitori immigrati, è immerso nella cultura e nella lingua italiana da sempre e quindi padroneggia perfettamente gli elementi propri del territorio in cui si trova. Prevalentemente, rientrano in questo gruppo gli scritti dei figli di immigrati approdati in Italia durante gli anni Ottanta e Novanta.

Se osservata da vicino la letteratura d'immigrazione coinvolge più piani e prospettive di analisi. Non è soltanto una nuova forma di scrittura che ora attira l'attenzione delle case editrici e del pubblico e suscita l'interesse della critica giornalistica. Si tratta di un discorso molto più ampio che concerne la trasformazione dell'assetto sociale, il cambiamento culturale e l'avvento della globalizzazione. Prende forma quello che Edward Said ebbe a definire come il modello dell'intellettuale migrante che «attraversa i confini» e può trovare vitali interconnessioni tra culture. Cresce l'esigenza di una nuova prospettiva di insieme che «vada oltre la propria nazione, il piccolo orticello difensivo offerto dalla propria cultura, letteratura e storia»<sup>15</sup>.

Anzi, comparando vari studi incentrati sul discorso di letteratura migrante è possibile palesare l'esistenza di caratteristiche intrinseche ben precise che fanno di questa scrittura una vera e propria tipologia letteraria in via di evoluzione. A tal proposito trovo utile riportare proprio in questa sede i risultati cui sono approdati due studiosi che ricorrono spesso nelle bibliografie dei ricerca-

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> E.W. Said, *Orientalismo. L'immagine europea dell'oriente*, trad. it. Feltrinelli, Milano 2001.

tori belgi o francesi circa il fenomeno della scrittura migrante, ovvero Monique Lebrun e Luc Collès. Panorama, quello francese e belga, molto attento a questo tipo di innovazione letteraria, figlia di una inevitabile ibridazione culturale.

Secondo Lebrun e Collès<sup>16</sup>, infatti, fra i principali aspetti che fanno della letteratura migrante una sorta di nuova categoria letteraria vanno menzionati la transculturazione, la questione dell'identità, la scelta linguistica e la critica sociale.

Per transcultura si intende la transizione da una cultura all'altra. Un passaggio da una cultura all'altra che trova il suo completamento nella ricerca dell'identità e della lingua nel contesto sociale di esposizione. D'altronde l'identità personale *tout court* implica l'identità nazionale e quindi la lingua e il contesto sociale d'arrivo e d'appartenenza nella fattispecie di chi scrive. Insomma è in qualche modo impensabile sperare di contestualizzare le scritture d'oltreconfine in una lingua che è quella del posto in cui esse vengono pubblicate, senza scardinare l'idea, spiccatamente italiana, del canone letterario (se per canone intendiamo qualcosa di fisso e imm modificabile). Tant'è che è impossibile negare che un cambiamento intrinseco all'idea stessa di letteratura è in atto. La letteratura non può più essere intesa esclusivamente come selezione canonica di opere maggiori e certamente consolidate nel tempo e nello spazio, ma come predisposizione alle innovazioni generate dal multiculturalismo e dalla postmodernità come tempo di contraddizione e di rinnovamento. Un resoconto complicato che deve badare alla perdita e all'evoluzione di certi aspetti e di certe modalità di comunicazione a ridosso del sistema globale.

Prima ancora che una etichettatura con la quale definire questa specifica tipologia letteraria, difatti, oserei dire che si fa necessaria una nuova mappatura lessicologica dei termini annessi e connessi alla mutazione letteraria relativa al fenomeno sociologico e culturale dell'immigrazione, che inevitabilmente implica concetti delicati e ardui come l'interculturalità, il multiculturalismo e la transcultura. Del resto è attraverso i viaggi e la diffusione dei testi che si ha coscienza di ciò che Said definisce «un atteggiamento più comprensivo verso ciò che era estraneo ed esotico»<sup>17</sup>.

16 M. Lebrun-L. Collès, *La Littérature migrante dans l'espace francophone: Belgique – France – Québec – Suisse*. Belgique, E.M.E. & InterCommunications, sprl, Fernelmont 2007 p. 11.

17 E. Said, *Orientalismo. L'immagine europea dell'oriente*, cit., p. 120.

E anzi, a tal riguardo risulta interessante anche il lavoro di analisi e sintesi che sviluppa Fistetti nel suo *Multiculturalismo. Una mappa tra filosofia e scienze sociali*<sup>18</sup>. Il “multiculturalismo”, termine che riprenderemo in seguito, viene indicato come una sorta di parola-chiave capace di suscitare un meccanismo di coscienza circa la molteplice e complessa metamorfosi della società contemporanea. Attraverso una riflessione filosofica e critica della cultura occidentale e dei processi di globalizzazione, l'autore indaga sulle dinamiche conseguenziali scaturite da esigenze di convivenza e adattamento al cospetto di nuove culture e popoli, nel processo evolutivo proprio della società odierna.

Il molteplice diventa, quindi, essenza stessa del contrasto fra locale e globale, nazionale e internazionale, trasformandosi in un ‘-ismus’ ben preciso che abbraccia i mutamenti e i cambiamenti dell’immagine europea. Quella stessa immagine cui ricorre il già citato Said quando nel sottotitolo al suo *Orientalismo* scrive, dopo un punto: *L’immagine europea dell’Oriente*. E difatti quello che l'autore si propone come obiettivo della sua indagine è scavare nel tempo e nella storia (partendo dal XVIII secolo fino ai giorni nostri) per individuare le radici ideologiche e culturali che hanno dato vita ad un vero e proprio stile di pensiero.

Orientalismo, infatti, non è soltanto un fatto politico riflesso passivamente dalla cultura o dalle istituzioni [...] è invece il *distribuirsi* di una consapevolezza geopolitica entro un insieme di testi poetici, eruditi, economici, sociologici, storiografici e filologici; ed è l'*elaborazione* non solo di una fondamentale distinzione geografica (il mondo costituito da due metà ineguali, Oriente e Occidente), ma anche di una serie di “interessi” che, attraverso cattedre universitarie e istituti di ricerca, analisi filologiche e psicologiche, descrizioni sociologiche geografico-climatiche, l'orientalismo da un lato crea, dall'altro contribuisce a mantenere<sup>19</sup>.

Oriental-ismo: un ‘-ismus’ anche in questo caso, quindi una dottrina, un movimento che implica un discorso analitico e lungo, ma soprattutto duraturo, capace di insediarsi tanto dal punto di vista semantico quanto da quello connotativo e socio-antropologico. Il concetto racchiuso in esso, infatti, fa riferimento al modo in cui l’Occidente ha rappresentato e studiato l’Oriente, trasferen-

18 F. Fistetti, *Multiculturalismo. Una mappa tra filosofia e scienze sociali*, Utet, Torino 2008.

19 E. Said, *Orientalismo. L’immagine europea dell’oriente*, cit., p. 21

dolo nella cultura e nella civiltà europea, ma soprattutto, rendendolo lo strumento e il mezzo, quasi con fare machiavellico, per definire meglio l'immagine stessa dell'Europa. L'Oriente diventa specchio in cui riflettersi e da cui riappropriarsi delle proprie sfumature e sbavature. Un "Altro" territoriale e culturale ben definito e circoscritto, che non solo dovrebbe farci interrogare sul perché dell'esistenza di un *canone occidentale* e non il contrario, ma anche se è davvero possibile, in un contesto di forte globalizzazione come quello in corso, l'esistenza di una regola fissa e di un modello di riferimento letterario universale.

Se l'orientalismo è, quindi, un modo di mettersi in relazione con un mondo totalmente altro, capace di ristrutturare l'esperienza europea occidentale, perché non individuare una relazione simile anche per la letteratura dell'Altro nell'accezione globale e attuale della società in cui siamo? Perché non fare dell'interpretazione l'ennesima parola-chiave per cogliere, senza idee precostituite, l'esteriorità, le differenze e lo scarto fra le culture?

Ovvero, perché non trasformare lo scarto fra le culture - «l'écart» di cui parla il sinologo francese François Jullien<sup>20</sup> -, in catalizzatore fra l'Occidente della ragione («Occident de la rasion») e l'Oriente dell'intuizione («Orient de l'intuition»), per cui l'alterità costruisce e si costruisce proprio sulla fonte dell'esteriorità, su quel *non è* che rende il diverso lo specchio eterotopico nel quale riflettersi e riflettere per prendere coscienza di quanto ormai sia effimera l'idea di una circoscrizione territoriale della letteratura?

E proprio l'avvento della narrativa migrante, benché graduale, mette in discussione l'idea canonica di letteratura e coinvolge più aspetti. Fra questi: la questione del canone letterario o, in termini più pragmatici, la questione del mercato editoriale, come conservazione letteraria delle opere e come selezione da parte dei lettori e del loro personale orizzonte d'attesa (e qui guardiamo anche agli studi sull'estetica della ricezione con particolare attenzione alla teoria di Hans Robert Jauss); l'aspetto culturale e sociale: l'avvento dell'interculturalità, il fenomeno del multiculturalismo, la figura dell'Altro e il mutamento dell'assetto comunitario fra cultura d'arrivo e cultura di partenza; il fattore linguistico: la capacità di creare prodotti letterari in una lingua "adottata" (ovvero presa in prestito per i propri pensieri), le politiche di traduzione e la diffusione editoriale.

20 F. Jullien, *L'écart et l'entre. Leçon inaugurale de la Chaire sur l'altérité*, Éditions Galilée, Paris 2012.

In quanto strumento di selezione e di valutazione che determina l'inclusione o l'esclusione delle opere letterarie nel contesto culturale italiano, il canone ha certamente un ruolo fondamentale. Esso è filtro della conoscenza formativa, ma anche l'oggetto che crea una tradizione culturale e identitaria della nazione.

In un saggio dal sapore piuttosto autobiografico, Remo Ceserani si è interrogato sul rinnovamento del canone ora che siamo fuori dal periodo della modernità<sup>21</sup>. Con il declino delle posizioni ideologiche forti e unitarie, con l'avvento sociale dei molteplici modelli culturali e delle prospettive, la nuova epoca necessita dell'abbandono delle concezioni totalizzanti. Occorre fare spazio alle operazioni di innesto e di ibridazione dei modelli culturali fino al meticcio delle poetiche, alla mescolanza e alla sovrapposizione degli stili per la costituzione di canoni aperti e inter-culturali. Lo stesso studioso, nella prefazione al testo *La letteratura nell'età globale*, afferma che in seguito al dibattito iniziato nel Settecento sulla modernità è possibile applicare ai termini *mondo*, *globo* e *planetaria* altrettante tipologie letterarie<sup>22</sup>.

Sulla scia del concetto goethiano di *Weltliteratur*, l'idea d'una letteratura *mondiale* che privilegia i rapporti tra le letterature nazionali (in particolare europee) auspicando una loro apertura al *mondo* e ai processi di *mondializzazione*, lascia spazio a una letteratura *globale* e quindi a una forma letteraria *planetaria*. La letteratura *globale* si rapporta al processo socioeconomico della *globalizzazione* in un'ottica discriminatoria e critica nei confronti della tecnologizzazione e dell'omologazione culturale, determinate dall'estendersi dei modelli di produzione e consumo dall'Occidente (e in particolare dagli USA) al resto del mondo. Un'imposizione di modelli culturali e stili di vita statunitensi che scardina l'autonomia della comunicazione artistica propria della letteratura.

Più affine al contesto della scrittura migrante *tout court* pare essere l'idea di una letteratura *planetaria*. La sua stessa definizione nasce da un ripensamento critico degli studi postcoloniali rispetto ai rischi identitari e nazionalistici da una parte, e all'accondiscendenza di una politica multiculturalista e globalizzante di stampo liberale dall'altra: per cui ad una politica omologante si oppone

21 R. Ceserani, *Il canone del moderno: il Novecento letterario* in U. M. Olivieri (a cura di), *Un canone per il terzo millennio. Testi e problemi per lo studio del Novecento tra teoria della letteratura, antropologia e storia*, Bruno Mondadori, Milano 2001, pp. 210-11.

22 R. Ceserani-G. Benvenuti, *La letteratura nell'età mondiale*, cit., pp. 7-9.

una politica delle differenze. In questa prospettiva planetaria, la letteratura diventa luogo di resistenza e al globo si oppone il pianeta, privilegiando la lotta per la sopravvivenza delle lingue “minori”, lo studio delle letterature prodotte in queste lingue, la salvaguardia della diversità linguistica contro l’imporsi dell’inglese come lingua veicolare e, per l’appunto, globale.

La scrittura migrante implica la figura dell’Altro come iperonimo di un gruppo culturale differente da quello autoctono, in un’ottica multiculturale piuttosto che interculturale. A tal proposito, Giuseppe Mantovani, in un saggio significativamente intitolato *Fare ricerca “con”, non “su” gli altri. Ma chi sono gli “altri?”*, ha riflettuto sulla «ricerca partecipata» in una cornice «interculturale» per «promuovere la trasformazione sociale nel senso dell’acquisizione di cittadinanza in una società globale e interculturale»<sup>23</sup>.

Il tutto nasce dall’idea che la cultura è un sistema di mediazione e la pluralità delle culture e le differenze che le separano sono elaborate in modi diversi a seconda di come concepiamo tale sistema. Opinione condivisa anche dall’analisi filo-antropologica di Flavia Monceri<sup>24</sup> sul concetto di interculturalità, in quanto il termine stesso “interculturalità” contiene in sé il concetto di cultura, trattandosi di un’interazione comunicativa fra interlocutori provenienti da culture differenti.

Ciò che distingue multiculturalismo e interculturalità viene sintetizzato da Mantovani: per il quale ciò che è multiculturale suppone l’esistenza di «barriere impermeabili» tra le «culture» il cui intento è cogliere le differenze che esistono tra «americani» e «giapponesi», tra «americani» e «messicani», tra americani e il resto del mondo. La prospettiva interculturale postula invece che non esistano «gli americani», «i messicani» e così via, ma «attori sociali situati» che si incontrano e si influenzano “reciprocamente” nella vita quotidiana. Di conseguenza, mentre la prospettiva multiculturale si interessa delle differenze tra gruppi sociali stereotipati, la prospettiva interculturale lavora sulle frontiere permeabili, sugli scambi di linguaggi, di cibi, di musiche, di storie.

23 G. Mantovani, *Fare ricerca “con”, non “su” gli altri. Ma chi sono gli “altri?”*, in C. Arcidiacono - F. Tuccillo (a cura di) *Ricerca interculturale e processi di cambiamento. Metodologie, risorse e aree critiche*, Melagrana, Caserta 2010, pp. 39-41.

24 F. Monceri, *Interculturalità e comunicazione. Una prospettiva filosofica*, Edizioni Lavoro, Roma 2006.

In altri termini, l'interculturalità spinge ad una risposta educativa alla società multietnica e multiculturale attuale, poiché presuppone un impegno concreto nella ricerca di forme e strumenti utili a creare un dialogo tra le culture. E quindi un confronto costruttivo e creativo per valorizzare la diversità: un discorso attivo di reciprocità (termine, a mio avviso, molto importante nell'ottica interculturale) e di scambio. Mentre, il termine multiculturalismo, indica la compresenza passiva, perché semplicemente registrata e immagazzinata, di gruppi culturali, etnici e religiosi differenti presenti su di uno stesso territorio.

Il saggio di Mantovani permette di introdurre anche un altro aspetto proprio della letteratura dell'immigrazione. In un articolo pubblicato presso Bruxelles nel 2005, si osserva come le letterature dell'immigrazione (da notare la scelta del plurale – *les littératures de l'immigration*) sconvolgano i criteri canonici della letterarietà<sup>25</sup>.

Esse si dirigono verso due processi di comunicazione fra culture, l'uno detto «transculturale»<sup>26</sup>, laddove il processo di influenza fra le culture implicate è una sorta di forza centrifuga reciproca presente nello spazio narrativo e in grado di dilatarsi al suo esterno; e l'altro chiamato «interculturale», nell'accezione di un incontro dialogico multiculturale senza “barriere impermeabili”. *Littérature interculturelle* è difatti la proposta di denominazione suggerita per queste «novità» letterarie, se così possiamo definirle.

Bisognerebbe, dunque, avviare una prospettiva di analisi transnazionale oltre che transculturale. Introducendo nell'insegnamento della letteratura e nella diffusione dell'idea del canone quanto sostiene Gerald Graff ovvero sia «lo studio dei cambi di paradigma, dei cambi di canone, delle traduzioni, in modo da mostrare l'aspetto proteico del canone e, pur non facendo a meno della necessaria parzialità interpretativa, insegnare il “conflitto” [...] che rode alla base l'apparente monolite del canone»<sup>27</sup>.

In Italia, invece, la consapevolezza delle problematiche sollevate dal plurilinguismo e dal multiculturalismo, nel secolo che viviamo, sembrano essere regi-

25 A. Delbart, *Littératures de l'immigration: un pas vers l'interculturalité?*, Université Libre de Bruxelles, 2005.

26 Il termine *Transculturation* è stato coniato da Serge Gruzinski per indicare il passaggio da una cultura all'altra e viceversa (cfr. S. Gruzinski, *La pensée métisse*, Pluriel, Spagna 2012).

27 A. Bibbò, *Canone e canoni*, in F. de Cristofaro (a cura di), *Letterature Comparete*, Carocci Editore, Roma 2014, pp. 227-52.

strate su un paradigma dal doppio risvolto che per vie traverse sfocia nel discorso puramente letterario. Se da un lato le case editrici hanno smesso di investire su quei prodotti che suscitavano poco interesse sul mercato, dall'altro l'evoluzione dei concetti di nazione e di cittadinanza, adesso di matrice europea, si è insediata soprattutto sul versante della competenza linguistica.

Benché la motivazione all'apprendimento della lingua sia spesso strumentale, soprattutto nei soggetti a scolarità più debole legata cioè ad esigenze immediatamente connesse al lavoro e alla quotidianità della vita in Italia, non sono tuttavia infrequenti motivazioni di tipo culturale, il desiderio di partecipare alla vita pubblica e alla cultura del paese ospite<sup>28</sup>.

Scandagliando l'elenco dei nomi e dei testi scritti da autori migranti, infatti, è possibile notare come in esso non rientri soltanto lo scrittore o la scrittrice di seconda generazione (anzi l'avvio di una vera e propria corrente letteraria di seconda generazione è ancora in erba). È il caso del già citato *Io, venditore di elefanti* (1990) di Pap Khouma, scritto con Oreste Pivetta, de *La promessa di Hamadi* (1991) di Saidou Moussa scritto col supporto di Alessandro Micheletti<sup>29</sup>, o ancora dei prodotti di una scrittura solista come *Aulò. Canto poesia dell'Eritrea* (1993) di Ribka Sibhatu che investe sulla lingua italiana per diventarne poi, gradualmente, possessore<sup>30</sup>; o infine di chi, come Amara Lakhous, riesce persino a inserire nel suo romanzo uno sperimentalismo linguistico e un linguaggio polifonico che riprende i dialetti regionali italiani come accade in *Scontro di civiltà per un ascensore a Piazza Vittorio*<sup>31</sup>. Ed è su queste opere più complete, sperimentali e distaccate dalla classica tematica della migrazione che la critica potrebbe e forse dovrebbe interrogarsi.

A tal riguardo, sono molto interessanti le parole di Igiaba Scego.<sup>32</sup> Ad un convegno sugli *Scrittori migranti di seconda generazione*, l'autrice italo-somala afferma che l'Italia manca di una vera e propria seconda generazione, a diffe-

28 F. Minuz, *Insegnamento dell'italiano L2 ad adulti in contesti di immigrazione*, in A. Benucci e G. Caruso (a cura di), *Scuola di formazione di italiano lingua seconda/straniera: competenze d'uso e integrazione*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2012, p. 126.

29 S. Moussa - A. Micheletti, *La promessa di Hamadi*, De Agostini, Novara 1991

30 R. Sibhatu, *Aulò. Canto poesia dell'Eritrea*, Sinnos, Roma 1993.

31 A. Lakhous, *Scontro di civiltà per un ascensore a Piazza Vittorio*, e/o, Roma 2006.

32 <http://www.eksetra.net/studi-interculturali/relazione-intercultura-edizione-2004/relazione-di-igiaba-scego>.

renza della Gran Bretagna o della Francia o della Germania. Peraltro, sebbene la penisola vantì la presenza del fenomeno fin dai suoi primissimi momenti di formazione, essa risulta carente di una primordiale critica letteraria sui *migrant writers*. Una delle tante contraddizioni del nostro “Belpaese”, dove il mondo accademico in maniera stentata si occupa della letteratura migrante, snobbata dalle cattedre di italianistica (e quindi dagli studenti) e relegata a studi non direttamente letterari, quali la sociologia, l’antropologia, la pedagogia interculturale e solo in calcio d’angolo la letteratura comparata. Una contraddizione ancora più stridente se, per converso, il fenomeno viene molto studiato oltreoceano.

Le dichiarazioni della Scego sono illuminanti ai fini della domanda, ormai urgente, sulla presenza della letteratura migrante in Italia tanto in ambito critico quanto in quello prettamente editoriale. Il timore di essere etichettati sempre e solo come scrittori migranti che parlano di immigrazione, che creano senza dubbio personaggi globali (perché tali sono diventati i tempi), non deve trasformarsi in una sorta di limite originario delle case editrici che si occupano di interculturalità, ma piuttosto deve costituire l’input alla consapevolezza della sperimentazione letteraria su vasta scala. Soprattutto se queste opere possono tutelare la fama e l’evoluzione della lingua italiana.

Ciò su cui si dovrebbe puntare lo sguardo (critico e storico) è il dato che il fenomeno letterario migrante in Italia rappresenta un’innovazione paradossale: poiché se da un canto scardina i canoni tradizionali dell’identità nazionale, dall’altro salvaguarda la lingua italiana legata al solo territorio peninsulare. Dove collocare tale fenomeno nella gerarchia dei generi letterari? E soprattutto è possibile intraprendere un insegnamento della letteratura mondiale?

In America, negli ultimi decenni si è sviluppata una discussione critica particolarmente accesa che ha visto fronteggiare da un lato coloro che, in merito al prestigio di alcuni “grandi opere” della letteratura, mai e poi mai avrebbero rinunciato alla loro presenza nei programmi di studi, e dall’altro coloro che sostengono al contrario l’evoluzione e quindi la riforma e l’aggiornamento del canone, in virtù di un attraversamento dei confini della tradizione occidentale. Il punto è che «mentre negli Stati Uniti c’è stata un’ampia discussione sui canoni e una vasta opera di demolizione di quelli in uso nelle scuole e nelle università, non pare che in Italia o in Europa, se c’è stata una discussione (ed effettivamente c’è stata, spesso echeggiando quella americana), ci sia stata una

altrettanto forte spinta, sul piano pratico, alla revisione delle forme tradizionali dell'insegnamento letterario»<sup>33</sup>.

Un primo e banale suggerimento potrebbe essere quello di sistemare questi scritti su uno scaffale a vista, forse non ancora munito di una precisa etichetta, ma quantomeno capace di conquistare l'attenzione del lettore all'avanguardia. Giacché, probabilmente, proprio d'avanguardia postmoderna si tratta. Magari non nel senso "futuristico" di un tempo: ma è pur sempre una novità dei nostri giorni quel romanzo i cui personaggi hanno tratti stranieri e "pensieri autoctoni".

Mi appresto, dunque, alle conclusioni incrociando le riflessioni di due critici. Poiché se da un lato Martha C. Nussbaum rispolvera il modello istituzionale ideato in India dal poeta e premio Nobel Rabrindanath Tagore ai fini di una ripresa della cultura umanistica per un futuro realmente democratico<sup>34</sup>, dall'altro lato, *a specchio*, è interessante notare quanto afferma Massimo Fusillo nel suo saggio secondo un'ottica antigerarchica del sapere<sup>35</sup>.

«Stare da entrambe le parti di uno specchio» è la metafora adottata nel 1924 da Thomas Eliot, con cui lo scrittore inglese spiega al critico J. A. Richards l'esperienza di leggere testi remoti nel tempo e nello spazio, come quelli in sanscrito. Metafora ripresa poi in comparatistica sui rapporti fra Oriente e Occidente e ancora nell'immaginario umano, nel cinema e nella psicanalisi. Lo specchio diventa una metafora potente per evocare l'alterità: vedere se stesso come un altro, come un doppio asimmetrico e costruire così la propria identità attraverso il confronto, comprese anche tutte le connotazioni di elusività che l'oggetto comporta. Stare da entrambi le parti di uno specchio significa in fondo valorizzare un elemento che è alla base dell'atto di confrontare, oltre ad essere fondamentale in ogni relazione umana: l'empatia. Confrontare diverse letterature, generi, linguaggi, saperi implica identificarsi pienamente con l'alterità in tutte le sue forme molteplici, senza seguire gerarchie prestabilite<sup>36</sup>.

33 Cfr. R. Ceserani-G. Benvenuti, *La letteratura nell'età globale*, cit., p. 177.

34 M. C. Nussbaum, *Non per profitto. Perché le democrazie hanno bisogno della cultura umanistica*, trad. it. Il Mulino, Bologna 2011.

35 M. Fusillo, *Passato presente futuro*, in Francesco de Cristofaro (a cura di), *Letterature Compare*, Carocci Editore, Roma 2014, pp. 13-30.

36 *Ibidem*.

Uno spazio, quello che si sviluppa nello specchio, cui fa riferimento anche Michel Foucault, come materia d' esempio, quando parla di «eterotopia» ovvero uno spazio irreali che si apre virtualmente dietro la superficie e che, insieme, è anche un posto del tutto reale, relativo allo spazio circostante. Dei «contro-spazi che inquietano» perché minano segretamente il linguaggio, perché vietano di nominare questo e quello, perché spezzano e aggrovigliano i luoghi comuni, perché devastano anzi tempo la «sintassi» e non soltanto quella che costruisce le frasi, ma quella meno manifesta che tiene insieme le parole e le cose<sup>37</sup>.

Un'alterità che spaventa perché promotrice di evidenti mutamenti e di un sapere aperto. Ma che, tuttavia, non può essere preclusa nell'era in cui, come afferma la Nussbaum, «le persone si trovano l'una di fronte all'altra, affacciate su baratri geografici, linguistici e di nazionalità. Più che in ogni altra epoca del passato, tutti noi dipendiamo da persone che non abbiamo mai visto, le quali a loro volta dipendono da noi»<sup>38</sup>.

Occorre «specchiarsi», occorre oltrepassare lo spazio irreali e virtuale nascosto dietro la superficie e filtrare l'alterità che inquieta. Solo così potremo comunicare in un'ottica veramente mondiale, arricchendo la costante tensione fra il locale e l'universale di una ricezione all'insegna della molteplicità. Citando ancora Fusillo, bisognerebbe impostare sempre più il discorso sulla letteratura globale in termini di costellazioni, di prospettive che cambiano di continuo a seconda dei punti di vista adottati. Un'ottica bifocale che è il senso stesso del comparare come indagine e consapevolezza delle somiglianze e delle differenze ai due lati dello specchio.

37 M. Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Éditions Gallimard, Paris 1966, pp. 9-10.

38 M. C. Nussbaum, *Non per profitto. Perché le democrazie hanno bisogno della cultura umanistica*, cit., p. 95.

# Convivere senza coesistere. Sulle politiche dell'integrazione

LORENZO MILAZZO

In capo a tutto veglia la rivolta. Sola via d'uscita da questo incubo,  
che una volta era chiamato schiavismo, oggi invece immigrazione

Tahar Ben Jelloun

Il discorso sull'integrazione, che è necessariamente un discorso sull'identità,  
propria e di altri e, in ultima analisi, sull'ineguale rapporto di forze in cui  
sono implicate queste identità, non è un discorso di verità, ma è  
un discorso che produce un effetto di verità

Abdelmalek Sayad

Ormai qualche anno fa Kitty Calavita rilevava che, se per un verso le discipline migratorie proibizionistiche adottate in Italia e in Spagna «sistematicamente marginalizzano gli immigrati»<sup>1</sup>, per altro verso «i legislatori italiani e spagnoli hanno proclamato a gran voce la necessità della loro integrazione»<sup>2</sup>. L'evidente «tensione [...] tra un'alterità assai utile dal punto di vista economico [...] prodotta dalla legge sull'immigrazione, e la gran varietà di programmi pubblici designati allo scopo dell'integrazione degli immigrati»<sup>3</sup> non sarebbe peraltro, secondo Calavita, che «la manifestazione nell'area giuridica e politica di più ampie contraddizioni che si sviluppano nell'economia politica»<sup>4</sup>.

Il paradosso, tuttavia, sarebbe soltanto apparente: le economie delle società di immigrazione hanno bisogno di lavoro a basso costo e le discipline proibizionistiche, marginalizzando socialmente ed economicamente i migranti, ne assicurano la disponibilità ingenerando, d'altra parte, fra i nativi sentimenti di rifiuto che oltre certi limiti si rivelano disfunzionali e che perciò è necessario contenere adottando misure adeguate a promuovere l'integrazione dei migranti

1 K. Calavita, *La dialettica dell'inclusione degli immigrati nell'età dell'incertezza: il caso dell'Europa meridionale*, in «Studi sulla questione criminale», n. 1/2007, p. 31.

2 *Ibidem*.

3 *Ivi*, pp. 31-32.

4 *Ivi*, p. 32.

e una più diffusa tolleranza della marginalità che è loro ascritta dalle stesse discipline proibizionistiche<sup>5</sup>.

In effetti, per quanto «la tesi di una volontà politica occulta e di un'astuta regia, di un accordo sotterraneo tra governi e forze economiche per far entrare manodopera priva di permessi, e quindi di diritti, al fine di poterla sfruttare senza remore» possa risultare poco «convincente»<sup>6</sup>, sembra assodato in letteratura che la riproduzione dei sistemi economici postcoloniali continua a dipendere in modo strutturale dallo sfruttamento di lavoro servile o semi-servile<sup>7</sup>, ed è piuttosto evidente che, sebbene si sia da più parti rilevata una «sfasatura tra restrizioni politiche alla mobilità del lavoro e domanda economica di manodopera»<sup>8</sup>, le legislazioni proibizionistiche concorrono in realtà ad assicurare al capitale metropolitano l'apporto di manodopera a basso costo del quale ha bisogno attra-

5 Cfr. K. Calavita, *Immigrants at the Margins. Law, Race, and Exclusion in Southern Europe*, Cambridge University Press, 2005, p. 5 e pp. 11-13.

6 M. Ambrosini, *Non passa lo straniero? Le politiche migratorie tra sovranità nazionale e diritti umani*, Cittadella Editrice, Assisi 2015, p. 51. Cfr. anche N. De Genova, *La produzione giuridica dell'illegalità. Il caso dei migranti messicani negli Stati Uniti*, in S. Mezzadra (a cura di), *I confini della libertà. Per un'analisi politica delle migrazioni contemporanee*, DeriveApprodi, Roma 2004, pp. 193 e 208; Id., *Working the Boundaries. Race, Space, and "Illegality" in Mexican Chicago*, Duke University Press, Durham and London 2005, pp. 228-229 e 247; F. Sossi, *Lampedusa, l'isola che non c'è*, in P. Cuttitta e F. Vassallo Paleologo (a cura di), *Migrazioni, frontiere, diritti*, ESI, Napoli 2006, p. 251; A. Sciurba, *Campi di forza. Percorsi confinati di migranti in Europa*, Ombre Corte, Verona 2009, p. 108; S. Karakayali e E. Rigo, *Mapping the European Space of Circulation*, in N. De Genova e N. Peutz (a cura di), *The Deportation Regime. Sovereignty, Space, and the Freedom of Movement*, Duke University Press, Durham and London 2010, p. 124 e ss.; M. Bommès e G. Scortino, *Irregular Migration as a Structural Phenomenon*, in M. Bommès e G. Scortino (a cura di), *Foggy Social Structures. Irregular Migration, European Labour Markets and the Welfare State*, Amsterdam University Press, Amsterdam 2011, pp. 12-13.

7 Cfr., ad esempio, S. Hall, *Race, Articulation and Societies Structured in Dominance, in Sociological Theories: Race and Colonialism*, Unesco, Paris 1980, pp. 305-345; R. Cohen, *The New Helots: Migrants in the International Division of Labour*, Grower, Aldershot 1987, p. 2; Y. Moulrier Boutang, *Dalla schiavitù al lavoro salariato*, trad. it. Manifestolibri, Roma 2002, pp. 69 e ss., 95, 103 e ss., 231; A. Loomba, *Colonialismo/postcolonialismo*, trad. it. Meltemi, Roma 2006, p. 133 e ss.; S. Mezzadra e B. Neilson, *Border as Method, or, The Multiplication of Labor*, Duke University Press, Durham and London 2013, pp. 56 e 84.

8 M. Ambrosini, *Richiesti e respinti. L'immigrazione in Italia: come e perché?*, Il Saggiatore, Milano 2010, p. 78.

verso l'«illegalizzazione»<sup>9</sup> (attuale o potenziale<sup>10</sup>) dei migranti e il conseguente «imbrigliamento» del loro lavoro<sup>11</sup>. Neppure il frequente ricorso da parte del legislatore allo strumento delle “sanatorie” e l'ampia fortuna della quale esse hanno goduto fra i nuovi “padroni” varrebbe a dimostrare il contrario<sup>12</sup>, se è vero che, come è stato opportunamente sottolineato, «il potere del “padrone” si esplica nella possibilità di denunciare il migrante e di causare la sua espulsione nel caso faccia qualcosa che non gli aggrada o, e questa è sempre stata l'altra faccia della schiavitù, nella possibilità di consentire, nella sua “magnanimità”, la nuova forma di *mancipatio* che è rappresentata dalla regolarizzazione»<sup>13</sup>.

9 N. De Genova, *La produzione giuridica dell'illegalità*, cit., p. 202 e Id., *Working the Boundaries*, cit., p. 234.

10 Cfr., ad esempio, P. Cuttitta, *Segnali di confine. Il controllo dell'immigrazione nel mondo-frontiera*, Mimesis, Milano 2007, p. 46; E. Santoro, *Diritti umani, lavoro, soggetti migranti: procedure e forme del “neo-schiavismo”*, in Th. Casadei (a cura di), *Diritti umani e soggetti vulnerabili. Violazioni, trasformazioni, aporie*, Giappichelli, Torino 2013, p. 232.

11 Cfr. Y. Moulrier Boutang, *Dalla schiavitù al lavoro salariato*, cit., nonché A. Dal Lago e E. Quadrelli, *La città e le ombre. Crimini, criminali, cittadini*, Feltrinelli, Milano 2003, pp. 184 e 205; S. Castles, *Why Migration Policies Fail*, in «Ethnic and Racial Studies», n. 27 (2)/2004, p. 223; G. Sivini, *Le migrazioni dal fordismo alla globalizzazione*, in Id. (a cura di), *Le migrazioni tra ordine imperiale e soggettività*, Rubettino, Soveria Mannelli 2005, p. 58; F. Vassallo Paleologo, *Frontiere interne, cittadinanza negata ed esclusione degli immigrati*, in P. Cuttitta - F. Vassallo Paleologo (a cura di), *Migrazioni, frontiere, diritti*, cit., p. 219; M.A. Pirrone, *Nuove migrazioni nuove stratificazioni*, in P. Cuttitta - F. Vassallo Paleologo (a cura di), *Migrazioni, frontiere, diritti*, cit., p. 287; E. Santoro, *Dalla cittadinanza inclusiva alla cittadinanza escludente: il ruolo del carcere nel governo delle migrazioni*, in «Diritto & Questioni Pubbliche», n. 6, 2006, p. 43; A. Mubi Brighenti, *Territori migranti. Spazio e controllo della mobilità globale*, Ombre Corte, Verona 2009, p. 139; A. Sciarba, *Campi di forza*, cit., pp. 57, 111, 118-119; L. Rastello, *La frontiera addosso. Così si deportano i diritti umani* (2010), Laterza, Roma-Bari 2014 (edizione elettronica), posizione 193; B. Casalini, *Giustizia e famiglia in una prospettiva transnazionale*, in «Ragion pratica», n. 37, 2011, pp. 308, 314-315; F. Mometti e M. Ricciardi, *Conflitti migranti*, in F. Mometti e M. Ricciardi (a cura di), *La normale eccezione. Lotte migranti in Italia*, Alegre, Roma 2011, pp. 13-14; D. Melossi, *Pena e processi migratori in Europa e negli Stati Uniti: una «less eligibility» transnazionale?*, in «Ragion pratica», n. 19, 2012, p. 474; D. Sacchetto, *Migrazioni e lavoro nella sociologia italiana*, in S. Mezzadra e M. Ricciardi (a cura di), *Movimenti indisciplinati. Migrazioni, migranti e discipline scientifiche*, Ombre Corte, Verona 2013, p. 66; A. Sbraccia, *Immigrazione e criminalità. Nessi causali e costruzioni sociali*, in S. Mezzadra e M. Ricciardi (a cura di), *Movimenti indisciplinati*, cit., p. 78; M. Zou, *Immigration Law as Labour Market Regulation: Temporary Migration Status and Migrant Work Relations*, in «Mondi migranti», n. 1/2015, pp. 43-49.

12 Cfr. tuttavia M. Ambrosini, *Non passa lo straniero?*, cit., p. 51 e pp. 59-60.

13 E. Santoro, *Diritti umani, lavoro, soggetti migranti*, cit., p. 230. Cfr. anche Amnesty International, *Exploited Labour. Migrant Workers in Italy's Agricultural Sector*, Amnesty International Ltd, London 2012, p. 20 (<https://www.amnesty.org/en/documents/EUR30/020/2012/en/>).

Anche le “sanatorie” sembrano dunque inscrivere coerentemente in quel complesso di pratiche noto come «politica della porta girevole»<sup>14</sup> che consente di «separare gli immigrati laboriosi da quelli pericolosi»<sup>15</sup>, «i “buoni subalterni” dai riottosi»<sup>16</sup>, i «funzionali» dai «disfunzionali»<sup>17</sup>, e ad assicurare che questi ultimi spariscano<sup>18</sup> perché altri, più *docili*, li sostituiscano<sup>19</sup>. Sarebbe però un errore ritenere che il meccanismo della «porta girevole» esaurisca la propria funzione nel controllo e nella selezione, sottovalutandone gli effetti disciplinari. Anche ammesso, infatti, che non sia «più necessario produrre i “buoni” (utili) cittadini»<sup>20</sup> e che basti ormai «selezionarli»<sup>21</sup>, non è affatto scontato che vi siano alcuni, fra coloro che varcano più o meno legalmente la linea del confine, i cui tratti siano quelli, inconfondibili, di chi è *servo* “per natura” o che comunque, per loro stessa natura o in ragione delle condizioni dalle quali provengono, siano di per sé propensi ad assumere di buon grado nella metropoli postcoloniale il ruolo che fu imposto al colonizzato nella colonia<sup>22</sup>.

Certo è vero che «lo *status* di immigrato-straniero è riservato in realtà solo agli immigrati del terzo mondo» e che «gli stranieri e gli espatriati da paesi del primo mondo che vivono in Spagna o in Italia non vengono mai chiamati

14 Cfr. N. De Genova, *La produzione giuridica dell'illegalità*, cit., p. 188 e ss.; Id., *Working the Boundaries*, cit., p. 221 e ss.; S. Palidda, *Mobilità umane. Introduzione alla sociologia delle migrazioni*, Raffaello Cortina, Milano 2008, p. 78 e ss.

15 S. Palidda, *Mobilità umane*, cit., p. 67. Cfr. anche E. Santoro, *Dalla cittadinanza inclusiva alla cittadinanza escludente*, cit., p. 66 e ss.

16 S. Palidda, *Mobilità umane*, cit., p. 72. Ma si veda anche A. Dal Lago, *Non-persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*, Feltrinelli, Milano 2012, p. 95.

17 A. Sbraccia, *Immigrazione e criminalità*, cit., p. 71.

18 Cfr. A. Dal Lago, *Non-persone*, cit., p. 223: «Il diritto si arresta di fronte agli stranieri, nel senso che li esclude dal proprio ambito. Gli stranieri vengono fatti sparire legalmente dall'ambito della legge in nome di una necessità superiore (“la loro pericolosità”, l'allarme sociale)».

19 Cfr. A. Sciuuba, *Campi di forza*, cit., p. 110 ss. Secondo F. Gatti, *Bilal. Viaggiare, lavorare, morire da clandestini*, Bur, Milano 2010 (edizione digitale), posizione 6157-6158: «Chi non accetta la schiavitù in Italia, se non viene ucciso [...], ha due soluzioni. Lasciarsi rinchiodare in una gabbia e farsi rimpatriare». E ivi, alla posizione 6564: «le proteste vengono spente prima che possano dilagare. Le espulsioni dei clandestini funzionano come deterrente».

20 E. Santoro, *La fine della biopolitica e il controllo delle migrazioni: il carcere strumento della dittatura democratica della classe soddisfatta*, in P. Cuttrita - F. Vassallo Paleologo (a cura di), *Migrazioni, frontiere, diritti*, cit., p. 309 (corsivo aggiunto).

21 *Ibidem*.

22 Cfr. A. Loomba, *Colonialismo/postcolonialismo*, cit., p. 134.

“immigrati”»<sup>23</sup>. Forse ci si potrebbe spingere oltre, fino a sostenere che sono in genere considerati “immigrati” soltanto coloro che, oltre a provenire dal terzo mondo, il “terzo mondo”, per così dire, se lo portano addosso, ben visibile nei segni che la miseria e ogni altro genere di violenza hanno impresso sui loro corpi<sup>24</sup>. Ma nessuno di loro, in realtà, è arrivato fin qui in cerca di nuovi padroni. Ha ragione Spivak: «il ventriloquismo del subalterno che parla è l’armamentario dell’intellettuale della sinistra»<sup>25</sup>. Tuttavia sembra difficile non concordare con quanti hanno voluto cogliere nel gesto del migrare un’«istanza di libertà»<sup>26</sup>, un gesto di «sottrazione»<sup>27</sup>, di «secessione»<sup>28</sup>, «un tentativo di agire liberamente»<sup>29</sup>, l’«aspirazione all’emancipazione non solo economica e sociale, ma anche politica»<sup>30</sup>, la volontà di sottrarsi «al dispotismo, del sistema di piantagione come di quello di fabbrica»<sup>31</sup>. E altrettanto difficile sembra d’altra parte concordare con quanti ritengono che, tutto considerato, la povertà sia

23 K. Calavita, *La dialettica dell’inclusione degli immigrati nell’età dell’incertezza*, cit., p. 41. Anche nelle nostre colonie, del resto, agli stranieri che appartenevano «a stirpi originarie d’Europa le quali abbiano con gli europei somiglianza di civiltà» (r.d. 201/1894, art. 113, come citato da G. Bascherini, «*Ex oblivione malum*». *Appunti per uno studio sul diritto coloniale italiano*, in «Rivista critica del diritto privato», n. 27/2009, p. 273, nota 64) erano attribuiti privilegi analoghi a quelli riservati ai «cittadini metropolitani» (Bascherini, *Ex oblivione malum*», cit., p. 273).

24 Cfr. M. Ambrosini, *Richiesti e respinti. L’immigrazione in Italia: come e perché*, il Saggiatore, Milano 2010, p. 24.

25 G. C. Spivak, *Critica della ragione postcoloniale. Verso una storia del presente in dissolvenza*, trad. it. Meltemi, Roma 2004, p. 267.

26 S. Mezzadra, *Diritto di fuga. Migrazioni, cittadinanza, globalizzazione*, Ombre Corte, Verona 2006, p. 21.

27 Ivi, pp. 18 e 24.

28 Ivi, p. 24.

29 S. Palidda, *Mobilità umane*, cit., p. 21. Cfr. anche F. Oliveri, *Lotte dei migranti ai confini della cittadinanza: una proposta teorico-metodologica*, in M. Omizzolo e P. Sodano (a cura di), *Migranti e territori. Lavoro, diritti, accoglienza*, Ediesse, Roma 2015, p. 135.

30 S. Palidda, *Mobilità umane*, cit., p. 139 (cfr. anche ivi, p. 104).

31 S. Mezzadra, *Diritto di fuga*, cit., p. 18. Cfr. M. Hardt e A. Negri, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Bur, Milano 2013 (edizione elettronica), posizione 3709-3711: «La mobilità e il nomadismo di massa dei lavoratori hanno sempre espresso un rifiuto e la ricerca di una liberazione: la resistenza contro le orribili condizioni dello sfruttamento e la ricerca della libertà e di nuove condizioni di vita».

«sempre stata male accolta»<sup>32</sup>: non è affatto vero che «se potesse, l'Europa, approfittando dell'occasione, si sbarazzerebbe anche dei suoi poveri»<sup>33</sup>. La povertà è in realtà una merce preziosa, un'imprescindibile fattore di «crescita» della quale chi non è povero raramente vorrebbe disfarsi, per quanto spiacevole possa essere a vedersi. La (altrui) marginalità economica e sociale, finché sta al suo posto, in genere è ben accolta. Quel che davvero disturba è l'oscena impudicizia della sua voce, il suo indecente debordare. Forse non ha tutti i torti chi ricorda che le nostre società hanno dato ampia prova della loro accoglienza: non solo, infatti, hanno accolto l'altrui miseria, ma ne hanno anche sistematicamente riprodotto le condizioni all'interno dei loro confini. Come osservava Calavita, «la questione non è semplicemente che disuguaglianze di lunga data tra le nazioni producono soggetti postcoloniali che forniscono lavoro a basso prezzo alle potenze del “primo mondo”. Il fatto è che quelle disuguaglianze – così come quei soggetti postcoloniali – vengono riprodotte dall'interno di un sistema giuridico che preserva il loro status quale contingente e temporaneo»<sup>34</sup>.

In termini più generali, si può forse osservare che, da che mondo e mondo, il subalterno è oggetto della più sincera benevolenza da parte del suo padrone. Mbembe ricorda che nel «credo del potere coloniale» si saldavano due diverse tradizioni, «ciascuna delle quali assegnava un ruolo essenziale a un'immagine del colonizzato che trasformava il nativo nel prototipo dell'*animale*»<sup>35</sup>. Nella tradizione che Mbembe definisce «hegeliana» il nativo appariva come «un fascio di pulsioni ma non di *capacità*», con il quale era possibile stabilire soltanto relazioni «di violenza e dominio»: «il nativo apparteneva alla sfera degli oggetti: lo si poteva distruggere, proprio come si uccide un animale, fare a pezzi, cuocerlo e addirittura, se mai ve ne fosse stato bisogno, mangiarlo»<sup>36</sup>. A questa tradizione, tuttavia, se ne aggiungeva un'altra – che Mbembe chiama “bergsoniana” – fondata «sull'idea che ognuno di noi potesse *simpatizzare* con il colo-

32 T. Ben Jelloun, *Prefazione dell'autore all'edizione italiana di Le pareti della solitudine*, trad. it. Einaudi, Torino 1997, p. XIV, citato da K. Calavita, *La dialettica dell'inclusione degli immigrati nell'età dell'incertezza*, cit., p. 39.

33 T. Ben Jelloun, *Prefazione dell'autore all'edizione italiana di Le pareti della solitudine*, cit., p. XIV.

34 K. Calavita, *La dialettica dell'inclusione degli immigrati nell'età dell'incertezza*, cit., p. 35.

35 A. Mbembe, *Postcolonialismo*, trad. it. Meltemi, Roma 2005, p. 36.

36 *Ibidem*.

nizzato – proprio come con un animale –, ed anzi addirittura “amarlo”»<sup>37</sup>.

Il colonizzatore dovette tuttavia probabilmente apprendere suo malgrado che *l'animale* al quale riservava le sue cure benevole e dal quale si attendeva di essere ricambiato «con lo stesso affetto mostratogli»<sup>38</sup> in realtà non vedeva l'ora di “far la pelle” al suo padrone non appena se ne fosse presentata l'occasione: quando vi riuscì fu chiaro (all'uno e all'altro) che quell'animale era senz'altro *umano*. Del resto, che fare di un essere umano un animale riducendolo in schiavitù sia assai rischioso è cosa nota da tempo: «L'antico proverbio che dice: “tanti nemici quanti schiavi” – ricordava Bodin nei suoi *Sei libri* – ben dimostra che razza di affezione, lealtà e fedeltà possa attendersi dagli schiavi»<sup>39</sup>. Da qui l'esigenza di *addomesticarli*, in modo da poter *essere con loro*, pur sapendo che in nessun caso sarà possibile, come chiarisce Mbembe citando Heidegger, esistere assieme a loro, «dato che un cane non esiste, ma si limita a vivere»<sup>40</sup>:

grazie al rapporto di addomesticamento, il padrone o padrona guidava la bestia in un'esperienza tale che alla fine della giornata l'animale, pur continuando ad essere esattamente ciò che era – ossia qualcosa di diverso da un essere umano – faceva davvero il proprio ingresso nel *mondo per il suo (sua) padrone (padrona)*<sup>41</sup>.

Per quanto grandi siano gli sforzi profusi dal padrone per addomesticare il pro-

37 Ivi, p. 37.

38 *Ibidem*.

39 J. Bodin, *I sei libri dello stato*, trad. it. Utet, Torino 1964, I, V, p. 262. «Tra mille possibili esempi antichi ne addurrò uno solo – prosegue Bodin –, dei tempi di Giovio Pontano; egli racconta che uno schiavo, vedendo assentarsi il suo padrone, subito sbarrò la porta, legò la moglie del padrone, prese i suoi tre bambini e, salito sul tetto della casa, non appena scorse il padrone che tornava gli scagliò ai piedi sul lastricato prima l'uno, poi un altro dei figlioletti. Il padrone preso dall'angoscia, nel terrore che volesse gettare anche il terzo, cominciò a supplicarlo, promettendogli impunità e libertà se lo avesse risparmiato; al che lo schiavo rispose che lo avrebbe gettato giù a meno che il padre non si fosse tagliato il naso; e anche dopo che questi, pur di salvare il figlio, ebbe compiuto quel gesto, lo schiavo gettò giù il bambino e si precipitò dietro di lui».

40 A. Mbembe, *Postcolonialismo*, cit., p. 37. La citazione è tratta assai probabilmente dai *Concetti fondamentali della metafisica*. Nella traduzione italiana, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo, finitezza, solitudine (1929-1930)*, Il Melangolo, Genova 1992, p. 271: «questo con-essere non è un esistere con, dal momento che un cane *non esiste*, bensì semplicemente vive».

41 A. Mbembe, *Postcolonialismo*, cit., p. 37. «Una delle contraddizioni maggiori del colonialismo – osserva A. Loomba, *Colonialismo/postcolonialismo*, cit., p. 173 – è che esso ha bisogno di “civilizzare l'altro”, ma anche di fissarlo in un'alterità perpetua».

prio servo coloniale, essi non potranno in alcun caso condurlo a stabilire con lui alcuna relazione di reale *coesistenza*, né in effetti è questo lo scopo cui tendono: «Questo essere-assieme con gli animali – prosegue Mbembe citando Heidegger – è tale che lasciamo gli animali aggirarsi nel nostro mondo»<sup>42</sup>.

Ora, le ascendenze coloniali del «vocabolario “identitario” (e necessariamente nazional-identitario)»<sup>43</sup> del quale si avvale il discorso dell'integrazione sono piuttosto evidenti, ed è altrettanto evidente che «gli antecedenti di questo vocabolario continuano a pesare sul suo significato attuale e a determinare *oggettivamente* [...] il senso che oggi gli è dato»<sup>44</sup>. Lo dimostra chiaramente la *traduzione* che ne offre colui al quale il discorso dell'integrazione si rivolge (o forse, piuttosto, che ne costituisce l'argomento) quando di esso esprime il proprio radicale rifiuto: «Entre nous, les Français aiment ce mot, “intégation”, car il leur donne l'impression qu'ils peuvent nous *domestiquer*»<sup>45</sup>.

Ma se davvero il discorso dell'integrazione si iscrive nel contesto di un articolato apparato disciplinare il cui fine è quello di riprodurre e addomesticare il subalterno dislocato; se davvero – come recentemente si è osservato –

vi è integrazione quando il nuovo gruppo sociale (gli immigrati) ha incorporato nel proprio senso comune gli schemi dei gruppi dominanti a tal punto da farli diventare senso pratico, quando acquisisce e dà per scontato il proprio posto nella nuova società [...], quando utilizza per pensare se stesso le classificazioni e le categorie che nella società di arrivo definiscono gli stessi immigrati<sup>46</sup>,

42 A. Mbembe, *Postcolonialismo*, cit., p. 37. In Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 271: «Questo con-essere con gli animali è tale che lasciamo che gli animali si muovano nel nostro mondo».

43 A. Sayad, *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, trad. it. Raffaello Cortina, Milano 2002, p. 290.

44 *Ibidem*.

45 A. Djouder, *Désintégration*, Stock, Paris 2006 (edizione elettronica), posizioni 875-876 e 882-884 (corsivo aggiunto). Il passo è citato da L. Queirolo Palmas, *I figli dell'immigrazione e la povertà inopportuna*, in S. Mezzadra (a cura di), *Movimenti indisciplinati*, cit., p. 199, dalla traduzione italiana – *Disintegrati. Storia corale di una generazione di immigrati*, il Saggiatore, Milano 2007, p. 91 – che non mi è stato tuttavia possibile consultare.

46 D. Perrotta, *Violenza simbolica e migranti in Italia. Esperienze di ricerca con operai rumeni e braccianti burkinabé*, in «Rassegna italiana di sociologia», n. 55 (1)/2014, p. 154.

allora, in effetti, parlare di «integrazione subalterna»<sup>47</sup> rischia di rivelarsi in ultima istanza pleonastico. Se “integrarsi” significa assumere la *propria alterità* facendo *propria l'altrui* opinione al riguardo, scoprire il (l'alterità del) proprio «sangue» e il (l'alterità del) proprio «colore» divenendo altri «nei gusti, nelle opinioni, nella morale e nell'intelletto»<sup>48</sup> fino a fare proprio il loro disprezzo per quel “sangue” e quel “colore”<sup>49</sup>; se l'effetto di verità cui tende il discorso dell'integrazione consiste paradossalmente nella produzione della più intima *ab-iezione* – «la lettura dell'abiezione come una pratica in cui è sempre in gioco un atto di forza evidenzia il fatto che “essere abietti” è sempre una questione di “divenire abietti»<sup>50</sup> – allora l'integrazione è sempre, per sua stessa natura, subalterna, poiché assume e codifica la subalternità, la riproduce normativamente e la *istituzionalizza*<sup>51</sup>.

Quel che maggiormente interessa, d'altra parte, non è tanto sottolineare gli effetti di «inclusione differenziale»<sup>52</sup> che il discorso dell'integrazione concorre a produrre, bensì rendere evidente il carattere interattivo e conflittuale delle pratiche nelle quali si articola. La «pressione»<sup>53</sup> che è necessario esercitare sul

47 M. Ambrosini, *Sociologia delle migrazioni*, Il Mulino, Bologna 2005, p. 95; Id., *Non passa lo straniero?*, cit., p. 43.

48 T. Macauley, *Minute on Indian Education*, in *Selected Writings*, University of Chicago Press, 1972, citato, fra le altre, da A. Loomba, *Colonialismo/postcolonialismo*, cit., p. 95 e p. 173.

49 F. Fanon, *Pelle nera, maschere bianche*, trad. it. ETS, Pisa 2015, p. 113: «Mi siedo accanto al fuoco e scopro la mia livrea. Non l'avevo vista. È effettivamente brutta. Mi fermo, chi mi dirà che cos'è la bellezza?».

50 P. Nyers, *Cosmopolitismo abietto. Politiche della protezione e movimento anti-deportazione canadese*, in S. Mezzadra (a cura di), *I confini della libertà*, cit., p. 232, in riferimento, fra le altre, a J. Butler, *Corpi che contano. I limiti discorsivi del “sesso”*, trad. it. Feltrinelli, Milano 1996, p. 3: «La matrice esclusiva attraverso la quale si formano i soggetti richiede [...] la produzione simultanea di un ambito di esseri abietti», ossia, prosegue Butler, di esseri «che non sono ancora “soggetti” e che costituiscono il confine esterno all'ambito del soggetto. Con il termine abietto si intende qui designare precisamente quelle zone “invivibili” e “inabitabili” della vita sociale che sono, tuttavia, densamente popolate da coloro che non godono dello status di soggetto, ma il cui vivere nell'“invivibile” è necessario per poter circoscrivere l'ambito del soggetto. Questa zona di inabitabilità costituisce il confine esterno del soggetto».

51 Cfr. T. Parsons, *Il sistema sociale*, trad. it. Edizioni di Comunità, Milano 1965, pp. 45-46 e p. 58 e ss.

52 S. Mezzadra, *Il nuovo regime migratorio europeo e le metamorfosi contemporanee del razzismo*, in Id., *La condizione postcoloniale. Storia e politica nel presente globale*, Ombre Corte, Verona 2008, p. 102. Cfr. anche S. Mezzadra e B. Neilson, *Border as Method*, cit., pp. 7-8 e 159 e ss.

53 Cfr. T. Parsons, *Il sistema sociale*, cit., p. 35.

migrante è certo proporzionale al grado di subalternità che gli si vuole imporre – e in questo senso in realtà non è affatto problematica la stretta correlazione registrata da Calavita fra politiche migratorie proibizionistiche e insistenza sulla necessità dell'integrazione –, ma anche al grado di *insubordinazione* del migrante stesso. Perciò

in questa Europa [...] che noi pensiamo in quanto «confini» o «frontiere», a partire dalla constatazione che il funzionamento e la posizione delle frontiere hanno cessato di riguardare i «margini» [...] per determinarne il regime stesso, [...] c'è sia *segregazione istituzionalizzata* (che radica l'esteriorità, il rifiuto dell'alterità, all'interno dell'interiorità), che *guerra sociale*, sanguinosa e non sanguinosa<sup>54</sup>.

Una parte significativa, forse preponderante, del carico di «pressione» necessario ad asservire il migrante è sostenuta dalla violenza arbitraria e diretta che è esercitata su di lui dal «diritto speciale»<sup>55</sup> che gli è riservato<sup>56</sup>; per il resto si confida negli effetti di disciplinamento e normalizzazione indirettamente prodotti dalle pratiche di *assoggettamento* nelle quali tale *diritto* trova attuazione e che definiscono i confini *personali* della sua vigenza: l'integrazione del migrante – e in particolare quella dell'«irregolare», che è cifra giuridica di ogni disciplina migratoria che, come la nostra, renda ogni migrante potenzialmente «irregolare»<sup>57</sup> – inizia ancora prima che parta, con la riproduzione sistematica delle infra-subalternità (di genere, classe, ceto, casta) che gli suggeriscono la fuga, si struttura nelle violenze fisiche e simboliche che ne accompagnano il viaggio, nelle pratiche brutali dell'«accoglienza» e della sua rappresentazione, si perfeziona nelle piantagioni, nei cantieri, nelle fabbriche, nelle nostre case, nei commissariati, e infine si consolida attraverso le «regolarizzazioni», le «sanato-

54 E. Balibar, *L'Europa, l'America, la guerra*, trad. it. Manifestolibri, Roma 2003, p. 143.

55 A. Caputo, *Irregolari, criminali, nemici: note sul «diritto speciale» dei migranti*, in «Studi sulla questione criminale», n. 1/2007, pp. 45-63.

56 Cfr. A. Loomba, *Colonialismo/postcolonialismo*, cit., p. 183: «Il potere continuo di Prospero non risiede nella sua capacità di ingannare Calibano o Ariel, ma nella minaccia di violenza».

57 Cfr., *supra*, nota 10.

rie”, la “detenzione amministrativa”<sup>58</sup> e le “espulsioni”<sup>59</sup>. Quando l’integrazione è *abietta*, nelle sue pratiche la violenza fisica diretta inevitabilmente si salda con quella epistemica e la sostiene, fino a risultare l’una indistinguibile dall’altra, *perché* la resistenza che è destinata ad incontrare saprà essere non meno violenta: neppure «l’inerme, l’*outlaw*, si lascia derubare della propria dignità umana nemmeno quando lo si tratta come un capo di bestiame o uno scarafaggio»<sup>60</sup>.

Nelle ultime pagine de *La divisione del lavoro sociale*, dedicate alla «divisione coercitiva del lavoro», Durkheim osserva che

se l’istituzione delle classi o delle caste dà origine talvolta a dolorosi dissensi invece di produrre la solidarietà, ciò accade perché la distribuzione delle funzioni sociali sulla quale riposa non corrisponde, o meglio non corrisponde più, alla distribuzione dei talenti naturali<sup>61</sup>.

In questi casi, prosegue Durkheim, coloro che appartengono agli strati inferiori della società sono vincolati alle loro funzioni «soltanto dalla costrizione, più o meno violenta e più o meno diretta [...]»; e pertanto non è più possibile che una solidarietà imperfetta e perturbata»<sup>62</sup>. Quando le funzioni, e i relativi compensi, sono ripartite in base ai *talenti naturali* (ossia secondo l’ordine naturale delle cose<sup>63</sup>) ciascuno se ne starà buono al proprio posto, soddisfatto di quel che ha:

58 Cfr. E. Quadrelli, *Evasioni e rivolte. Migranti, Cpt, resistenze*, Agenzia X, Milano 2007, pp. 93-94; A. Sciarba, *Campi di forza*, cit., p. 121 e ss.; A. Colombo, *Fuori controllo? Miti e realtà dell’immigrazione in Italia*, Il Mulino, Bologna 2012, p. 129; F. Quassoli - A. Carbonaro, «*Cattivi con i clandestini*»: controllo ed esclusione dei migranti nell’Italia contemporanea, in «Rassegna italiana di sociologia», n. 54 (3)/2013, pp. 401-421; G. Campesi, *Lo statuto della detenzione amministrativa degli stranieri. Una prospettiva teorico-giuridica*, in «Ragion pratica», n. 43/2014, pp. 471-487.

59 Del resto, come ha osservato N. De Genova, *La produzione giuridica dell’illegalità*, cit., p. 182: «la deportabilità [...] è decisiva nella produzione legale dell’“illegalità” [...] solo nella misura in cui alcuni vengono deportati affinché i più possano alla fine rimanere (non essere deportati) come lavoratori il cui particolare status migrante è stato reso “illegale”».

60 C. Schmitt, *Glossario*, trad. it. Giuffrè, Milano 2001, p. 47.

61 E. Durkheim, *La divisione del lavoro sociale*, trad. it. Edizioni di Comunità, Milano 1999, p. 366.

62 *Ibidem*.

63 Ivi, p. 367.

Qualcuno dirà che gli uomini non sono mai contenti, e che per alcuni di essi i desideri oltrepassano sempre le facoltà: questo è vero, ma si tratta di casi eccezionali e per così dire morbosi. Normalmente, l'uomo trova la felicità nella realizzazione della propria natura; i suoi bisogni sono in rapporto con i suoi mezzi – così come nell'organismo ogni organo reclama soltanto la quantità di cibo che è proporzionale alla sua dignità<sup>64</sup>.

Nel volgere di qualche anno, d'altra parte, Durkheim deve essersi convinto che l'eccezione era in realtà la norma:

osservate ciò che succede in tutti i paesi d'Europa. Ovunque ci si preoccupa di ciò che viene definita la questione sociale e si cerca di dare ad essa soluzioni parziali. E tuttavia, quasi tutte le soluzioni adottate a questo scopo sono destinate esclusivamente a migliorare le sorti delle classi lavoratrici [...]. Sembra si creda che la cosa più urgente e più utile sia alleggerire la miseria degli operai, compensare con liberalità e favori legali ciò che di triste vi è nella loro condizione<sup>65</sup>.

Ma non era in questo modo che secondo Durkheim la “questione sociale” avrebbe potuto essere risolta. Diminuire la giornata lavorativa o aumentare per legge i salari non sarebbe bastato «a calmare gli appetiti destati [...]. Pensare di placarli soddisfacendoli, significa riempire la botte delle figlie di Danao»<sup>66</sup>. La verità, ormai Durkheim sembra essersene convinto, è che

ciò che è necessario perché l'ordine sociale regni è che la maggior parte degli uomini si accontenti della propria sorte; ma ciò che è necessario perché se ne accontentino non è che posseggano più o meno, ma che siano convinti di non aver diritto di avere di più<sup>67</sup>.

Ora, che alcuni milioni di migranti possano essere privati della loro umanità

64 *Ibidem*.

65 E. Durkheim, *Il socialismo. Definizioni – Origini – La dottrina saint-simoniana*, trad. it. Franco Angeli, Milano 1982, pp. 228-229.

66 *Ivi*, p. 229.

67 *Ivi*, p. 366.

senza che siano convinti di non essere “umani”; che i diritti di una simile moltitudine di donne e di uomini possano essere negati senza che essi convengano di non aver «diritto ad avere diritti»; che tante donne e tanti uomini, pur non essendo la «maggior parte», possano essere ridotti a cose e costretti a lavorare come schiavi senza che siano persuasi di non essere altro che cose, in realtà non sembra possa ritenersi affatto scontato, o quantomeno, non sembra affatto scontato che lo si possa fare senza che ne risenta «l'ordine sociale». A quanto pare non è poi così raro che i subalterni ignorino «la vera natura delle cose»<sup>68</sup>, e per questo forse è così importante spiegare loro con le buone o (più spesso) con le cattive, quale ruolo *naturalmente* gli si addice. Se dell'integrazione si avverte così forte il bisogno è anche perché, nonostante tutto, fra i migranti sono troppi ancora coloro che si ostinano a credere di essere *umani*, e ad agire di conseguenza: «Cercavo di spiegare l'altro giorno, a dei compaesani, che dobbiamo esigere un po' di esistenza in più»<sup>69</sup>.

68 E. Durkheim, *La divisione del lavoro sociale*, cit., p. 367.

69 T. Ben Jelloun, *Le pareti della solitudine*, cit., p. 27.



PARAGGI



# L'inquieta prossimit . Lo straniero e il migrante secondo Simmel

ANTONIO DE SIMONE

Nessun uomo   un'isola, intera

in se stessa

John Donne

L'uomo   l'essere confinario che non ha confini

Georg Simmel

Come ho mostrato altrove<sup>1</sup>, agli inizi del xx secolo, Georg Simmel, il pi  acuto *filosofo e sociologo della modernit *, analizzando con un nuovo metodo "saggistico" e "analogico", in modo ancor oggi impareggiabile, il principio strutturale logico-filosofico e le modalit  sociologiche delle *azioni reciproche* che sortiscono dalle forme pure dell'interazione e dell'associazione sociale, ci ha offerto una complessa, problematica e minuziosa ricostruzione di alcune figure dell'universo sociale (tra cui lo straniero e il migrante) la cui straordinaria "attualit " risiede nell'originalit  del punto di osservazione teoretico ed ermeneutico prescelto nei confronti di queste figure, che permane ancora nella riflessione contemporanea come un importante punto di riferimento interpretativo riguardo alle attuali dinamiche della socialit  e agli odierni processi di inclusione/esclusione sociale. Qui di seguito, in modo necessariamente cursorio, intendo attraversare quella dello *straniero* perch  essa riveste una cogente rilevanza significativa e funzionale *anche* per decifrare l'autocomprensione della contemporaneit .

Ogni interazione sociale, come spiega Simmel nella sua *Soziologie* del 1908<sup>2</sup>,   definita in rapporto alla sua posizione in una scala di *vicinanza e lontananza*. Nell'umano evento si d  la possibilit  che «gli uomini *si muovano da luogo a luogo*»<sup>3</sup>. La mobilit    uno degli elementi caratterizzanti i processi di compressione spazio-temporale nell'esperienza della modernit . Modernit  e mobilit  sono intrinsecamente connesse. Tuttavia, la modernit  estremizza questo

1 Cfr. A. De Simone, *L'Io reciproco. Lo sguardo di Simmel*, Mimesis, Milano 2016.

2 Cfr. G. Simmel, *Sociologia*, a cura di A. Cavalli, trad. it. Comunit , Milano 1989 (d'ora in poi S).

3 S, p. 566.

duplice e contraddittorio movimento di avvicinamento e di allontanamento di cui si alimenta il rapporto con l'altro e acutizza un senso diffuso di estraneità – che contribuisce a sviluppare e a determinare, secondo una particolare configurazione, la struttura ambivalente della relazione sociale – producendo così «una tensione che può essere canalizzata, ma non dissolta, tra forze che avvicinano e unificano e forze che allontanano e dividono»<sup>4</sup>: la peculiarità di questa tensione risiede nel fatto che «dal cuore degli stessi fattori che legano gli uomini gli uni agli altri (l'amore, le affinità di sangue, cultura, interessi, la vicinanza spaziale ecc.) scaturiscono gli elementi che massimamente li oppongono, alla stessa stregua in cui odi, conflitti, lotte, anche acuti, stringono relazioni e stabilizzano orizzonti comuni»<sup>5</sup>. In rapporto a tale dinamica generale, in cui gli opposti finiscono inevitabilmente per richiamarsi reciprocamente, l'estraneità, anzi l'esser-estraneo (*Fremdsein*)<sup>6</sup>, fissa una figura determinata e particolare, nella quale l'ambiguità strutturale delle relazioni «assume una forma caratteristica e, insieme, emblematica dei rapporti sociali propri della modernità»<sup>7</sup>. Ora, com'è noto, sono proprio le riflessioni di Simmel dedicate alla «forma sociologica dello “straniero”» (*die soziologische Form des “Fremden”*) – nel famoso *Excursus sullo straniero* contenuto nella *Sociologia*<sup>8</sup> – a fornire a questa particolare problematica un originale chiarimento culturale. In questo breve ma notissimo *excursus*, Simmel si sforza di definire il posto singolare occupato dallo straniero nello spazio fisico, nel campo sociale e in quello simbolico, cercando di focalizzare in primo luogo la contraddittorietà dei rapporti che legano lo straniero alla società che lo ospita. In Simmel l'interesse sociologico per la figura dello straniero come *forma sociale*, «al di là del suo mutevole configurarsi in diversi contesti culturali e della sua utilizzazione come strumento di ricerca delle cause, modalità,

4 B. Giacomini, *Relazione e alterità. Tra Simmel e Lévinas*, Il Poligrafo, Padova 1999, p. 87.

5 *Ibidem*.

6 Cfr. B. Accarino, *La democrazia insicura. Etica e politica in Georg Simmel*, Liguori, Napoli 1982, pp. 169-170.

7 Cfr. B. Giacomini, *Relazione e alterità*, cit., p. 87.

8 Cfr. S, pp. 580-584. *Sulla figura sociologica dello straniero*, cfr. tra gli altri: L. Perrone, *Da straniero a clandestino. Lo straniero nel pensiero sociologico occidentale*, Liguori, Napoli 2005; V. Cotesta, *Sociologia dello straniero*, Carocci, Roma 2012; M. Picchio, *I vicini lontani. Sociologia dello straniero attraverso Simmel, Bauman e Beck*, in M.C. Federici, M. Picchio (a cura di), *Pensare Georg Simmel: eredità e prospettive*, Morlacchi, Perugia 2012, pp. 341-459.

condizioni dell'emarginazione e dell'integrazione culturale nelle diverse circostanze storico-sociali»<sup>9</sup>, riguarda principalmente le caratteristiche permanenti e fondamentali dell'*interazione sociale*. Simmel definisce la «forma sociologica dello “straniero”» come una particolare «costellazione»<sup>10</sup> a cui perviene «l'unità di vicinanza e di distanza, che ogni rapporto tra uomini comporta»<sup>11</sup>. La rilevanza di senso di questa costellazione, cioè delle due forme differenti di lontananza, la si può formulare nei termini seguenti: «la distanza (*Distanz*) nel rapporto significa che il soggetto vicino è lontano, mentre l'essere straniero (*das Fremdsein*) significa che il soggetto lontano è vicino»<sup>12</sup>. Simmel non manca subito di precisare che «qui non s'intende lo straniero [...] come il viandante che oggi viene e domani va, bensì come colui che oggi viene e domani rimane – per così dire il viandante potenziale che, pur non avendo continuato a spostarsi, non ha superato del tutto l'assenza di legami dell'andare e del venire. Egli è fissato in un determinato ambito spaziale, o in un ambito la cui determinatezza di limiti è analoga a quella spaziale; ma la sua posizione in questo ambito è determinata essenzialmente dal fatto che egli non vi appartiene fin dall'inizio, che egli immette in esso qualità che non ne derivano e non possono derivarne»<sup>13</sup>: lo straniero, simmelianamente, «è il medesimo individuo che potremmo essere noi in circostanze mutate»<sup>14</sup>.

Gli elementi della forma sociale dello straniero, secondo Simmel, sono costituiti dalla contemporanea presenza di due opposte “polarità”: «dal punto di vista spaziale, la mobilità e la stabilità; dal punto di vista dei rapporti umani, dei sentimenti che sorreggono l'interazione, la distanza e la prossimità; dal punto di

9 S. Tabboni (a cura di), *Vicinanza e lontananza. Modelli e figure dello straniero come categoria sociologica*, Franco Angeli, Milano 1993, p. 25.

10 *S.*, p. 580.

11 *Ibidem*.

12 *Ibidem*. Sulla *relazione spaziale* di estraneità che lo straniero intrattiene e condivide «*di fronte e di fuori*, oltre e sulla linea ideale dell'identità spaziale della comunità del nostro “noi”», cfr. V. Cotesta, *Lo straniero. Pluralismo culturale e immagini dell'Altro nella società globale*, Laterza, Roma-Bari 2002, p. 17 e ss.

13 *S.*, p. 580.

14 R. Bodei, *Tempi e mondi possibili: arte, avventura e straniero in Georg Simmel*, in «aut-aut», n. 257/1993, p. 71.

vista del tipo di conoscenza, la generalità e la specificità»<sup>15</sup>. Lo straniero incarna quella peculiare categoria dell'essere sociale secondo la quale «il modo in cui un individuo si associa ad altri è determinato o codeterminato dal modo in cui da essi si dissocia»<sup>16</sup>. Esso non è semplicemente qualcuno che “sta fuori del gruppo”: egli appartiene al gruppo in base ad uno statuto (sociologico) che in gran parte lo esclude, i modi della sua esclusione definiscono anche i modi della sua inclusione. Il nucleo e l'essenza stessa di questa figura sociale consiste nel fatto che essa trova nella sua parziale esclusione dalla società il significato peculiare della sua stessa appartenenza ad essa. Come scrive Simmel:

L'essere straniero è naturalmente una relazione del tutto positiva, una particolare forma di azione reciproca: gli abitanti di Sirio non sono per noi propriamente stranieri – almeno nel senso sociologico del termine che viene qui preso in considerazione – ma non esistono affatto per noi, stanno al di là di ciò che è lontano e di ciò che è vicino. Lo straniero è un elemento del gruppo stesso, non diversamente dai poveri e dai molteplici ‘nemici interni’ – un elemento la cui posizione immanente e di membro implica contemporaneamente un di fuori (*Ausserhalb*) e un di fronte (*Gegenüber*)<sup>17</sup>.

Lo straniero rappresenta proprio «il *confine* incarnato del gruppo sociale, colui che *incornicia* idealmente la società grazie al suo esservi incluso ed escluso contemporaneamente»<sup>18</sup>. La forma sociale dello straniero corrisponde ad un modello di interazione sociale, una particolare forma di *azione reciproca* che, nella sua estrema sintesi e astrazione intellettuale, si presta a rappresentare una variegata gamma di relazioni umane di reciprocità, di modalità sociologiche, politiche, economiche e storiche che Simmel delinea facendo particolare attenzione al problema che maggiormente lo interessa, e cioè la «tipizzazione o categorizzazione come attività o pratiche intrinseche nell'esistenza di ogni-

15 S. Tabboni, *Vicinanza e lontananza*, cit., p. 37.

16 B. Giacomini, *Relazione e alterità*, cit., p. 88.

17 S, p. 580.

18 L. Burgazzoli, *Lo straniero nel pensiero di Simmel*, in A. Dal Lago (a cura di), *Lo straniero e il nemico. Materiali per l'etnografia contemporanea*, Costa&Nolan, Genova-Milano 1988, p. 70.

gruppo sociale»<sup>19</sup>. Ripercorrendo questa tipizzazione simmeliana, troviamo che lo straniero giunge ad occupare storicamente una posizione relativamente stabile nell'organizzazione sociale soprattutto nel ruolo e nella funzione di commerciante. Di fatto, per Simmel, lo straniero è stato commerciante soprattutto quando le società hanno avvertito il bisogno - senza rinunciare alle loro abitudini stanziali - di consumare beni prodotti al di fuori della sfera afferente alla loro propria attività produttiva ed economica. In questo modo, tradizionalmente, «il processo che vede un gruppo stabilizzarsi su un territorio, abbandonando ogni mobilità geografica e assumendo una struttura sociale relativamente definitiva, vede anche lo straniero assumersi l'incarico dei rapporti con l'esterno, del commercio e dei viaggi»<sup>20</sup>. Di conseguenza, lo straniero «è abbastanza mobile per non fare completamente parte della comunità e abbastanza stabile perché quest'ultima si ponga il problema di definirne la posizione»<sup>21</sup>. Ogni correlazione diretta e biunivoca tra vicinanza esteriore e vicinanza interiore viene così messa in questione: «la presenza e la sistematicità di contatti si accompagnano, nel caso dello straniero, ad una altrettanto sistematica assenza di legami»<sup>22</sup>. Si definisce così anche la peculiarità distintiva di questa forma di estraneità più generale rispetto a quella prodotta da differenze o incomprensioni: in essa infatti sussiste «sì un'eguaglianza, un'armonia, una vicinanza, ma con il sentimento che questa non costituisce un possesso esclusivo di questo rapporto, bensì un elemento più generale che vale potenzialmente tra noi e un numero indeterminato di altri soggetti, e che non fa quindi acquistare a quell'unico rapporto che si è realizzato alcuna necessità interna ed esclusiva»<sup>23</sup>. Inoltre, tale forma sociologica è ulteriormente caratterizzata dall'«oggettività» (*Objektivität*): lo straniero, non essendo radicato nelle singole parti costitutive o nelle tendenze unilaterali del gruppo, «si contrappone a tutte queste con l'atteggiamento particolare dell'"oggettivo", che non significa una semplice distanza e non-partecipazione, bensì una formazione particolare costituita di lontananza e vicinanza,

19 A. Dal Lago, *Il conflitto della modernità. Il pensiero di Georg Simmel*, il Mulino, Bologna 1994, pp. 206-207.

20 S. Tabboni, *Vicinanza e lontananza*, cit., p. 39.

21 *Ibidem*.

22 B. Giacomini, *Relazione e alterità*, cit., p. 89.

23 *S.*, p. 583.

d'indifferenza e impegno»<sup>24</sup>. Per «oggettività» dello straniero si deve dunque simmelianamente intendere quell'atteggiamento di coloro che appartengono al gruppo, ma non hanno in esso le loro radici: «ciò non significa né indifferenza, né mancanza di coinvolgimento nei confronti delle vicende e dei destini altrui, ma una forma del tutto speciale di partecipazione, nella quale all'interesse e all'impegno verso l'altro si congiunge una particolare indipendenza dai condizionamenti più propriamente soggettivi della sensibilità e del sentimento»<sup>25</sup>. Per Simmel lo straniero «è colui che costringe la società a ridefinirsi incessantemente: egli pone continuamente al gruppo sociale il problema della propria collocazione, della propria parziale o totale assimilazione e integrazione, mette in gioco continuamente le categorie dell'inclusione e dell'esclusione»<sup>26</sup>. Nell'accezione di senso sociologicamente inteso, il termine "straniero" non fa riferimento esclusivo allo straniero in quanto membro effettivo della società, ma rinvia anche allo straniero «come categoria cognitiva operante in modo più o meno consapevole all'interno di ogni singolo attore sociale e della società nel suo insieme. La società abbisogna dello straniero, pena la perdita della propria identità, la perdita della nozione di inclusione-esclusione che ne costituisce l'intima essenza, la perdita dei propri *confini*»<sup>27</sup>. Tuttavia, «se il ruolo dello straniero assume contorni chiari ed espliciti nell'ambito della considerazione scientifica della società, al livello della vita sociale effettiva l'essere limite dello straniero, il suo incarnare fisicamente il *confine* della società, comporta il tipico sentimento di inimicizia nei suoi riguardi»<sup>28</sup>. Detto altrimenti:

il fatto che la vita pratica si svolga all'interno di una fitta rete di rapporti teleologici in cui gli elementi conoscitivi rimangono per lo più inconsapevoli e hanno il solo valore di mezzo tra gli altri, fa sì che la condizione dello straniero come nemico sia destinata, da un punto di vista logico, a perpetuarsi: lo straniero è nemico e nemico *deve* rimanere. L'ostilità che egli patisce sotto forma di esclusione è strettamente

24 Ivi, p. 581.

25 B. Giacomini, *Relazione e alterità*, cit., p. 90.

26 L. Burgazzoli, *Lo straniero nel pensiero di Simmel*, cit., p. 70.

27 Ivi, p. 71.

28 *Ibidem*.

dependente dal suo essere incluso nella società<sup>29</sup>.

La descrizione della figura sociale dello *straniero* dimostra come Simmel sia particolarmente interessato a comprendere sociologicamente tra l'altro anche quella del *migrante*, cioè la specificità delle forme di relazione legate alla mobilità e alle dinamiche connesse agli effetti che si producono «in un gruppo che migra e le conseguenze che coloro che emigrano producono nei sedentari»<sup>30</sup>. Nello specifico caso del “nomadismo”, il migrare «appartiene alla sostanza della vita e si rivela nella circolarità del ritorno nei medesimi luoghi, mentre nel caso delle migrazioni dei popoli il migrare viene sentito come lo stato intermedio tra due forme di vita eterogenei», in entrambi i casi si ha lo stesso effetto sociale, ovvero «l'abbassamento della differenziazione interna del gruppo»<sup>31</sup>. Accanto all'azione unificatrice del migrare sul gruppo fisso, ce n'è un'altra la quale serve proprio alle forze antagonistiche del gruppo: questa, sostiene Simmel, «si ha quando una parte di un gruppo è in linea di principio sedentaria, mentre un'altra è contraddistinta dalla sua mobilità»<sup>32</sup>. Allora, questa *differenza del comportamento spaziale formale* diventa «sostegno, strumento, elemento potenziale di un'ostilità già esistente, latente o aperta»<sup>33</sup>. Nel descrivere le tensioni e le differenze tra nature sedentarie e vaganti che vedono l'una nell'altra «il proprio nemico naturale e inconciliabile»<sup>34</sup>, Simmel, come è noto, fa esplicito riferimento ai tipi sociali rappresentati dal vagabondo e dall'avventuriero, «il cui continuo girovagare proietta nello spazio l'inquietudine, il carattere “rubato” del loro interiore ritmo di vita»<sup>35</sup>.

29 *Ibidem*. Specificando il ruolo dello straniero per la conservazione del gruppo rispetto al quale egli è straniero in stretta connessione con la teoria del conflitto che, com'è noto, è sviluppata da Simmel non come strategia distruttiva ma positiva (cfr. A. De Simone, *L'arte del conflitto. Politica e potere da Machiavelli a Canetti. Una storia filosofica*, Mimesis, Milano 2014, pp. 259-302), la correlazione analitica che lega lo straniero in modo analogo allo statuto simbolico del nemico fa emergere altresì i “limiti” intrinseci della concezione simmeliana (cfr. V. Costeta, *Lo straniero*, cit., pp. 21-22).

30 G. Mandich, *Spazio tempo. Prospettive sociologiche*, Franco Angeli, Milano 1996, p. 50.

31 *Ibidem*.

32 *S*, p. 576.

33 *Ibidem*.

34 *Ibidem*.

35 *Ibidem*.

Nell'essere contemporaneamente "dentro e fuori" si traduce la significatività della figura sociale dello straniero che si trova «all'incrocio fra il sociale e il culturale perché riguarda l'assetto dello spazio sociale, le vicinanze e le lontananze che devono essere rispettate»<sup>36</sup>. Nella figura dello straniero, che nel contempo è distante dagli altri membri del gruppo ma anche vicina, in quanto abita fra di loro, si rende in modo peculiare la visibilità di quell'elemento di negazione ed esclusione che in altre figure sociali è meno appariscente: «ogni relazione fra gli uomini, anche la più stretta, mentre si crea e si stabilisce con qualche forma di affermazione, si nega allo stesso tempo, imponendo una distanza e alcuni elementi che la negano»<sup>37</sup>. Perciò Simmel ritiene che il secondo *a priori* della vita sociale<sup>38</sup> di per sé implica che «nessuno accetterebbe di entrare in un rapporto sociale se non a condizione che quello stesso rapporto fosse negato per altri effetti»<sup>39</sup>. In effetti, la necessità della distanza e l'esigenza di salvaguardare ciò che va oltre il rapporto stabilito, «aumentano quanto più si generalizzano le condizioni caratteristiche del mondo moderno, la molteplicità, la polivalenza, la formalità dei rapporti umani». Ne consegue che:

ogni gruppo sociale pone le basi della sua esistenza, vive e si evolve attraverso due operazioni opposte ma profondamente complementari: l'affermazione della propria identità, immutabilità e continuità temporale, cui corrisponde l'esclusione di chi è diverso e l'apertura verso l'esterno, il cambiamento, cui corrisponde l'inclusione, più o meno parziale, delle culture diverse e dello straniero<sup>40</sup>.

La figura sociale dello straniero consente dunque di osservare un rilevante aspetto della dinamica tramite cui ogni gruppo partecipa nel suddividere il proprio spazio sociale e lo gerarchizza, finendo col lasciare uno spazio particolare (di parziale inclusione) a coloro che appartengono ad altre culture diverse. Per questi motivi, la figura dello straniero delineata da Simmel è stata in grado di mettere in luce una specificità più o meno visibile che è presente in ogni rapporto sociale,

36 S. Tabboni, *Lo straniero e l'altro*, Liguori, Napoli 2006, p. 40.

37 *Ibidem*.

38 Cfr. A. De Simone, *L'Io reciproco*, cit., p. 190 e ss.

39 S. Tabboni, *Lo straniero e l'altro*, cit., p. 40.

40 *Ivi*, pp. 40-41.

«la “riserva” e il distacco che ne condizionano l’esistenza».

Possiamo quindi individuare così due elementi significativamente essenziali dell’analisi simmeliana della figura dello straniero. In primo luogo, Simmel «ha il grande merito di aver messo in chiaro, forse per primo, che i rapporti umani che gli uomini stringono fra di loro non sono totalizzanti, tranne in qualche eccezione, ma conservano una zona d’indipendenza reciproca che deve essere rispettata. Ciò che Simmel propone come il secondo *a priori* della vita sociale è in un certo modo la convinzione che [...] è in realtà il rapporto fra individuo e società a prevedere la coesistenza del principio d’accettazione e di quello del rifiuto: gli individui possono accettare di far parte della società secondo diversi tipi di rapporto solo se garantiti di non farne parte per altri effetti. La figura sociale dello straniero costituisce una sorta di ingrandimento della più generale condizione dell’uomo sociale perché in essa appare vistosamente il significato del ‘far parte’ in una condizione in cui ‘non si fa parte’ solo entro certi limiti»<sup>41</sup>. La peculiarità della posizione sociale dello straniero consiste nel fatto che lo straniero non è semplicemente qualcuno che non fa parte del gruppo in cui ristabilisce a vivere provenendo da altrove: «egli appartiene al gruppo in base ad uno statuto che parzialmente lo esclude ed è questa parziale appartenenza che gli consente di promuovere il cambiamento culturale»: in altri termini, «il processo attraverso il quale un gruppo da forma al proprio spazio sociale porta in primo luogo a definire le distanze e le vicinanze che i membri devono rispettare nei rapporti in cui si trovano impegnati. Ciò che decide della vicinanza e della lontananza è anche, e oggi sempre di più, la cultura cui si appartiene. Ogni gruppo sociale ha bisogno di due momenti fondamentali per dar respiro alla sua vita: il momento in cui esclude il culturalmente diverso, lo straniero, e il momento in cui lo include nel proprio spazio, pur collocandolo a una certa distanza sociale»<sup>42</sup>.

In secondo luogo, attraverso la figura dello straniero, Simmel ha inteso descrivere una *forma sociale*, ovvero una delle diverse forme di reciprocità cui danno vita i rapporti che gli uomini creano associandosi. Segnati, nel suo pensiero, dalla cifra onnipresente dell’ambivalenza, gli elementi costitutivi di questa forma sociale sono caratterizzati dalla contemporanea presenza di polarità opposte: «dal punto di vista spaziale, la mobilità e la spazialità; dal punto di

41 Ivi, p. 41.

42 Ivi, p. 42.

vista delle regole della convivenza, la distanza e la vicinanza; dal punto di vista epistemologico, la generalità e la specificità»<sup>43</sup>. Se, dunque, ricordiamo ancora oggi la “lezione” sulla forma sociale dello straniero di Simmel, tenendo conto dell’ambivalenza reciproca che collega lo straniero e il gruppo, allora possiamo affermare che lo straniero è «il messaggero del cambiamento», con l’aggiunta conseguente che «cambiare è per chiunque un’operazione faticosa e difficile, ma è anche un’attività necessaria per vivere ed evolversi. Ogni gruppo sociale, così come ogni individuo, ha bisogno di una certa stabilità e continuità, così come ha bisogno di innovazione e conflitto. Sia la stabilità che l’innovazione, comunque, non si presentano mai allo stato puro, ma sempre secondo certe mescolanze di elementi opposti che si collocano in un punto variabile all’interno di un campo di tensione»<sup>44</sup>. Questa tensione, questo *conflitto*, che coinvolge una moltitudine di persone, non consente affatto di guardare il “naufragio altrui” stando apparentemente sicuri sulla riva del proprio egoismo: quest’ultimo, nel consustanziale ed enigmatico *limite* che pervade la cifra dell’umano<sup>45</sup>, è ancora paradossalmente troppo poco avvezzo, se non addirittura ostile, non solo alla prassi del *riconoscimento reciproco*<sup>46</sup>, ma trascura altresì il fatto che – come a suo tempo ebbe a osservare l’antropologa Margaret Mead – la condizione essenziale perché l’umanità abbia un *futuro* è che ogni essere umano sia inserito nella struttura dinamica della società, si riconosca nell’altro e riconosca all’altro il diritto d’ esistere<sup>47</sup>.

Nell’epoca della globalizzazione dei mercati del lavoro, delle diseguaglianze sociali e della mondializzazione delle lotte per il riconoscimento, che è anche l’epoca dello spazio come reticolo che si sviluppa nel tempo, “vivere insieme” *da qualche parte* significa comunque riconoscere l’altro nella sua differenza: il passaggio all’altro è ciò che segna la legge dell’essere e del luogo nella nostra esistenza quotidiana. Ciascuno si vede nell’altro, e ognuno vede attraverso l’altro. Questo *principio reciprocità* che pervade la società moderna implica conflitto nelle relazioni di prossimità, modi di luogo, o meglio, punti dello spazio che

43 *Ibidem*.

44 Ivi, pp. 42-43.

45 Al riguardo, cfr. R. Bodei, *Limite*, il Mulino, Bologna 2016.

46 Cfr. F. Fistetti, *La svolta culturale dell’Occidente*, Morlacchi, Perugia 2010.

47 Cfr. M. Mead, *Il futuro senza volto*, trad. it. Laterza, Roma-Bari 1972.

tra esclusività, esistenza dei confini, fissazione, vicinanza e lontananza, mobilità – qualità fondamentali della spazialità e costanti antropologiche dell’umano essere al mondo –, comportano l’unire e il separare, costruire “strade” ma anche gettare “ponti” e chiudere “porte”. Ma il conflitto, come ha detto Simmel, è «la scuola dove l’io si forma», e come tale delinea anche una spazialità delle dislocazioni del politico e dell’etico tra responsabilità, scelta e libertà. Questa è anche, tra l’altro, la grande *lezione* ereditata *a partire da* Simmel nel nostro tempo<sup>48</sup>.

Dopo Simmel, oggi, nello spaesamento del presente, nella trasformazione complessa dell’Europa in una società postcoloniale della immigrazione, nella babilonica confusione della sfera pubblica e nella crisi conclamata delle culture politiche tradizionali inadeguate a comprendere natura e radici della implosione del patto sociale nel “capitalismo democratico” contemporaneo<sup>49</sup>, l’*inquieta prossimità*, nell’agonismo dei soggetti, tra rovina e salvezza e nel passaggio dall’*io* al *noi* che non può pregiudicare il ritorno dal *noi* all’*io* nel pluralismo delle *forme-di-vita*, è la sfida ineludibile che la *condizione umana* globale, nella dimensione sociale dei diritti, non può non raccogliere anche in ciò che resta, entro e oltre l’Occidente, della democrazia nelle sue continue metamorfosi. Ma sappiamo, anche nel mondo contemporaneo postsecolare<sup>50</sup>, dove la politica – nel *conflitto* e nella *contingenza* della quotidianità – è pur sempre una «politica della soggettività», non solo l’«*origine della ragione non è la ragione*» (Habermas), ma il paradosso stesso della soggettività è che «non può non trascendersi nel collettivo, mentre è chiamata a gestire individualmente il proprio destino, accollandosi il peso della produzione del proprio senso e della partecipazione a quello di tutti»<sup>51</sup>. La progressiva complicazione della società, nel differenziarsi dei vari mondi-di-vita implica lo staccarsi dei destini individuali dai destini del collettivo, il che potrebbe far nascere la coscienza d’una responsabilità personale per la propria condotta di vita, ma anche l’aumento di riflessività nelle relazioni interpersonali. Sviluppi lineari non se ne danno nell’evoluzione

48 Cfr. A. De Simone, *Il ponte sul grande abisso. Simmel e il divenire dell’essere*, Morlacchi, Perugia 2015.

49 Cfr. W. Streeck, *Tempo guadagnato. La crisi rinviata del capitalismo democratico*, trad. it. Feltrinelli, Milano 2013.

50 Cfr. J. Habermas, *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*, trad. it. Laterza, Roma-Bari 2015.

51 G. Preterossi, *Ciò che resta della democrazia*, Laterza, Roma-Bari 2015, p. 47.

sociale. Tra xx e XXI secolo, come ha detto l'*ultimo* Habermas, «l'incontro ravvicinato (postcoloniale) con le diverse culture ci ha reso accorti sia delle ferite inferte dalla colonizzazione sia delle conseguenze disastrose della decolonizzazione»: ci siamo resi conto che una "dialettica spaventosa" può sortire da una «riflessività fuori controllo». Siamo forse entrati in una nuova "età assiale" che ci fa intravedere un approccio globale – non eurocentricamente ristretto – alla spinta cognitiva che pervade e muove lo sviluppo dell'umanità alla ricerca, per il futuro, di una nuova costituzione politica<sup>52</sup>? Per ora l'esito è del tutto aperto. *L'inquietudine della prossimità* ci rende *ancora* tutti "naviganti" nell'alto mare delle contingenze.

52 Cfr. J. Habermas, *Verbalizzare il sacro*, cit., pp. 92-93.

## Per una fenomenologia dello sradicamento: l'astrazione dei diritti umani tra Simone Weil e Hannah Arendt

FRANCESCA R. RECCHIA LUCIANI

Lo sradicamento nella sua relazione essenziale con lo spazio

Il tema dello sradicamento (*déracinement*) è uno dei fulcri della riflessione di Simone Weil intorno alla miserabile condizione e al destino di *sventura* degli esseri umani nel mondo contemporaneo. Il suo pensiero-cardine su quello che ella considera una delle più terribili e invalidanti affezioni umano-sociali del suo tempo (e proprio di una vera e propria «malattia» parla Simone) parte da una fondamentale constatazione: «Il radicamento (*l'engracinement*) è forse il bisogno più importante e più misconosciuto dell'anima umana»<sup>1</sup>.

Asserzione di valore etico-politico, ma la cui rifrazione di senso è in modo tipicamente weiliano ispirata da una visione “soprannaturale”, che inaugura la sezione dedicata a «Lo sradicamento» nel suo lungo saggio, intitolato *Preludio ad una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano* (nella versione italiana di Franco Fortini *La prima radice*), composto negli ultimi mesi della sua vita, nel 1943 a Londra, sotto forma di contributo filosofico alla riscrittura della futura costituzione della Francia liberata.

Il titolo postumo, *L'engracinement*, ci piace pensare sia stato voluto da Albert Camus che, nel curarne la pubblicazione nel 1949, lo presentava al pubblico con le seguenti parole:

Questo libro, a mio avviso uno dei più importanti apparsi dopo la guerra, getta una luce potente sull'abbandono in cui si dibatte l'Europa. Ed era forse necessaria la disfatta, l'ebetudine che l'ha seguita e la meditazione condotta da tutto un popolo negli anni oscuri, perché idee così inopportune, giudizi che rovesciano tante idee

<sup>1</sup> S. Weil, *La prima radice. Preludio ad una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano*, trad. it. SE, Milano 1990, p. 49.

scontate, che ignorano tanti pregiudizi, potessero infine trovare in noi la loro esatta risonanza<sup>2</sup>.

Nelle dense e frementi pagine di questo libro, Simone Weil espone le linee generali di una rifondazione radicale e «radicata» dell'etica contemporanea, anch'essa sfregiata, divelta e distrutta dalla guerra globale che aveva sconvolto l'Europa dopo l'avvento dei totalitarismi e il dominio feroce e incontrastato della «forza». E, dopo aver posto al centro di questo rinnovamento totale dell'etica la nozione di «obbligo», che ribalta a favore dei secondi la logica perversa della rivendicazione dei diritti contro il riconoscimento dei propri doveri, si interroga sul tema del radicamento inteso, per l'appunto, come l'esigenza più profonda e sentita, ma anche quella meno riconosciuta, dell'essere umano, come la sua principale necessità vitale. Difatti, «l'essere umano ha una radice», scrive Simone, in virtù della «sua partecipazione reale, attiva e naturale all'esistenza di una collettività»<sup>3</sup> a cui è vincolato nel tempo attraverso legami inerenti il passato e prospettive di futuro, un nodo complesso che allaccia ogni individuo alla sua comunità di appartenenza, che sia di nascita o d'elezione. Questo legame «naturale» di partecipazione e condivisione si esplica secondo «radici multiple», poiché ciascuno «ha bisogno di ricevere quasi tutta la sua vita morale, intellettuale, spirituale tramite gli ambienti cui appartiene naturalmente»<sup>4</sup>.

Questa descrizione, intensa ed empatica, del tipo di interconnessione che lega il singolo alla collettività e che innesta l'esistenza individuale di ogni persona dentro la sfera complessa dei propri rapporti, connotandola principalmente e fondamentalmente come *essere relazionale*, mostra una profonda analogia alla questione attualissima del *riconoscimento*, inteso come dinamica di affermazione dell'identità di singoli e di comunità. Axel Honneth, uno dei massimi interpreti delle dinamiche del riconoscimento come tratto caratterizzante delle società contemporanee, ha descritto questo bisogno essenziale e ineludibile di essere riconosciuti, che genera vere e proprie «lotte» per il conseguimento di que-

2 A. Camus, *Bulletin* delle Edizioni Gallimard, giugno 1949, citato da G. Gaeta in *I "Cahiers". Storia di un'opera postuma*, saggio introduttivo al vol. I dei *Quaderni*, trad. it. Adelphi, Milano 1982-1993, vol. I, pp. 17-18.

3 S. Weil, *La prima radice*, cit., p. 49.

4 *Ibidem*.

sto vitale risultato, attraverso la teoria delle tre sfere. La sua visione del riconoscimento allude ad una sorta di sommatoria tra tre variabili di impatto sociale fondamentale per il singolo, vale a dire, l'*amore* (che corrisponde al trovare un riconoscimento al livello della sfera privata), il *rispetto* (che equivale ad ottenere consenso sul piano politico-giuridico) e la *stima di sé* (che è la conferma conseguita attraverso il lavoro in cui ci si impegna e il ruolo sociale che si viene ad occupare)<sup>5</sup>. Il *radicamento/riconoscimento*, dunque, significa soprattutto possibilità di essere identificati dagli altri membri della propria comunità di appartenenza come soggetti partecipi e attivi della vita collettiva, come unità non separate, mai monadiche di una totalità che si qualifica come luogo pubblico-politico della coabitazione e della condivisione in quanto – per usare un'espressione cara ad Hannah Arendt – «spazio dell'*infra*».

D'altra parte, proprio Arendt coglierà il nesso inestricabile tra sradicamento e razzismo quando evidenzierà che i tratti caratterizzanti di quest'ultimo sono, da un lato, la negazione di una «comune origine dell'uomo» e il ripudio del «comune proposito di instaurare l'umanità sulla terra» e, dall'altro, l'introduzione del «concetto di un unico popolo eletto su tutti gli altri» che, per l'appunto, incoraggia e rafforza il fenomeno dello sradicamento diffondendo l'idea che la patria non sia un luogo o un territorio, ma si trovi ovunque vivano altri membri della stessa «tribù»<sup>6</sup>. Per di più, nel collegare in maniera indissolubile il razzismo allo sviluppo dei totalitarismi, Arendt rileva anche un altro fondamentale e insieme funesto effetto dello sradicamento, vale a dire quello di favorire la «superfluità» degli esseri umani, cioè di consegnarli in maniera inarrestabile ad una condizione di radicale «gettatezza» (per usare una terminologia cara al maestro di Arendt) che li rende ininfluenti e insignificanti, esseri interscambiabili e destinati a divenire pezzi seriali di quei luoghi deputati alla «fabbricazione di cadaveri» (ancora un'espressione di Heidegger<sup>7</sup>) che furono i campi di sterminio nazisti.

5 A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, trad. it. Il Saggiatore, Milano 2003.

6 H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, trad. it. Einaudi, Torino 2004, pp. 324-27.

7 Frase pronunciata nel 1949 in occasione del ciclo delle quattro Conferenze di Brema sulla questione della tecnica: «L'agricoltura è adesso un'industria alimentare motorizzata, nella sua essenza la stessa cosa della fabbricazione di cadaveri nelle camere a gas e nei campi di sterminio, la stessa cosa dei blocchi e della riduzione di paesi alla fame, la stessa cosa della fabbricazione di bombe all'idrogeno».

Essere sradicati significa non avere un posto riconosciuto e garantito dagli altri; essere superflui significa non appartenere al mondo. Lo sradicamento può essere la condizione preliminare della superfluità, come l'isolamento può esserlo dell'estraniamento<sup>8</sup>.

Arendt giunge a questa conclusione dopo aver specificato che all'«isolamento nella sfera politica» corrisponde l'«estraniamento nella sfera dei rapporti sociali»<sup>9</sup>. E che la posta in gioco sia il legame sociale, quella dimensione relazionale fondamentale dell'essere umani che rende tutti e ognuno partecipe di consorzi, di collettività, di comunità, che lo qualifica storicamente e antropologicamente come “animale sociale”, è dimostrato da questa intuizione: «L'isolamento è quel vicolo cieco in cui gli uomini si trovano spinti quando viene distrutta la sfera politica della loro vita, la sfera in cui essi operano insieme nel perseguimento di un interesse comune»<sup>10</sup>.

Estraniamento, isolamento, superfluità sono le categorie tassonomiche di una complessa *fenomenologia dello sradicamento* che può essere ricostruita a partire dalle riflessioni di Weil e Arendt, ma al cui interno possiamo legittimamente allegare quella marxiana di «alienazione», altro tassello indispensabile a ricostruire tale misera, eppure straordinariamente diffusa, condizione umana tipica della modernità. Patologia sociale altamente pericolosa perché, come scrive Weil proprio nel paragrafo dedicato allo «sradicamento operaio», «si moltiplica da sola», si propaga in forma virale, epidemica, favorita da un contagio che avviene attraverso chiunque vi entri in contatto, in quanto chi viene colpito da questa malattia ha a disposizione solo due possibili reazioni: «o cadere in un'inerzia dell'anima quasi pari alla morte [...], o gettarsi in un'attività che tende sempre a sradicare, spesso con metodi violentissimi, coloro che non lo sono ancora o che lo sono solo in parte»<sup>11</sup>. Dunque, sradicamento produce, sviluppa e accresce altro sradicamento: «Chi è sradicato sradica. Chi è radicato non sradica», conclude apoditticamente, con inoppugnabile coerenza<sup>12</sup>.

8 H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 651.

9 Ivi, p. 650.

10 *Ibidem*.

11 S. Weil, *La prima radice*, cit., p. 52.

12 Ivi, p. 53.

Ma di quali radici parla Simone? Innanzi tutto parla dei tesori riposti in quelle che definisce «gocce del passato vivente», vale a dire storia vissuta, conosciuta e rivitalizzata, tradizioni coltivate e ricreate, poiché «fra tutte le esigenze dell'anima umana nessuna è più vitale di quella del passato»<sup>13</sup>. Ed è per questo che la più grande catastrofe della colonizzazione è la demolizione della storia dei sottomessi.

Da alcuni secoli, gli uomini di razza bianca hanno distrutto dovunque il passato, stupidamente, ciecamente, nelle loro patrie e nelle patrie altrui. [...] Il passato distrutto non torna mai più. La distruzione del passato è forse il delitto supremo. [...] Bisogna arrestare il terribile sradicamento che viene continuamente prodotto dai metodi coloniali europei, persino quando assumono le forme meno crudeli. [...] bisogna anzitutto mettere in programma provvedimenti che consentano agli esseri umani di riavere radici. Ciò non vuol dire confinarli. Anzi, mai come ora l'aereazione è stata tanto indispensabile. Il radicamento e la moltiplicazione dei contatti sono complementari<sup>14</sup>.

Colpisce che tanto Weil quanto Arendt ricorrano alla metafora dello *spazio* come ambito del movimento e dello scambio che nutre di energia vitale quelle «radici multiple» necessarie a ciascun individuo e ad ogni comunità per evolversi e progredire. Arendt, per la quale «la pluralità è il *nomos* della terra»<sup>15</sup>, descrive «lo spazio tra gli individui, com'è circoscritto dalle leggi», vale a dire, quel necessario intervallo tra gli esseri umani che consente loro il movimento e il rispetto di quello altrui, come «lo spazio vivo della libertà», al punto che una delle caratteristiche salienti del totalitarismo è proprio la cancellazione di quest'ambiente vitale. «Premendo gli uomini uno contro l'altro, il terrore totale distrugge lo spazio tra essi. [...] distrugge il presupposto di ogni libertà, la possibilità di movimento, che non esiste senza spazio»<sup>16</sup>.

13 Ivi, p. 55.

14 Ivi, p. 56.

15 Nello spiegare la differenza tra «la coscienza» e il «pensiero», Arendt chiarisce che la prima diviene la principale caratteristica dell'essere umani poiché attraverso di essa «il due-in-uno socratico guarisce l'essere solo del pensiero: la sua dualità intrinseca fa segno alla *pluralità infinita che è la legge della terra* (Ead., *La vita della mente*, trad. it. il Mulino, Bologna 1987).

16 H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 638.

Lo sradicamento si connota, dunque, come obliterazione e annientamento delle coordinate spazio-temporali, poiché se da un lato rappresenta e manifesta un restringimento asfissiante dei territori e dei confini entro cui si sviluppa l'azione umana, dall'altro rivela la cancellazione del passato e della storia individuale e collettiva che svelle le radici antropologiche sulle quali esseri e comunità umane si sviluppano e fioriscono. Non a caso sia Arendt che Weil giungono a interrogarsi sulle forme e l'intensità dello sradicamento come fenomeno dominante del loro tempo compiendo un attraversamento circostanziato del concetto di "sterminio", che per la prima ha i tratti del genocidio degli ebrei d'Europa ad opera dei nazisti, mentre per la seconda segue il profilo della crociata distruttiva contro i catari che cambiò irreversibilmente il volto della civiltà mediterranea.

In questo illuminante passaggio dei *Quaderni* traspare con nettezza l'idea weiliana di disintegrazione, insieme storica e antropologica, che racchiude in sé l'opera sterminatrice in grado di cancellare un'intera civiltà:

Vi è qualcosa di infinito nello sterminio totale di un popolo. In un certo senso, è vero, l'azione sembra disinteressata, perché non c'è né bottino, né schiavi, né soggetti, né coazione. Ma c'è una specie di onnipotenza, la distruzione in un istante di secoli accumulati<sup>17</sup>.

Ecco allora che lo sradicamento si connota come l'effetto di definitiva devastazione di quella potenza annientatrice che Simone Weil chiama la «forza» – il cui «impero è grande»<sup>18</sup> poiché si protrae infinitamente nei secoli – e che vede all'opera nell'Iliade, così come in alcuni poemi epici (come per l'appunto nella *Chanson de la croisade contre les albigeois*) o in alcune pagine dei Vangeli. Ovunque, in questi testi mirabili, ciò che colpisce Simone è il racconto della disfatta e la somma illimitata delle sue conseguenze, il danno irreparabile che viene fatto all'umanità tutta.

Nulla è più crudele nei riguardi del passato che il luogo comune secondo cui la forza è impotente a distruggere i valori spirituali: [...]. La pietà impone che ci si attac-

17 S. Weil, *Quaderni*, cit., vol. I, p. 316.

18 Ead., *L'agonia di una civiltà nelle immagini di un poema epico*, in Ead., *I catari e la civiltà mediterranea*, trad. it. Marietti, Genova 1996, p. 19.

chi alle tracce, anche rare, delle civiltà distrutte, per tentare di comprenderne lo spirito<sup>19</sup>.

In questa inusuale e infaticabile ricerca di spiritualità autentica si rivela anche il cristianesimo originario di Simone Weil, l'ebrea divenuta mistica cristiana che tuttavia non volle mai convertirsi al cattolicesimo. Ne è prova concreta quel suo avvertire distintamente il grido di dolore di ogni essere umano – lo stesso grido e la stessa invocazione di Cristo sulla croce («croce che fu una bilancia sulla quale il corpo del Cristo fu il contrappeso dell'universo»<sup>20</sup>) – come un richiamo ultraterreno, capace di trascendere ogni *pietas* e tradursi in vera *caritas*, amore di Dio che si rivela nell'amore per il prossimo, nell'amore umano verso gli esseri umani, nell'amore naturale che, come un diamante purissimo, riflette la luce dell'amore soprannaturale. L'impegno di tutta la sua vita fu volto alla «costruzione di ponti» (*μεταξὺ*); come «i migliori tra i Greci», ella fu posseduta «dall'idea di mediazione tra Dio e l'uomo, di mediazione nel movimento discendente per il quale Dio va in cerca dell'uomo»<sup>21</sup>.

Ma mai come nel suo tempo, Simone visse tra il 1909 e il 1943, epoca del massimo dispiegamento delle potenzialità devastatrici della *forza* e del più radicale *sradicamento* umano immaginabile, l'opera di edificazione di *ponti*, luoghi del passaggio e della mediazione, si rivelò così improba. Non a caso, la sua puntuta analisi della colonizzazione, come atto di *sradicamento* compiuto dai Francesi nelle colonie, le appare del tutto assimilabile alla ideologia politica e militare che guida la campagna di occupazione del Terzo Reich: «la natura dell'hitlerismo consiste proprio nell'applicazione, da parte della Germania, dei metodi della conquista e della dominazione coloniali al continente europeo, e più in generale ai paesi di razza bianca»<sup>22</sup>.

Proprio con le stesse metodologie, il nazismo e il colonialismo producono

19 Ivi, p. 26.

20 Ead, *L'ispirazione occitana*, in Ead., *I catari e la civiltà mediterranea*, cit., p. 33.

21 Ivi, p. 29. D'altra parte, altrove scrive: «Se l'uomo ha bisogno d'un soccorso esterno, e se si ammette che questo soccorso sia d'ordine spirituale, il passato si rivela indispensabile, perché esso è il deposito di tutti i tesori spirituali. [...] La perdita del passato equivale alla perdita del soprannaturale», Ead, *Sul colonialismo. Verso un incontro tra Occidente e Oriente*, trad. it. Medusa, Milano 2003, p. 50.

22 Ead, *Sul colonialismo*, cit., p. 36.

i medesimi effetti di sradicamento con la conseguente reificazione degli esseri umani: «Privando i popoli della loro tradizione e di conseguenza della loro anima, la colonizzazione li riduce allo stato di materia umana»<sup>23</sup>.

Lo sradicamento nella sua relazione essenziale con il tempo

Vi è un legame profondo e incancellabile tra ogni comunità e l'evoluzione temporale della sua esistenza, una connessione orizzontale e verticale al contempo, diacronica e sincronica all'unisono con la storia del proprio sviluppo che spiega e mostra quel che quella collettività è diventata nell'arco dei millenni. Questa relazione coesistente col proprio *tempo storico* è un elemento costitutivo della natura stessa di ogni comunità, che in virtù di questa connessione si fa «nutrimento» per i membri della sua compagine, per gli individui che la compongono che possono muoversi soltanto nell'orizzonte di tempo e di senso tracciato da quell'arco temporale.

Dobbiamo rispetto a un campo di grano non in se stesso ma perché è nutrimento per gli uomini.

Allo stesso modo dobbiamo rispetto a una collettività, qualunque essa sia – patria, famiglia o altro – non in se stessa ma in quanto nutrimento di un certo numero di anime umane.

Quest'obbligo impone in realtà atteggiamenti e atti differenti secondo le differenti situazioni. Ma considerato di per sé, è assolutamente identico per tutti.

In modo particolare e assolutamente identico per coloro che sono fuori della collettività.

Il grado di rispetto dovuto alle collettività umane è molto elevato; e per vari motivi. Anzitutto, ognuna di esse è unica, e non può essere sostituita se viene distrutta. [...]

Il nutrimento che una collettività fornisce all'anima dei suoi membri non ha equivalente in tutto l'universo.

Poi, *con la sua durata*, la collettività penetra già nell'*avvenire*. Contiene nutrimento non solo per le anime dei vivi, ma anche per quegli esseri non ancora nati che verranno al mondo *nei secoli avvenire*.

23 Ivi, p. 39.

E finalmente, per la sua stessa durata, la collettività ha le sue *radici nel passato*. Essa costituisce l'unico organo di conservazione per i tesori spirituali accumulati dai morti, l'unico *organo di trasmissione mediante il quale i morti possono parlare ai vivi*. E la sola cosa terrestre che abbia un legame diretto con il *destino eterno* dell'uomo è lo splendore di coloro i quali hanno saputo prendere coscienza completa di quel *destino, trasmesso da generazione a generazione*<sup>24</sup>.

Il tempo, declinato secondo le forme dell'«avvenire» oppure modellato su quelle della «durata», dunque, è fattore essenziale del costituirsi di una comunità, del passaggio tra le generazioni e del trasferimento dall'una all'altra delle ricchezze «spirituali» che rappresentano il nucleo vitale della sua identità, del suo concretizzarsi come spazio collettivo, come dimensione «pubblica».

Un gesto simile, un'asserzione altrettanto potente circa il valore del passato rispetto al presente e al futuro, che allinea i giorni sulla linea del tempo ricostruendone il senso individuale perché collettivo, il suo significato per il singolo in quanto elemento di radicamento che ne fa parte attiva e consapevole di una comunità, lo compie anche Hannah Arendt, commentando l'aforisma di René Char: «La nostra eredità non è preceduta da alcun testamento». Qui la filosofa inaugura una riflessione su quella «lacuna tra passato e futuro» in cui scompare un «tesoro antichissimo», il «tesoro perduto delle rivoluzioni», o qualunque altro prezioso lascito che si consegna ai posteri. Ella scrive:

Senza testamento, o, fuor di metafora, senza la tradizione (che opera una scelta e assegna un nome, tramanda e conserva, indica dove siano i tesori e quale ne sia il valore), il tempo manca di una continuità tramandata con un esplicito atto di volontà, e quindi, in termini umani, non c'è più né passato né futuro, ma soltanto la sempiterna evoluzione del mondo e il ciclo biologico delle creature viventi<sup>25</sup>.

Arendt insiste qui sul fatto che la specie, quella umana in particolare, non si preserva se non dentro la storia; la natura e la biologia non sono da sole sufficienti a dare conto e a sostenere nella continuità del tempo l'umanità. Essere umani significa assegnare il giusto valore allo scambio generazionale che non si con-

24 Ead, *La prima radice*, cit., p. 17.

25 H. Arendt, *Tra passato e futuro*, trad. it. Garzanti, Milano 1991, p. 27.

serva se non all'interno dello schema storico-evolutivo e culturale in cui i viventi sono essenzialmente esseri sociali connessi tra loro, e in cui parole come «tradizione» ed «eredità» hanno il significato di un legame trasmissibile di senso che dentro la parabola del tempo e della storia segna indelebilmente un'interconnessione che crea legami sociali.

Così, il tesoro non si è perduto per le circostanze storiche o per l'urto con una realtà avversa, bensì perché il suo apparire e il suo esistere non erano stati previsti da una tradizione, perché il tesoro stesso non era stato legato da un testamento<sup>26</sup>.

Colpisce come sia Weil che Arendt descrivano le acquisizioni della storia come «tesori», dunque come qualcosa che vada preservato a tutti i costi poiché costituisce la ricchezza, il patrimonio, l'eredità di una comunità, vale a dire quel capitale che cresce nel tempo e che costituisce il portato di civiltà di una collettività. Ciò implica che noi siamo, in quanto umani, esseri storicamente costituiti, e che quel che siamo dipende in parte cospicua dalla stratificazione culturale che nei secoli ha prodotto il gruppo cui apparteniamo e del quale ereditiamo il passato con tutti i suoi beni.

La vita umana individuale si sviluppa temporalmente all'interno di uno spazio aperto su due lati, per cui noi viviamo «sempre nell'intervallo tra passato e futuro», in tal senso la nostra posizione sulla linea della storia coincide con «una lacuna del tempo mantenuta in essere dall'incessante combattimento con cui [ognuno] prende posizione contro passato e futuro insieme»<sup>27</sup>.

L'immagine metaforica qui in uso ricorda quella celeberrima cui Nietzsche ricorre nello *Zarathustra* per evocare l'infinita circolarità del tempo, la porta carraia da cui dipartono due strade, una indirizzata all'illimitato futuro, l'altra all'interminabile passato:

Guarda questa porta carraia! Nano! continui: essa ha due volti. Due sentieri convergono qui: nessuno li ha mai percorsi fino alla fine.

Questa lunga via fino alla porta e all'indietro: dura un'eternità. E quella lunga via fuori della porta e in avanti – è un'altra eternità.

26 Ivi, p. 28.

27 Ivi, pp. 33-34.

Si contraddicono a vicenda, questi sentieri; sbattono la testa l'un contro l'altro: e qui, a questa porta carraia, essi convergono. In alto sta scritto il nome della porta: «attimo»<sup>28</sup>.

Tuttavia, se anche nell'allegoria nietzscheana è nello snodo delle due strade che si manifesta la dialettica interna del tempo, cioè è nel presente che il futuro e il passato prendono avvio e al contempo divergono muovendo in direzioni opposte, la sostanziale differenza rispetto all'analogia metafora arendtiana sta nel fatto che, per lei, è «l'inserirsi dell'uomo che spezza il continuum [e che] non può non far deviare le forze, sia pure in misura minima, dalla loro direzione originale» producendo così non più «uno scontro frontale», bensì facendole incontrare «ad angolo»: il «parallelogramma di forze» che viene così a prodursi è il presente, al cui interno si genera una «forza diagonale, avente un'origine nota, una direzione determinata dal passato e dal futuro, ma un termine illimitato, [che] è l'immagine perfetta dell'attività del pensiero»<sup>29</sup>.

Se la metafora nietzscheana mette capo ad una concezione del tempo circolare inteso come «eterno ritorno dell'uguale», che trova una sintesi alla contraddizione delle forze temporali contrapposte per via della loro direzione ricomponendole nel ritorno del tempo su se stesso, l'immagine arendtiana invece, che pure insiste su una visione geometrica della temporalità, recupera l'elemento dello scontro, dell'antitesi tra forze divergenti sulla linea del tempo restituendo agli esseri umani la responsabilità di dare un senso al tempo vissuto come presente pensato. Nello spazio nietzscheano il tempo è una circonferenza, la sua proiezione volumetrica somiglia alla «perfetta sfera» dell'essere parmenideo, è un tutto-pieno; in quello di Hannah Arendt domina la temporalità lineare, il cui continuum è tuttavia illusorio venendo essa sempre spezzata in segmenti che giungono a comporsi nella figura geometrica spigolosa e appuntita del parallelogramma, uno spazio vuoto, una «lacuna».

Questi schemi dell'immaginazione, raffigurazioni metaforiche funzionali ad un'idea, hanno delle conseguenze rilevanti per ambedue le visioni del tempo. Il grande circolo eternamente ritornante che a Nietzsche viene rivelato dinanzi alla «porta carraia» detta «attimo» privilegia fatalmente il passato poiché

28 F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, trad. it. Adelphi, Milano 1976, pp. 183-84.

29 H. Arendt, *Tra passato e futuro*, cit., pp. 34-35.

ne accetta la continua riproduzione, financo ama la sua ripetitività (*amor fati*), finendo per assegnare al futuro solo il simulacro di una trasformazione e concependo l'avvenire soltanto come una simulazione di cambiamento, poiché in effetti in questa figurazione non è che il passato che tornerà a riprodursi nel presente. Per Arendt, invece, il tempo umano è delimitato dalle linee che disegnano la figura piana di un presente inteso come crocevia, luogo irrisolto e dialettico, tra passato e futuro, in cui si dà il pensiero come attività propriamente umana. Ma è la stessa Arendt che traccia con nettezza i limiti di queste rappresentazioni:

Nessuna di queste metafore può avere un senso nel tempo storico e biografico, dove non esistono lacune. Sono nella misura in cui pensa, e cioè nella misura in cui è fuori del tempo, il protagonista della parabola, l'uomo [...], vive nella lacuna di tempo tra passato e futuro in tutta la pienezza attuale del suo essere concreto<sup>30</sup>.

Chi è nello spazio del contemporaneo – sembra suggerire Arendt – esperisce pertanto una relazione sagittale col proprio tempo, proprio come quella auspicata da Foucault attraverso la sua idea di un'“ontologia dell'attualità” ben distinta dall'“analitica della verità”, che danno luogo anche a due stili diversi di riflessione, una “filosofia critica” nel primo caso, un “pensiero critico” nel secondo<sup>31</sup>. Dunque, questa lacuna «coeva all'esistenza terrestre dell'uomo» determina una forma del tutto peculiare di radicamento perché crea le condizioni per pensare, mette i viventi in uno stato congeniale all'attività del pensiero, della riflessione.

[Essa] è quella regione dello spirito, o meglio, il sentiero aperto dal pensiero, la sottile pista atemporale battuta dal pensiero nel limitato spazio-tempo dell'uomo, nella quale il pensiero, la memoria e la preveggenza salvano qualunque cosa tocchino dalla rovina del tempo storico e biografico. Questo ristretto spazio atemporale ricavato nel cuore stesso del tempo, a differenza del mondo e della civiltà nei quali si nasce, può solo essere indicato, non ereditato o tramandato: perciò ogni nuova generazione, anzi ogni nuovo essere umano, inserendosi tra un passato e un

30 Ivi, p. 36.

31 Cfr. M. Foucault, *Che cos'è l'illuminismo?*, in: Id., *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste* (3, 1978-1985), trad. it. Feltrinelli, Milano 1998, pp. 253-261.

futuro infiniti, deve scoprirlo e mantenerselo con assidua fatica<sup>32</sup>.

Se lo sradicamento, come abbiamo visto, è dunque una patologia del moderno, soprattutto nel suo associarsi pernicioso al razzismo da una parte e al rischio incombente della superfluità umana dall'altra, in quanto «intere masse di uomini sono di continuo rese superflue nel senso della terminologia utilitaristica»<sup>33</sup>, l'unico riparo, l'unico antidoto sembra essere, nella visione arendtiana, quello del radicamento nel pensiero, dell'attività di pensare come fedeltà a se stessi e al proprio essere attivamente e propriamente umani. In questo è nuovamente prepotente l'analogia con la visione di Simone Weil, la quale scrive:

Per quanto concerne il pensiero [...] l'individuo è più della collettività nella stessa misura in cui qualcosa è più di nulla, perché il pensiero si forma soltanto in uno spirito che si trova a essere solo dinanzi a se stesso; le collettività non pensano affatto. [...] l'uomo non ha nulla di essenzialmente individuale, nulla che gli sia assolutamente proprio, se non la facoltà di pensare<sup>34</sup>.

Sappiamo che tanto Arendt quanto Weil hanno creduto che gli orrori dell'età dei totalitarismi, le violenze sconvolgenti del secolo scorso siano state provocate per lo più dalla trasformazione degli esseri umani in persone-massa, prive di coscienza e dunque inabili al pensiero e a giudicare i propri e gli altrui atti con un metro di valore ispirato all'umanità, condizioni che hanno accomunato nell'orrore carnefici e vittime. Credere nelle capacità del pensiero umano, nell'applicazione della facoltà di giudizio sorretta dall'immaginazione empatica e dalla ragion pratica è stata la sola comune ambizione di Weil e Arendt dinanzi alle macerie dell'Europa e del mondo sconvolto dal secolo dei totali-

32 Ivi, pp. 36-37. Sulla fondamentale importanza attribuita ad Arendt a «pensare a ciò che facciamo» si veda N. Martucci, *La politica esemplare. Sul pensiero di Hannah Arendt*, Franco Angeli, Milano 2012, in particolare pp. 174 e ss.

33 H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 629.

34 S. Weil, *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, trad. it. Adelphi, Milano, p. 94.

tarismi<sup>35</sup>. Tuttavia, l'esercizio del pensiero critico e riflessivo come propulsore di vite moralmente ben condotte deve fare i conti con la condizione del singolo all'interno della comunità cui appartiene, vale a dire, anche se si tratta di un agire individuale proprio dell'ambito privato, è nella sfera pubblico-politica che l'attività di giudizio che da esso deriva deve esplicarsi, trovare applicazione. Il «male estremo» che si è manifestato nel XX secolo nei lager nazisti e nei gulag sovietici, nella misura in cui «nel totalitarismo il terrore agisce come principio di governo», ha reso questi luoghi una vera e propria «incarnazione dell'estremo», ma ne ha fatto anche il «modello deformante della società» al punto che proprio «perché ne è l'estremo, o l'opposto, il totalitarismo può insegnarci molte cose sulla democrazia»<sup>36</sup>.

Dopo il crollo subitaneo o la consunzione che ha provocato la fine dei regimi totalitari europei l'unico spazio pubblico-politico che sembra disponibile per un esercizio equilibrato delle facoltà di pensiero e riflessione del singolo rispetto ai poteri e alle istituzioni collettive è quello designato dai sistemi democratici, ma resta inesausta una domanda che troviamo sia nella riflessione weiliana che in quella arendtiana: nell'ambito democratico i diritti che sanciscono la dignità della persona, quelli che sono giunti sino a noi dalla Dichiarazione dei diritti dell'uomo scaturita dalla Rivoluzione Francese, sono sufficienti a salvaguardare l'intangibilità e la sacralità della vita umana?<sup>37</sup>

## Lo sradicamento contemporaneo: neocolonialismo su suolo patrio

Per Simone Weil lo stesso vocabolario della democrazia (contesto nel quale troppo spesso la collettività è oggetto di pura «idolatria»<sup>38</sup>), in cui campeggiano termini come «diritti» o «persona» (per di più di sovente associati in un unico

35 Su questa affinità insisto nel capitolo *La vita informe: Simone Weil e il vaticinio della Shoah*, nel volume *Simone Weil. Tra filosofia ed esistenza*, Pensa Multimedia, Lecce 2012, pp. 217-52, cui mi permetto di rinviare.

36 T. Todorov, *Di fronte all'estremo*, trad. it. Garzanti, Milano 1992, pp. 277-79.

37 Per una storia filosofica, intellettuale e culturale dei diritti umani si veda l'ormai classico libro di L. Hunt, *La forza dell'empatia. Una storia dei diritti dell'uomo*, trad. it. Laterza, Roma-Bari 2007.

38 S. Weil, *La persona e il sacro*, trad. it. ETS, Pisa 1990, p. 43.

sintagma), è del tutto insufficiente a preservare quel che veramente conta, cioè il «rispetto per il carattere sacro degli esseri umani»<sup>39</sup> in quanto tali, e non perché membri di una comunità nazionale o politica. Per lei la riproposizione e la promozione attiva dei «diritti» non risolve la contrapposizione tra l'affermazione delle istanze collettive e la risposta ai bisogni individuali; ella concepisce, all'opposto, solo i doveri, nel loro contenuto di «obbligazione», come vincolo necessario che responsabilizza il soggetto nei confronti dei suoi consimili, solo strumento per rimettere al centro della scena della storia e della politica il singolo e la sacralità della sua esistenza.

Diverso il punto di vista di Hannah Arendt su questo argomento, infatti ella nota che dal momento che «la perdita dei diritti nazionali ha portato con sé in tutti i casi la perdita dei diritti umani», ne è scaturita l'infausta conseguenza che «il mondo non ha trovato nulla di sacro nell'astratta nudità dell'essere uomo»<sup>40</sup>.

I superstiti dei campi di sterminio, gli internati dei campi di concentramento e gli apolidi hanno potuto rendersi conto [...] che l'astratta nudità dell'essere-nient'altro-che-uomo era il loro massimo pericolo. Per causa sua erano considerati selvaggi; e, nel timore di finire con l'essere equiparati a bestie, essi insistevano fanaticamente sulla loro nazionalità, l'ultimo segno della cittadinanza perduta, come l'unico superstite legame con l'umanità.

[...] Se un individuo perde il suo status politico, dovrebbe trovarsi stando alle implicazioni degli innati e inalienabili diritti umani, nella situazione contemplata dalle dichiarazioni che li proclamano. Avviene esattamente l'opposto: un uomo che non è altro che un uomo sembra aver perso le qualità che spingevano gli altri a trattarlo come un proprio simile.

[...] se si considera soltanto la condizione umana generale degli individui esclusi da ogni comunità politica [...] a prescindere dal trattamento, dalla libertà e dall'oppressione, dalla giustizia e dall'ingiustizia, essi hanno perso il contatto con quelle parti del mondo e quegli aspetti dell'esistenza che sono frutto del comune lavoro<sup>41</sup>.

39 Ivi, p. 45.

40 H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 415.

41 Ivi, pp. 415-16.

Su questa palese qualità astratta dei diritti umani<sup>42</sup> – che costituisce il loro limite principale – si fonda anche la radicale differenza tra la sfera pubblica e la sfera privata, proprio in quanto quest’ultima è concepita come la sede delle manifestazioni della «mera esistenza» dell’individuo, «vale a dire tutto ciò che ci è misteriosamente dato con la nascita e che include la forma del nostro corpo e le doti della nostra mente» e che invece suscita nella «vita politica [...] una specie di astio contro il miracolo per cui ognuno di noi è fatto così com’è, unico, inimitabile, immutabile»<sup>43</sup>. Da ciò deriva un conflitto insanabile tra «vita privata» e «sfera pubblica», in quanto questa «si basa sulla legge dell’uguaglianza come quella privata si basa sulla legge della diversità e dell’infinita differenziazione».

L’uguaglianza non ci è data, ma è il risultato dell’organizzazione umana nella misura in cui si fa guidare dal principio di giustizia. Non si nasce eguali; si diventa eguali come membri di un gruppo in virtù della decisione di garantirsi reciprocamente eguali diritti.

La nostra vita politica si fonda sul presupposto che possiamo instaurare l’uguaglianza attraverso l’organizzazione, perché l’uomo può trasformare il mondo e crearne uno di comune, insieme coi suoi pari e soltanto con essi<sup>44</sup>.

L’ossessione dell’«omogeneità etnica» che assilla le comunità politiche deriva dal desiderio di neutralizzare e rendere del tutto ininfluenti «le differenze naturali, sempre presenti, che suscitano odio, diffidenza e discriminazione».

La diversità e l’individualità, di cui lo “straniero” è un simbolo allarmante, indicano le sfere in cui l’uomo non può agire e trasformare e in cui, quindi, ha tendenza a distruggere.

[...] Il paradosso è che la perdita dei diritti umani coincide con la trasformazione in uomo generico – senza professione, senza cittadinanza, senza una opinione, senza un’attività con cui identificarsi e specificarsi – e in individuo generico, rappresen-

42 Per una critica contemporanea ai diritti umani, alla loro astrattezza e alla loro ambiguità, alla loro insufficienza e alla loro difficile applicabilità si vedano due testi di Slavoj Žižek, *Contro i diritti umani* (trad. it. Il Saggiatore, Milano 2005) e *Diritti umani per Odradek?* (trad. it. Nottetempo, Roma 2005).

43 Ivi, pp. 416-17.

44 Ivi, p. 417.

tante nient'altro che la propria diversità assolutamente unica, spogliata di ogni significato perché privata dell'espressione e dell'azione in un mondo comune<sup>45</sup>.

Il fenomeno massiccio, anzi epocale, delle migrazioni di massa che caratterizzano i paesi occidentali e l'Europa in particolare nel tempo presente richiamano molti passaggi sia dell'analisi appena riportata dal celebre testo arendtiano del dopoguerra che quella condotta in queste pagine sul tema dello sradicamento attraverso le interpretazioni e le riflessioni filosofiche elaborate sia da Hannah Arendt che da Simone Weil. Oggi come allora siamo posti dinanzi alla brutale realtà di esseri umani ridotti a pura materia o, per dirla con Baumann, a mero «scarto», residuo privo di umanità.

Questa forma contemporanea di sradicamento e di perdita irreparabile delle radici, questo coevo contrarsi dello spazio e spezzarsi del tempo, è ancora, come ai tempi di Simone e di Hannah, la peggiore afflizione sociale che si possa immaginare e che alcuni esseri umani ridotti alla disperazione sono costretti ad affrontare. Nondimeno, non si può parlare correttamente di questa immane tragedia collettiva senza considerarla l'effetto di quel medesimo progetto di conquista che produsse il colonialismo europeo, in una condizione naturalmente mutata che si mostra attualmente come effetto *rebound* o come *backlash*, rimbalzo e contraccolpo, che si abbatte sulle nostre città, i nostri paesi, il nostro continente, ma che, tuttavia, non può essere ritenuto incidentale.

Ciò di cui parliamo può essere definito un processo di *neocolonizzazione sul suolo patrio*, vale a dire, la massa di diseredati che approda in modo sempre più massiccio e disperato sulle nostre coste, o che viene ammassata alle nostre frontiere in un'Europa sempre più incapace di assicurare quella accoglienza dovuta a chi fugge dalla miseria e dalla violenza, non fa che consegnarsi nelle mani dei vecchi colonialisti che continuano ad imporre su di essi forme di schiavitù non diverse dal passato. A questi esseri umani lo sradicamento e la cancellazione del passato sono giunti sotto forma di eredità coloniale, e pertanto, privati come sono ormai delle proprie radici da molte generazioni, cercano un radicamento proprio sul suolo degli antichi conquistatori, ma trovano invece qui null'altro

45 Ivi, p. 418. Su queste riflessioni arendtiane si è a lungo soffermato F. Fistetti dapprima nel suo *Democrazia e diritti degli altri*, Palomar, Bari 1992 e poi in *Hannah Arendt e Martin Heidegger. Alle origini della filosofia occidentale*, Edotori Riuniti, Roma 1998.

che la riproposizione delle medesime forme di colonizzazione, di schiavitù, di sfruttamento e di deprivazione totale di umanità.

Sinché non saremo capaci di liberarci di quella mitologia della forza e della sopraffazione che hanno contraddistinto la mentalità europea nella sua evoluzione secolare, il destino degli esseri umani che verranno a contatto con essa sarà tragicamente segnato come un destino di sradicamento e deumanizzazione, le loro vite annientate dal disprezzo e dallo sfruttamento, loro stessi reificati e ridotti a pura passività. Ma oggi, dopo gli orrori ineguagliabili del Novecento, non dobbiamo e non possiamo consentire il ripetersi di quell'oscena metamorfosi antropologica che trasforma soggetti in oggetti, che costringe, ancora una volta, delle persone ad abitare quella condizione che contraddice la stessa natura umana e la sua costituzione ontologica trasformandole in mera «materia inerte» e riproducendo la catastrofe, già vista sin troppe volte nella storia europea e mondiale, di esseri viventi ridotti a semplici «cose», ricondotti alla loro interscambiabile superfluità.

Arendt avvertiva già alla fine della Seconda guerra mondiale che lo sradicamento e altre patologie sociali alimentavano ineluttabilmente l'attitudine di alcuni a «maneggiare gli uomini come cose superflue» al punto che i campi di concentramento e le camere a gas avrebbero potuto essere «non solo di monito, ma anche di esempio» e così «le soluzioni totalitarie [...] sopravvivere alla caduta dei loro regimi sotto forma di tentazioni destinate a ripresentarsi ogni qual volta appare impossibile alleviare la miseria politica, sociale o economica in maniera degna dell'uomo»<sup>46</sup>.

Ora, dal momento che i processi di emancipazione post-coloniale nei paesi che sono stati vittime dell'aggressività europea e occidentale sono spesso stati interrotti e risultano pertanto incompiuti e imperfetti può ancora essere utile riferirsi a Frantz Fanon, che nel suo celebre libro del 1961 (uscito a pochi giorni dalla sua morte), *I dannati della terra*<sup>47</sup>, conduceva un'analisi spietata del colonialismo europeo e delle conseguenze da esso prodotte, delle quali peraltro evidenziava l'impatto e la durata "generazionale" rispetto ai popoli colonizzati. Tra esse Fanon annoverava il radicale mutamento di mentalità e di visione che le forme del dominio coloniale producevano sugli assoggettati nella misura in cui

46 Ivi, p. 629.

47 F. Fanon, *I dannati della terra*, trad. it. Einaudi, Torino 2007.

il colonizzatore elaborava un immaginario “culturale” intorno al colonizzato, la cui logica si basava sulla totale disumanizzazione di quest’ultimo, da una parte, e su una simmetrica mitologizzazione del colonizzatore, dall’altra, finalizzata a legittimarne sino alla glorificazione l’opera di conquista.

Quel colonialismo, la sua idea di assoggettamento, di sfruttamento, di deumanizzazione, non è morto con la fine degli imperi coloniali, ha però cambiato pelle, modalità d’azione, luoghi d’intervento. Dinanzi allo sradicamento contemporaneo di immense masse umane, a questo neocolonialismo importato sul suolo patrio dalla stessa emergenza che spinge i migranti a giungere in Europa dai paesi che essa aveva colonizzato qualche generazione fa, il richiamo di Fanon suona come una cupa premonizione, come un incubo da cui il vecchio continente – la patria ideale di tutte le filosofie dei diritti, di tutte le teorie dell’umanità –, sembra non riuscire ancora a risvegliarsi.

Lasciamo quest’Europa che non la finisce più di parlare dell’uomo pur massacrandolo dovunque lo incontra, a tutti gli angoli delle sue stesse strade, a tutti gli angoli del mondo<sup>48</sup>.

48 Ivi, p. 227.

# Il dialogo interculturale alla luce del Libro bianco del Consiglio d'Europa "vivere insieme in pari dignità": aspetti giuridici

PAOLO STEFANÌ

I

È ormai dato acquisito che la struttura della convivenza all'interno delle attuali società europee e occidentali in senso lato sia caratterizzata da una sempre più crescente diversità, sul piano religioso e, dunque, si potrebbe dire in modo quasi consequenziale, sul piano culturale. La globalizzazione economica e tecnologica, come è stato scritto, ha "celebrato solo gli aspetti liberatori connessi alla perdita dei referenti identitari e delle strutture durevoli di significato, ma ha ignorato gli effetti di sradicamento e alienazione derivanti dalle esperienze della migrazione, dell'esilio e del reinsediamento in altre"<sup>1</sup>. La globalizzazione, cioè, intesa quale fenomeno economico e legato alla concezione dell'economia della crescita, ha fallito il suo obiettivo, quello di generare una società del benessere diffuso. L'apertura delle frontiere voluta per il passaggio delle merci e dei capitali ha avuto l'effetto di aprire i confini degli Stati europei al "passaggio delle persone", mosse dalla ricerca di condizioni di vita migliori rispetto a quelle dei paesi d'origine, dilaniati dalle guerre e dalla povertà diffusa.

L'esito di tutto ciò è appunto la società multiculturale, che ha sconvolto l'ordine politico e giuridico della modernità<sup>2</sup> ed ha posto in crisi il sistema dei valori che avevano caratterizzato l'occidente europeo sino ad oggi. Concetti come laicità, neutralità, uguaglianza e diversità, scansioni dell'ordine politico e giuridico della modernità quale quella della distinzione tra dimensione pubblica e dimensione privata dell'agire umano sono oggi posti dinanzi ad una pesante riscrittura, avvolti da una crisi che rischia di essere irreversibile. I nostri sistemi politici

1 F. Fistetti, *Multiculturalismo. Una mappa tra filosofie e scienze sociali*, Utet, Torino 2008, p. XV.

2 Z. Bauman, *Modernità e ambivalenza*, trad. it. Bollati Boringhieri, Torino 2010, pp. 11-29.

e giuridici scoprono il carattere difettivo della neutralità, costruita all'interno degli stati nazionali europei «sul presupposto di un'ampia omogeneità culturale tra i governati»<sup>3</sup>. Una neutralità che mostra i suoi limiti a contatto con l'alterità, con una diversità/differente che svela il carattere parziale del processo di secolarizzazione che ha condotto alla laicità delle istituzioni politiche dell'occidente cristiano. Laicità e secolarizzazione sono state il frutto di un processo storico costruito all'interno di quella che è stata definita una vera e propria operazione di ingegneria «culturale»<sup>4</sup>, che ha fatto transitare valori e concetti dalla sfera religiosa a quella secolare, per dirla con Max Weber<sup>5</sup>. L'esito di questo processo storico, che muove dall'*Etiamsi Deus non daretur* di Grozio è stata la continuità sul piano antropologico e culturale tra religione cristiana e sistema politico e giuridico, ed è stata la base di tutta l'operazione di ingegneria costituzionale che ha condotto alla laicità come principio politico, allo Stato laico come l'esito di uno scontro tra poteri, religioso e secolare<sup>6</sup>, e all'affermazione del diritto come strumento di potere nelle mani del sovrano secolarizzato, il sovrano di Hobbes, simbolicamente rappresentato dalla massima *Auctoritas non Veritas facit legem*. Un diritto razionale e astratto, che trae la sua fonte di legittimazione dal fatto di provenire dalla volontà del sovrano, dall'autorità del sovrano, il cui compito era quello di garantire il governo delle pulsioni umane<sup>7</sup>.

In realtà, i presupposti di effettività delle norme del diritto poggiavano e poggiavano sulla continuità sul piano antropologico e culturale tra regole e soggetti e questa continuità era ed è garantita dalla religione cristiana, vero e proprio motore dell'unità antropologica dei popoli europei. Questa strategia retorica servì a risolvere i “conflitti religiosi” generati dall'avvento del pluralismo cristiano conseguenza della Riforma di Lutero. Da quel momento in poi si affermò la distinzione tra sfera pubblica e sfera privata, tra politica e religione, tra la sfera

3 S. Hall, *Il soggetto e la differenza. Per un'archeologia degli studi culturali e postcoloniali*, trad. it. Melteni, Roma 2006, p. 308.

4 M. Ricca, *Oltre Babele. Codici per una democrazia interculturale*, Dedalo, Bari 2008, p. 185.

5 J. Casanova, *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, il Mulino, Bologna 2000, p. 25

6 A. Funkestein, *Teologia e immaginazione scientifica dal Medioevo al Seicento*, trad. it. Einaudi, Torino, 1996.

7 N. Bobbio, *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino 1989, XI.

neutrale e quella neutralizzata, per dirla con Carl Schmitt<sup>8</sup>. Nella sfera privata l'uomo poteva credere a suo modo, nella dimensione pubblica esercitava il suo diritto di cittadinanza attraverso il rispetto delle norme poste dal sovrano.

2

Tutto ciò viene posto in crisi, come si è detto, con l'avvento della multireligiosità e multiculturalità. Quello che appariva normale, naturale, ovvio, viene messo in discussione dall'avvento dell'"altro", di colui che "appartiene" ad un sistema culturale e religioso diverso. Come è stato scritto, dall'universalizzazione del «soggetto, posto al traino delle lotte per l'uguaglianza, si transita nell'universalità della differenza. Ma la reificazione delle *differenze* fa presto a commutarsi in *indifferenza* per l'Alterità e di lì in conflitto, passando per l'essenzializzazione delle identità. La logica differenzialista e il proclamato diritto alla diversità lasciano sistematicamente in ombra il criterio assunto per misurarle, unitamente al contesto indispensabile per farle coesistere»<sup>9</sup>.

Il rapporto tra soggetto e cultura viene declinato all'interno della logica dell'identità, vissuta come perimetro invalicabile, una sorta di gabbia identitaria dalla quale è impossibile fuoriuscire e nella quale si resta imbrigliati senza alcuna possibilità di liberazione, traduzione e negoziazione. Va invece affermata una logica differente nel rapporto tra soggetto e cultura, secondo la quale il soggetto agisce all'interno di una serie di riferimenti storici, di norme, valori, narrazioni, all'interno cioè di una tradizione, non data per scontata, che non fissa in modo immutabile il rapporto tra il soggetto e la sua identità culturale e religiosa<sup>10</sup>. Questa logica differente deve orientare anche il discorso sul rapporto tra diritto e cultura, per affermare la necessità di cogliere «la reciproca influenza tra i due domini nell'agire irriflesso, negli esiti di comportamento acquisiti e posti in essere inconsapevolmente dalle persone, dai soggetti di diritto autori della quotidianità»<sup>11</sup>.

8 C. Schmitt, *Le categorie del politico*, trad. it. il Mulino, Bologna 1972, pp. 167-185.

9 M. Ricca, *Culture interdette. Modernità, migrazioni, diritto interculturale*, Bollati Boringhieri, Torino 2013, p. 47.

10 S. Hall, *Il soggetto e la differenza*, cit., p. 23.

11 M. Ricca, *Culture interdette. Modernità, migrazioni, diritto interculturale*, cit., p. 13.

Governare le società multiculturali e multireligiose diviene dunque una necessità storica, che interroga il presente e il futuro dell'Europa. Da questo punto di vista va certamente salutato con favore il Libro bianco sul dialogo interculturale, «Vivere insieme in pari dignità», redatto nel maggio del 2008, anno europeo per il dialogo interculturale, dai Ministri degli Affari Esteri del Consiglio d'Europa. Un documento "politico" di grande importanza che presenta però dei limiti proprio se riguardato sotto l'aspetto del diritto e del diritto interculturale in modo particolare.

Il Libro bianco si apre con alcuni interrogativi di fondo, che sono dirimenti per inquadrare la questione del dialogo interculturale e il problema del governo della diversità culturale e religiosa:

«Come rispondere alla diversità? Qual è la nostra visione della società del futuro? Si tratta di una società in cui gli individui vivranno in comunità separate, caratterizzate, nella migliore delle ipotesi, dalla coesistenza di maggioranze e minoranze con diritti e responsabilità diversificate, vagamente collegate fra di loro da reciproca ignoranza e stereotipi? O, al contrario, pensiamo ad una società dinamica e aperta, esente da qualsiasi forma di discriminazione e da cui tutti possono trarre benefici, che favorisce l'integrazione nel pieno rispetto dei diritti fondamentali di ciascuno?».

Le risposte che il Libro bianco offre a questi interrogativi di fondo sono dirette al superamento della logica multiculturalista proprio attraverso l'approccio interculturale:

L'idea esposta è che l'approccio interculturale offre un modello di gestione della diversità culturale aperto al futuro, proponendo una concezione basata sulla dignità umana di ogni persona (e sull'idea di una umanità comune e di un destino comune) [...] di prevenire le scissioni etniche, religiose, linguistiche e culturali e [...] di progredire insieme e riconoscere le nostre diverse identità in modo costruttivo e democratico, sulla base di valori universali e condivisi.

Obiettivi politici di grande rilievo che vanno attuati attraverso strumenti ben identificati dallo stesso Libro bianco: la *governance* democratica della diversità culturale, il rafforzamento della cittadinanza democratica e della partecipazione, l'insegnamento di competenze interculturali, la creazione di spazi dedicati al dialogo interculturale e il rafforzamento della dimensione internazionale del dialogo stesso. L'obiettivo è quello di contribuire a valorizzare la diversità «mantenendo al tempo stesso la coesione sociale». Nell'Introduzione si legge che «la promozione del dialogo interculturale contribuisce al compito fondamentale del Consiglio d'Europa: difendere e promuovere i diritti dell'uomo, la democrazia e il primato del diritto».

Il Libro bianco è suddiviso in cinque parti: l'introduzione, l'inquadramento concettuale, gli approcci politici volti alla promozione del dialogo interculturale e le raccomandazioni di politica generale. Pur non avendo un valore giuridico strettamente inteso, il documento costituisce certamente uno sprone ai paesi membri del Consiglio d'Europa:

Lo scopo è di fornire un quadro concettuale e una guida a chi deve adottare decisioni e agli esperti. Il dialogo interculturale non può, tuttavia, essere prescritto per legge: deve restare un invito aperto a mettere in pratica i principi fondamentali definiti nel presente documento, ad applicare, in modo flessibile, le diverse raccomandazioni qui elencate e a partecipare al dibattito odierno sulla futura organizzazione della società. Il Consiglio d'Europa è profondamente convinto che spetta alla nostra comune responsabilità costruire una società in cui sia possibile vivere insieme, in pari dignità.

Si tratta, dunque, di un impegno politico di una certa rilevanza, che investe tutti i paesi membri del Consiglio d'Europa, anche se appare significativo sottolineare che nel documento non si rinviene una definizione del termine interculturale, che «in qualche modo resta sullo sfondo senza essere esplicitata, a vantaggio di una declinazione abbastanza particolareggiata del *dialogo interculturale*»<sup>12</sup>.

12 P. Consorti, *Conflitti, mediazione e diritto interculturale*, Pisa University Press, 2013, p. 161.

Nelle «problematiche generali» troviamo una parte dedicata ai «termini chiave». Tra questi, la definizione di dialogo interculturale: «uno scambio di vedute aperto, rispettoso e fondato sulla reciproca comprensione, fra individui e gruppi che hanno origini e un patrimonio etnico, culturale, religioso e linguistico differenti» e, soprattutto, l'idea che nella gestione del multiculturalismo inteso come fatto storico, cioè come l'esistenza in un contesto sociale determinato, di persone appartenenti a tradizioni culturali diverse, sia necessario abbandonare la logica comunitarista e quella assimilazionista, che ne rappresentano invece l'approdo politico, anzi «l'approccio politico specifico». Tutto ciò nell'ottica della coesione sociale, intesa come la «capacità di una società di garantire il benessere di tutti i suoi membri, riducendo le disparità al minimo e evitando le polarizzazioni», e dell'integrazione/inclusione, un «processo a doppio senso» volto alla convivenza pacifica nel rispetto della diversità individuale, del bene comune, del pluralismo e della diversità.

Il perimetro dentro il quale si attuano questi valori di convivenza sono, come detto, il rispetto dei diritti dell'uomo, la democrazia e il primato del diritto, cioè l'affermazione dello Stato di diritto. Un passaggio successivo della parte relativa ai termini chiave svela però un primo problema, che in qualche modo segna il limite che si è già avuto modo di sottolineare relativamente al profilo del rapporto tra Libro bianco e diritto interculturale: «Gli immigrati, come qualsiasi altra persona, devono conformarsi alle leggi e rispettare i valori fondamentali delle società europee e il loro patrimonio culturale». Questo passaggio in realtà costituisce il vero problema dell'integrazione interculturale così come viene declinata nel Libro bianco, perché giunta dinanzi alla «porta della legge» arresta la sua corsa, smarrisce i suoi obiettivi e soprattutto l'obiettivo fondamentale del superamento della logica dell'assimilazionismo. L'immigrato cioè è *obbligato* a rispettare la legge e i valori in essa contenuti, poiché solo in questo modo può ricostituire l'ordine dell'integrazione, che si fonda appunto su valori ritenuti con evidenza razionalmente validi e universalmente accettabili.

Non è l'unico passaggio che lascia trasparire una contraddizione interna nel Libro bianco, una sorta di «passo del gambero». A proposito della definizione del concetto di identità, il documento afferma che questa

è un insieme di elementi, complesso e sensibile ai contesti. La libera scelta della propria cultura è fondamentale in quanto elemento costitutivo dei diritti umani. Ognuno può, nello stesso momento o in diverse fasi della propria vita, scegliere di aderire a più sistemi di riferimento culturale differenti. Sebbene, in una certa misura, ognuno di noi sia il prodotto dell'eredità delle proprie origini sociali, nelle democrazie moderne contemporanee tutti possiamo arricchire la nostra identità optando in favore di un'appartenenza culturale multipla. Nessuno dovrebbe essere rinchiuso, contro la propria volontà, in un gruppo, una comunità, un sistema di pensiero o una visione del mondo; al contrario, tutti dovrebbero essere liberi di rinunciare a scelte del passato e farne di nuove.

Si delinea un principio di struttura della civiltà occidentale, che nasce proprio all'interno del tradizionale approccio al rapporto tra individuo e appartenenza religiosa e afferma il diritto alla libertà "dalla" religione, come diritto di modificare anche la propria appartenenza religiosa. Ciò che non è esplicitato è come questo possa e debba avvenire, in modo da non generare conflitti endoculturali potenzialmente molto pericolosi per la salute psicofisica della persona, in specie dell'immigrato. È noto infatti che nel processo di sradicamento da un contesto culturale e re-insediamento in un nuovo contesto culturale il momento più delicato è proprio quello che vivono coloro che giungono nella posizione in cui «non sono più quelli del passato e non sono ancora quelli del presente», le cosiddette "seconde generazioni". Sarebbe stato utile far ricorso alla categoria della distinzione tra identità personale e identità culturale in modo più netto e deciso e affermare che in realtà nel nuovo contesto della società di approdo la persona è costretta a rileggere se stessa, a rinegoziare le coordinate del proprio saper fare, della propria appartenenza culturale, riscrivendola all'interno del nuovo contesto sociale.

Ma è più oltre che scorgiamo i limiti più evidenti di questo approccio. Trattando delle condizioni per il dialogo interculturale, nella parte relativa ai diritti umani, la democrazia e il primato del diritto si legge:

Le tradizioni etniche, culturali, religiose e linguistiche non possono essere addotte per impedire alle persone di esercitare i diritti umani o partecipare in modo responsabile alla vita sociale [...]. Le violazioni dei diritti dell'uomo, come i matrimoni forzati, i «delitti d'onore» o le mutilazioni genitali, non possono essere giustificati in

nessun caso, qualunque sia il contesto culturale [...]. La democrazia va avanti perché aiuta le persone a identificarsi con la società in cui vivono garantendo che il potere e l'attività decisionale sono esercitati in modo legittimo.

Parole che nessuno potrebbe contestare, ma che in realtà segnano un approccio all'integrazione interculturale che si fonda su un processo di svalutazione, per quanto inconsapevole, della "cultura degli altri" e rischiano di finire con l'affermare che il rispetto della democrazia e dello Stato di diritto siano l'arma brandita contro la diversità culturale irrimediabilmente diversa, incommensurabile, intraducibile. Ed è per questo che l'approccio interculturale deve essere sempre orientato alla ricerca di

interfacce, bande di traduzione tra universi distanti, tra circuiti linguistici estranei, tra arcipelaghi di fini e valori legati a differenti contesti e resi con strategie discorsive e narrative talvolta contrastanti, morfologicamente irriducibili. Per questo motivo elaborare un lessico giuridico interculturale è importante; ed è altrettanto importante che esso non si soffermi sulle diversità eclatanti, quasi folcloristiche, sulle diversità di frontiera (il velo, l'infibulazione, il turbante, ecc.). Queste sono le differenze che saltano all'occhio, che creano il pregiudizio dell'estraneità, che consentono di etichettare qualcuno entro i confini di uno stereotipo. Tentare di aggirarle, di ridurle, persino di tradurle e contestualizzarle è pericoloso e persino controproducente [...] Negarle può indurre un senso di appiattimento, di assimilazione, di colonizzazione a seconda dei punti di vista [...] Assimilazione e integralismo delle differenze sono i due estremi conflittuali che scaturiscono dai tentativi di gestione inclusiva, forzata dei punti di vista<sup>13</sup>.

La scelta di far emergere ciò che unisce rispetto a ciò che divide è politica e riguarda la necessità che ognuno possa riflettere se stesso all'interno di un determinato contesto sociale, senza che ciò generi in lui sentimenti di svalutazione della propria appartenenza religiosa e culturale, che lo indurranno a scegliere la chiusura all'interno del perimetro della propria identità vissuta non soltanto come qualcosa che non può essere modificata, ma anche come custode della propria sicurezza sociale. Significativa, in tal senso, appare la sentenza del 20 marzo

13 M. Ricca, *Oltre Babele*, cit., p.89.

2008, n. 7472 della Corte di Cassazione italiana, in tema di riconoscimento della Kafalah islamica ai fini del ricongiungimento familiare. La Kafalah è un istituto di diritto islamico, di natura anche negoziale, che consente, facendo leva sui valori della fratellanza e della solidarietà (richiamati nella sentenza attraverso l'analisi del Corano), ad un soggetto di assumere la custodia di bambini abbandonati, orfani ed anche minori illegittimi, stante l'assoluto divieto, anche questo affermato dal diritto islamico, di legittimazione di figli nati da un rapporto sessuale fuori dal matrimonio. I quesiti di diritto su cui si fondava il ricorso per cassazione avevano posto in luce, attraverso la mera analisi della "struttura formale" delle norme del diritto, l'incompatibilità dell'istituto del Kafalah con l'ordinamento dello Stato. Ed invece la Corte, muovendo da una traduzione incrociata dell'ordinamento islamico e di quello dello Stato italiano e facendo appello ai valori di fondo dell'esperienza giuridica, dell'astrazione giuridica, ha rinvenuto nel principio "costituzionale" della tutela dell'interesse del minore un valore comune ai due sistemi giuridici e culturali. Un modello di traduzione interculturale, incrociata ed intercontestuale, che appunto dà prevalenza a ciò che è comune rispetto alla differenza, un atto creativo che parte dai valori di fondo dell'esperienza giuridica come esperienza umana e che genera collegamenti tra due sistemi culturali e attraverso questi riduce le distanze tra gli stessi, consentendo al "diverso" di rileggere se stesso all'interno del nuovo contesto giuridico e culturale.

5

Come si è detto, gli assi portanti del Libro bianco sono la cittadinanza, la democrazia, la tutela dei diritti umani e il primato del diritto. Ma è proprio nell'implementazione di questi valori, che il Libro bianco sconta l'assenza di una riflessione sul diritto interculturale. Riflessione essenziale, poiché per quanti sforzi si possano compiere, se le istanze che provengono dalla diversità non trovano accoglimento all'interno delle dinamiche del diritto difficilmente si potrà costruire una società inclusiva e aperta alla differenza tra culture e religioni. Il diritto deve divenire esso stesso oggetto di "dialogo interculturale", nel senso che le persone devono potere inscrivere se stesse dentro la struttura sostanziale delle categorie del diritto, riconoscere in quelle categorie assi di legittimazione

di senso della propria diversità culturale. Lo spazio a disposizione per il presente contributo non consente un discorso approfondito, ma sarà utile accennare sia pur in forma sintetica ad una metodologia di analisi del discorso giuridico che consente la traduzione all'interno del prisma delle norme giuridiche della diversità culturale e religiosa. Per far ciò, ci serviremo della categoria dei diritti dell'uomo, costantemente richiamati nel Libro bianco come fattori di implementazione del dialogo interculturale. L'immagine che dei diritti umani emerge dal Libro bianco è ancorata alla logica formale e gerarchico – piramidale, nel senso che i diritti umani vengono assunti quali icone rappresentative di universalità e affermazione di democrazia, pluralismo e primato del diritto. Rispetto dei diritti dell'uomo e affermazione della democrazia e del primato del diritto costituirebbero due facce della stessa medaglia:

I valori universali sanciti dal Consiglio d'Europa sono una condizione preliminare per il dialogo interculturale, che è infatti impossibile senza il rispetto della dignità di tutte le persone, dei diritti umani, del primato del diritto e dei principi democratici. Questi valori, in particolare il rispetto della libertà di espressione e delle altre libertà fondamentali, garantiscono un dialogo esente da qualsiasi forza prevaricatrice e basato sulla forza delle argomentazioni piuttosto che sull'argomentazione della forza.

Più oltre, nella parte relativa alle raccomandazioni finali del documento si scorge che per facilitare la promozione dei diritti dell'uomo una delle azioni favorite è la facilitazione dell'accesso alla giurisprudenza della Corte europea dei Diritti dell'Uomo. Sono principi assolutamente condivisibili, che avrebbero però bisogno di una rilettura in chiave anti-essenzialista dei diritti umani, «in cui lo spettro semantico delle enunciazioni dei diritti è inteso come mezzo inclusivo per la generazione di una grammatica della soggettività di tipo interculturale e frutto di una traduzione multilaterale e reciprocamente simmetrica delle differenze»<sup>14</sup>. I diritti umani devono o dovrebbero essere recepiti come dispositivi di valore assunti nella loro formulazione generale e astratta. Libertà, dignità sono valori, principi e fini di ogni sistema giuridico, che vengono poi declinati

14 M. Ricca, *Uso interculturale dei diritti umani e corologia giuridica*, in «Humanitas», n. 69/2014, p. 736.

all'interno del sistema stesso e riempiti di sostanza normativa. I sistemi giuridici, che sono intrisi di cultura anche di tipo religioso, lasciano emergere un'idea di uomo ben definita sul piano antropologico e quell'idea di uomo si afferma come dispositivo di effettività delle norme giuridiche, nel senso che le norme funzionano perché parlano alla struttura antropologica dei soggetti del diritto, i quali agiscono all'interno del sistema stesso attraverso le cosiddette parti mute, dispositivi di carattere cognitivo che creano un ponte tra persone e norme<sup>15</sup>. La democrazia, la cittadinanza, il primato del diritto declinati nella dinamica dell'interculturalità, devono consentire al "diverso", cioè colui che non condivide lo stesso patrimonio antropologico e culturale del sistema normativo del paese di nuovo insediamento, di rileggere all'interno di quel sistema la propria differenza culturale, tradurre la propria diversità. In caso contrario, il soggetto avvertirà il sistema come estraneo e potenzialmente lesivo della sua dignità culturale e religiosa, lo percepirà come la forma dell'imposizione di una cultura radicata anche sulla religione come agenzia antropologica. È in quel momento che l'esclusione produrrà un conflitto che sarà dentro la struttura delle norme, e tutti gli sforzi compiuti per costruire "luoghi di dialogo" saranno infranti, poiché la legge sarà l'oggetto stesso della contestazione. Il ripiegamento nel proprio sistema culturale e religioso e l'antagonismo tra sistemi religiosi e culturali sarà l'esito inevitabile di questo conflitto, e dunque il ritorno alla logica irrigidita del multiculturalismo. Se, invece, con uno sforzo teso alla traduzione incrociata di tipo contestuale e intercontestuale, si riuscirà a far emergere possibili bande di traduzione metaforica tra le culture e le religioni e se queste ultime riuscissero nell'operazione di traduzione della differenza e di riscrittura di questa all'interno del sistema giuridico, allora lo sforzo di costruire una società fondata sul dialogo e sull'inclusione sociale riuscirà. Il contesto interpretativo sarà definitivamente modificato e la traduzione tra universi distanti operata attraverso il diaframma delle norme giuridiche sarà l'esito delle dinamiche dell'alterità e non del "diritto alla diversità", come diritto alla conservazione della propria tradizione culturale. Occorre, cioè, declinare un uso interculturale dei diritti dell'uomo, che superi la logica intrinseca all'articolo 27 del Patto internazionale dei diritti civili e politici del 1966: «In quegli Stati, nei quali esistono minoranze etniche, religiose, o linguistiche, gli individui appartenenti a tali minoranze non pos-

15 J. Habermas, *Fatti e norme*, trad. it. Laterza, Roma-Bari, 2013, p. 39.

sono essere privati del diritto di avere una vita culturale propria ...». Superare, cioè, la logica del diritto alla propria conservazione culturale.

6

Significative appaiono le pagine che il Libro bianco dedica al dialogo interreligioso e al ruolo dei sistemi educativi, che in alcuni passaggi sono connessi tra loro. Se, infatti, è fatto cenno ai conflitti di matrice politico/religiosa che hanno caratterizzato nei secoli passati l'Europa, conflitti in cui la «religione ha avuto un marcatore comune», il documento riconosce il «ricco patrimonio culturale europeo – che – comprende una grande diversità di concezioni sia religiose che laiche... Il cristianesimo, il giudaismo e l'islam [...] hanno esercitato una influenza profonda nel nostro continente». Partendo da questo riconoscimento del patrimonio culturale europeo come la risultante di una diversità di matrici, il Libro bianco richiama la «responsabilità delle comunità religiose che devono contribuire, attraverso il dialogo interreligioso, a rafforzare la comprensione fra le diverse culture». Un appello giusto, che segna un nuovo modello di partecipazione della religione alla costruzione della sfera pubblica, alla convivenza pacifica e alla coesione sociale. La dimensione religiosa del dialogo interculturale va poi centrata, qui il collegamento con l'ambito dell'istruzione, attraverso l'insegnamento di fatti religiosi come strumenti di conoscenza dell'alterità e costruzione di valori comuni di riferimento in ambito scolastico: un contributo educativo «alla cittadinanza democratica, ai diritti dell'uomo e al dialogo interculturale». Nella parte relativa all'istruzione, l'approccio al dialogo interculturale è esteso in modo diffuso a tutte le discipline:

Nel programma di studi, tutte le materie presentano una dimensione interculturale. La storia, le lingue, l'insegnamento di fatti religiosi e relativi a convinzioni sono forse fra le materie più coinvolte. L'insegnamento di fatti religiosi e relativi a convinzioni in un contesto interculturale, permette di diffondere conoscenze su tutte le religioni e convinzioni e sulla loro storia, offrendo così agli alunni la possibilità di capire e di evitare pregiudizi.

La necessità di far emergere la religione anche come fattore culturale e fare di

essa un potente strumento di dialogo attraverso i valori comuni di cui le religioni sono portatrici, così come la necessità che l'insegnamento, la pratica pedagogica, consenta la conoscenza di se stessi e degli altri ed eviti l'insorgere di pregiudizi e stereotipi, è certamente un obiettivo condivisibile, un potente fattore di affermazione di un'autentica cittadinanza interculturale. A patto però che il concetto di cittadinanza non si leghi esclusivamente né al riconoscimento formale della stessa e nemmeno al solo diritto di voto per gli immigrati. La cittadinanza democratica implica la necessità che il cittadino possa riflettere nelle norme i suoi abiti di pensiero, le sue coordinate culturali, che possa essere il soggetto attivo e passivo delle stesse. Le norme devono saper rispondere ai bisogni dei suoi soggetti e ciò accadrà solo e nella misura in cui le differenze culturali e religiose troveranno inclusione nel linguaggio del diritto, perché da ciò dipenderà la legittimazione e l'effettività dei sistemi giuridici del futuro. Il diritto, cioè, deve essere inteso non soltanto come un nucleo di apparati formali, ma anche un utile strumento di negoziazione della propria individuale "identità" per i soggetti di nuovo insediamento. In esse, il diverso può e deve rileggere se stesso e riposizionare la sua individualità all'interno del nuovo contesto sociale. Il dialogo, in questo senso, non va inteso solo nel senso «binario tra due soggetti già costituiti, ma nel senso della relazione all'altro come fundamentalmente costitutiva del soggetto, che può posizionare se stesso come un'"identità" soltanto in relazione a ciò di cui manca – il suo altro, il suo "esterno costitutivo"»<sup>16</sup>. Ma per far ciò sarà necessario riscrivere le coordinate della laicità ed intenderla non più o non solo come carattere di uno Stato che «deve conservare il ruolo di garante neutro e imparziale della pratica di diverse religioni, fedi e credenze», come afferma il Libro bianco, ma muovere dall'idea che l'altro squaderna il vissuto antropologico di matrice cristiana che è nascosto dentro la struttura formale delle norme del diritto, che la neutralità da questo punto di vista è difettiva, poiché assunta solo sul piano formale delle norme del diritto, che con lo strumento della neutralità del diritto, delle norme del diritto agite su un piano formale si impone all'altro in realtà un determinato modello antropologico di convivenza umana, rappresentato peraltro come universale. Ed invece, occorre affermare che l'universalità è come un «orizzonte in costante movimento, oggetto di un impegno incessante al suo riaggiornamento in chiave inclusiva [...]». Interculturalità, insomma,

16 S. Hall, *Il soggetto e la differenza*, cit., p.311.

è parola in parte coestensiva a creatività, a sua volta anima dell'esperienza culturale come di quella giuridica»<sup>17</sup>. Occorre, cioè, muovere da un'idea di laicità che non sia più ancorata al modello della giustizia procedurale, ma che attraverso le norme del diritto, i principi e i fini generali di ogni sistema giuridico, primi fra tutti i valori costituzionali, sappia riscrivere le coordinate della neutralità all'interno di una rinnovata concezione della laicità e della sovranità interculturale, recuperando, in tal senso, il concetto gramsciano di egemonia, declinato all'interno della teoria dell'«uso politico del linguaggio» e del linguaggio giuridico in modo peculiare<sup>18</sup>. Non tutto potrà essere riconosciuto, negoziato, tradotto, ma lo sforzo compiuto avrà un valore politico enorme, poiché spingerà l'altro a rinegoziare la sua identità religiosa e culturale e riposizionarsi all'interno del nuovo contesto sociale e anche all'interno della sua comunità. L'operazione di distanziamento dalla sua precedente identità, non sarà vissuta come sradicamento dalla sua appartenenza originale, bensì come un nuovo modo di collocare se stesso all'interno del nuovo contesto sociale, di cogliere le continuità di significati che sono nascosti nel fondo dell'esperienza giuridica e che devono essere scandagliati dallo sforzo dei giuristi, con un'operazione che consenta di scorgere all'interno dei sistemi giuridici valori che possano divenire strumenti di traduzione della diversità nell'ottica della costruzione di un'autentica uguaglianza dei soggetti non solo “davanti” alla legge ma “dentro” la legge.

17 M. Ricca, *Pantheon. Agenda della laicità interculturale*, Torri del Vento, Palermo, 2012, p. 99.

18 Sulla questione dell'uso politico del linguaggio e della categoria gramsciana di egemonia applicata alla linguistica in senso generale, cfr. F. Lo Piparo, *Lingua intellettuale egemonia in Gramsci*, Laterza, Roma-Bari 1979.

# Per uscire dalla trappola della Fortezza Europa: la scommessa del paradigma del dono

FERDINANDO SPINA

## L'Europa in trappola

All'indomani degli attacchi terroristici di Parigi del 13 novembre, che non possono non essere la cornice di riferimento dei discorsi presenti e futuri sul multiculturalismo in Europa, Alain Touraine così scriveva: «Questa non è una guerra, è una trappola, una trappola a cui bisogna assolutamente resistere. La trappola del terrorismo jihadista è quella di rendere folle l'Occidente. Di trascinarlo verso atti estremi e vendicativi in una dinamica che distrugge infine proprio i valori di civiltà, fraternità, libertà e uguaglianza che vogliamo difendere»<sup>1</sup>.

Attraverso la metafora della trappola, Touraine sintetizzava il sentimento che ha accomunato in quei giorni di sconcerto molti commentatori, cittadini e politici, dei governi nazionali e dell'Unione Europea. E tuttavia, l'invito a non perdere la ragione e a distruggere la propria identità rischia oggi di avere basi fragilissime, indebolitesi sotto il tarlo del dubbio sistemico che l'*altro pericoloso* si aggiri ovunque tra noi. Dubbio che, da una parte, assilla ogni cittadino rispetto a una società multi-etnica e interreligiosa, e, dall'altra, impoverisce la ricchezza delle «comunità paradossali» della nostra contemporaneità in cui, come diceva Julia Kristeva, ogni cittadino dovrebbe sentirsi al contempo «uguale e diverso»<sup>2</sup>. E ciò è ancor più vero per quanto riguarda il nostro paese, che sembra non aver ancora trovato, tra contraddizioni, misconoscimenti e dinieghi, la propria strada al multiculturalismo<sup>3</sup>.

1 *La trappola jihadista e il valore della ragione*, «Il Sole 24 Ore», 25 novembre 2015.

2 J. Kristeva, *Stranieri a se stessi*, trad. it. Feltrinelli, Milano 1990.

3 Cfr. S. Allievi, *Immigration and cultural pluralism in Italy: multiculturalism as a missing model*, in «Italian Culture», n. 2 (28)/2010, pp. 85-103; Id., *Immigration, religious diversity and recognition of differences: the Italian way to multiculturalism*, in «Identities», n. 6 (21)/2014, pp. 724-737.

Il terrorismo colpisce nel profondo non solo per la sua intrinseca drammaticità e violenza, ma perché si trasforma da evento eccezionale e catastrofico in prospettiva probabile e prevedibile<sup>4</sup>. Per il cittadino europeo, il terrorismo da pericolo si è trasformato in rischio<sup>5</sup>, cioè diventa una conseguenza calcolabile di quelle scelte politiche ed etiche che le nazioni europee hanno intrapreso, faticosamente e in modo contraddittorio, verso l'accoglienza, l'integrazione, il pluralismo; ma anche della loro titubanza nella scelta della guerra, peraltro poi spesso praticata, o della preferenza per la via diplomatica. Ecco perché, con Touraine, tutto ciò può portarci alla follia, perché rischiamo di collegare il progetto della "società europea"<sup>6</sup> alle cause del terrorismo, e conseguentemente di intraprendere un drammatico processo di rinnegamento di noi stessi.

Una via d'uscita: riscoprire lo spirito del dono

Di fronte a tale situazione di spaesamento è necessario ripensare a come costruire il rapporto tra le diverse comunità che inevitabilmente sono destinate a convivere e cooperare, nei luoghi delle comunità e degli stati-nazione così come nei flussi della globalizzazione. Come ampiamente riconosciuto, la vera sfida che si pone è quella delle migrazioni, e non solo per il problema, urgente e drammatico, dei profughi siriani, afgani e iracheni. Come accade di fronte a ogni alterità, l'Europa sta scoprendo sé stessa, e tutti i suoi limiti: saltano gli accordi, la solidarietà tra Stati, la condivisione di valori e visioni. Anzi, forse è proprio grazie alla "funzione specchio" dell'immigrazione che possiamo comprendere l'essenza, altrimenti inconscia e mascherata, dell'Unione<sup>7</sup>.

Per sfuggire al rischio della follia è necessario un gesto che agli occhi di molti potrà apparire ancora più folle: ritrovare lo spirito del dono nei confronti del migrante. Più solidarietà e accoglienza, più benessere e sicurezza, più libertà e diritti. Il paradigma del dono, nella sua veste di teoria scientifica e di prospettiva etica e politica, può rappresentare uno dei percorsi più fecondi affinché l'Europa possa ritrovare sé stessa al di là della schizofrenia delle sue istituzioni, e si

4 Da ultimo, si ricordino le dichiarazioni del primo ministro Valls alla Munich Security Conference del 13 febbraio 2016: «Il y aura d'autres attaques, c'est une certitude».

5 Cfr. N. Luhmann, *Sociologia del rischio*, trad. it. Bruno Mondadori, Milano 1996.

6 Cfr. A. Cavalli – A. Martinelli, *La società europea*, Il Mulino, Bologna 2015.

7 Sulla funzione specchio, cfr. A. Sayad, *La doppia pena del migrante. Riflessioni sul "pensiero di Stato"*, in «aut aut», n. 275/1996, pp. 8–16; e A. Dal Lago, *Non-persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*, Feltrinelli, Milano 1999.

pensi solo alla confusione attuale sul trattato di Schengen, ed evitare che in essa divampino conflitti multi-etnici e si preparino scontri di civiltà. Inoltre, pensare il dono (dell'accoglienza, della cittadinanza, del lavoro, dei diritti civili e politici, ecc.) può contribuire al superamento di quelle aporie nella comprensione e nella gestione politico-giuridica del fenomeno migratorio che derivano dall'applicazione di schemi teorici oggi non più in grado di affrontare la posta in gioco. Ancora, essendo la migrazione un fatto sociale totale<sup>8</sup>, il paradigma "non paradigmatico" del dono<sup>9</sup> può riuscire a tenere insieme tutte le dimensioni complesse di questo fenomeno, e contribuire alla consapevolezza che esso non è inquadrabile solo a partire da un unico privilegiato punto di vista.

Si pensi, in proposito, alla critica fondativa dell'utilitarismo, che rispetto alla questione delle migrazioni assume un'importanza cruciale di tipo epistemologico. È sufficiente ricordare, in proposito, che la principale giustificazione dell'accoglienza dei migranti nelle nazioni europee post-coloniali è di tipo economico ed utilitaristico, cioè «una concezione funzionalistica dell'immigrazione, strettamente connessa coi fabbisogni congiunturali di manodopera»<sup>10</sup>. Infatti, ancora oggi, la principale argomentazione utilizzata nei contesti istituzionali contro la xenofobia e la paura dell'immigrazione è di tipo economico, evidenziando il contributo dei migranti alla società che li accoglie in termini di PIL, di gettito fiscale, svolgimento di mansioni fondamentali ma non più gradite agli autoctoni, compensazione demografica, ecc.

Alla luce del paradigma del dono queste posizioni risultano criticabili nella loro pretesa di essere egemoniche, di racchiudere e concludere tutti i discorsi e le politiche sulla migrazione. Del resto, proprio in questo modo si rivela la vera fragilità della logica del modello di integrazione europea: fondandosi, nei fatti, su stringenti motivazioni di tipo utilitaristico, quando le condizioni economiche non sono sembrate più compatibili con l'accoglienza degli immigrati, allora la stessa non ha avuto più senso alcuno. L'ospitalità è divenuta ai cittadini europei

8 Cfr. A. Sayad, *L'immigrazione o i paradossi dell'alterità. L'illusione del provvisorio*, trad. it. Ombre Corte, Verona 2008; e Id., *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, trad. it. Raffaello Cortina, Milano 2002.

9 A. Caillé, *Note sul paradigma del dono*, in P. Grasselli - C. Montesi (a cura di), *L'interpretazione dello spirito del dono*, Franco Angeli, Milano 2008, p. 31.

10 L. Zanfrini, *Sociologia delle migrazioni*, Laterza, Roma-Bari 2004, p. 49. La figura idealtipica di questa concezione è il *Gastarbeiter*, il "lavoratore ospite".

un peso non più tollerabile, e i migranti una eccedenza<sup>11</sup>. Ciò è accaduto già negli anni Settanta, come conseguenza dei processi di ristrutturazione economica del post-fordismo e della crisi del *welfare state*, per cui le migrazioni si sono trasformate in fenomeni indesiderabili, sempre meno legittimati da considerazioni economiche e sempre più osteggiati da politiche restrittive. Per di più, come ben si sottolinea nell'introduzione di questo volume, il contesto incerto della situazione economica, l'assenza di una ripresa forte, il declino dell'economia europea, sono tutti fattori che non supportano l'idea di una società multietnica e multiculturale, anzi ne dichiarano il fallimento vista l'apparente impossibilità che ci siano spazio, lavoro e diritti per tutti, autoctoni e immigrati.

L'invito a riscoprire lo spirito del dono non vuole, tuttavia, misconoscere il problema della sostenibilità economica dell'immigrazione. Non si tratta di enfatizzare la distruttività potenziale del *potlach*, di giungere a una *dépense* sociale improduttiva *à la* Bataille, o di auspicare «l'ospitalità incondizionale» su cui ha insistito Derrida<sup>12</sup>. Ciò che preme è la costruzione di un campo di relazioni in cui possano intersecarsi, per quanto faticosamente e sempre in modo instabile, il «senso acuto di sé stessi» e la «generosità reciproca», con le parole di Mauss, l'interesse per sé e l'interesse per l'altro<sup>13</sup>. Infatti, nell'etica dell'accoglienza e dell'ospitalità «non possono non rientrare i vantaggi materiali da parte di chi accoglie, come pure ostilità e conflitti da risolvere con il compromesso, l'accordo, il negoziato», invitando in tal modo a “prendere sul serio” l'endiadi *hospes-hostis*<sup>14</sup>.

Quanto al primo movimento, se davvero i cittadini e le istituzioni europei si interrogassero su sé stessi, sul proprio ruolo nelle vicende politiche ed economiche del mondo, e di conseguenza anche sulle proprie responsabilità, l'utilitarismo giustificativo dell'accoglienza perderebbe la propria persuasiva razionalità. Si otterrebbe in tal modo un cambiamento di prospettiva. Sebbene possa urtare

11 Cfr. A. De Giorgi, *Il governo dell'eccedenza. Postfordismo e controllo della moltitudine*, Ombre Corte, Verona 2002.

12 Cfr. J. Derrida, *Addio a Emmanuel Lévinas*, trad. it. Jaca Book, Milano 1998; e Id., *Sull'ospitalità*, trad. it. Baldini & Castoldi, Milano 2000. Sull'etica dell'ospitalità, cfr. Tito Marci, *L'etica dell'ospitalità nell'era della globalizzazione*, in «Studi di sociologia», XXXVIII, n. 2/2001, pp. 239-263.

13 Cfr. A. Caillé, *Note sul paradigma del dono*, cit.

14 F. Fistetti, *Introduzione*, in A. Caillé, *Critica dell'uomo economico*, trad. it. Il melangolo, Genova 2009, p. 43.

le coscienze di molti perché detto in tempi di crisi, non dovrebbe esser difficile ammettere che le nazioni europee sono ancora le più prospere nel mondo. Quanta parte di questo largo e diffuso benessere viene dedicata all'accoglienza e all'integrazione degli immigrati? È difficile avere in proposito stime attendibili, e tuttavia, quelle più recenti che fanno riferimento alla attuale "ondata dei rifugiati" affermano che la gestione di tale emergenza può avere degli effetti positivi sull'economia e sulla crescita del PIL<sup>15</sup>. Ma i cittadini europei dovrebbero pure chiedersi quanta parte di questo benessere si mantiene sulla base del saccheggio delle risorse materiali ed ambientali dei paesi più poveri del mondo. La società europea dovrebbe riconoscere il proprio debito, passato e presente, nei confronti dei paesi di emigrazione. Poiché il sentimento del debito è il principale motore del ciclo del dono<sup>16</sup>, ciò consentirebbe di attivare quel gesto libero e asimmetrico, al di fuori di ogni limitata logica utilitaristica, mercantile e finanziaria finalizzata all'accumulazione e al profitto, che è il dono dell'accoglienza.

### Fragili relazioni di riconoscimento

Come detto, la fragilità della giustificazione all'integrazione degli immigrati coincide con l'egemonia della logica utilitaristica, che comporta la sostanziale "desocializzazione" dei rapporti tra autoctoni e stranieri: oggi sono «le politiche economiche del lavoro e i meri interessi di mercato le condizioni prevalenti che, definite entro l'ordine astratto di norme giuridiche formali, regolano i flussi migratori e i rapporti sociali tra "estranei": tutto sembra ordinarsi ad una ragione dello Scambio che, riducendo gli uomini a merci, a entità spersonalizzate, [...] rimane indifferente alla disparità di condizioni (e posizioni) entro cui vengono a trovarsi i soggetti che tra loro scambiano o sono costretti a scambiare»<sup>17</sup>.

Il fondamento utilitarista dell'integrazione determina una certa visione

15 Cfr. Fondo Monetario Internazionale, *The Refugee Surge in Europe: Economic Challenges*, Staff Discussion Notes, gennaio 2016; OCSE, *How will the refugee surge affect the European economy?*, n. 8/2015.

16 Cfr. J. T. Godbout, *Don, solidarité et subsidiarité*, «Revue du MAUSS permanente», n. 8/2009.

17 T. Marci, *Accoglienza e inclusione: il diritto ospitale nelle società multiethniche*, in «Sociologia», XLVI, n. 3/2012, p. 15.

della società multiculturale, slegata dalla dimensione del riconoscimento che è invece insita nella richiesta di ogni migrante come di ogni uomo, al di là dei suoi bisogni e delle sue rivendicazioni materiali. Il paradosso è stato icasticamente colto da Max Frisch a proposito dell'immigrazione italiana nella Svizzera degli anni Sessanta: «volevamo braccia, e sono arrivati uomini»<sup>18</sup>. La rilevanza della teoria del dono rispetto alla questione delle migrazioni sta anche in questo, nel considerare oltre alla dimensione materiale della redistribuzione la dimensione simbolica del riconoscimento<sup>19</sup>.

In tal senso, la teoria del dono non può essere indifferente al problema della sostenibilità sociale dell'accoglienza dei migranti, intendendo con ciò anche una serie di problemi posti dalla convivenza di differenti gruppi etnici. Cruciali, pertanto, sono la questione della sicurezza e dell'ordine, da un lato, e quella dell'egemonia culturale, in cui rientrano anche il problema della tolleranza religiosa, dall'altro<sup>20</sup>. Il ciclo del dono è triadico: non presuppone solo il momento del dare come gesto libero, incondizionale e rischioso, ma richiede per il suo completamento il processo dell'accettazione e della restituzione, comporta l'obbligo del contro-dono da parte di chi lo riceve. È solo così che avviene il processo, reciproco e non unilaterale, di riconoscimento dell'altro. Ciò implica, per parlare in termini concreti, che l'ospite deve ri-conoscere la lingua, la religione, gli usi e i costumi, le leggi della comunità che dona l'ospitalità, la quale, a sua volta, si è già impegnata, con il proprio *opening gift*, gesto di apertura e di accoglienza, a fare altrettanto<sup>21</sup>.

18 M. Frisch, *Vortwort*, in A. J. Seiler, *Siamo italiani – Die Italiener. Gespräche mit italienischen Arbeitern in der Schweiz*, EVZ, Zürich 1965.

19 Cfr. P. Chanial, *Introduction. Ce que le don donne à voir* in AA.VV., *La société vue du don. Manuel de sociologie anti-utilitariste appliquée*, La Découverte, Paris 2008; cfr. pure F. Fistetti, *Introduzione*, in A. Caillé, *Critica dell'uomo economico*, cit.

20 Sui problemi dell'egemonia culturale nelle società multiculturali cfr. F. Fistetti, *Multiculturalismo. Una mappa tra filosofia e scienze sociali*, UTET, Torino 2008.

21 Tali riflessioni andrebbero fatte, ma non è possibile qui procedere oltre, anche dalla prospettiva dell'immigrato, e cioè se egli ritiene di ricevere il dono, sempre inteso nel senso del riconoscimento, dell'accoglienza. E qui si dovrebbe almeno considerare l'ineludibile dimensione "relativistico-culturale" del dono: se è vero, infatti, che la morale del dono è eterna e che il principio del dono come scambio è universale, è altrettanto vero che l'evento di apertura e chiusura del ciclo del dono è storicamente e culturalmente situato (cfr. F. R. Recchia Luciani, *Nuove ermeneutiche del conflitto sociale tra redistribuzione, riconoscimento e dono: Caillé e oltre*, in «Postfilosofie», n. 4/2008, pp. 93-108).

È ovvio che qui si è di fronte a uno degli scogli più ardui di ogni relazione multiculturale, il banco di prova che determina, assieme ai fattori strutturali, il successo o il fallimento della convivenza: «il dono è una relazione fondata sulla fiducia»<sup>22</sup>. Preoccupati di individuare gli ostacoli all'apertura del circuito del dono, dobbiamo guardare alla costruzione simbolica delle “relazioni di riconoscimento” tra i cittadini del paese di immigrazione e gli immigrati. Infatti, consapevoli, con Mauss, dell'importanza della dimensione rituale e simbolica dello scambio, comprendiamo che il ciclo del dono dell'accoglienza-cittadinanza per avere un valore politico ed etico, oltretutto giuridico, deve trovare visibilità nella sfera pubblica. Cioè, oggi, nella ritualità dei mezzi di comunicazione di massa, e della televisione in particolare. Infatti, come Jean Cazeneuve, del resto attento studioso di Mauss, ha argomentato, la televisione ha assunto le forme e le funzioni dei riti tradizionali, ponendosi così come la principale fonte di produzione dell'immaginario simbolico e dei valori condivisi<sup>23</sup>. I simboli mediati del riconoscimento tra autoctoni e immigrati assumono certa rilevanza anche perché il dono dell'accoglienza e quello della cittadinanza si configurano, per essere precisi, proprio come una delle forme più tipiche del “dono moderno”, cioè un “dono agli estranei” che si realizza al di fuori delle reti personali di affinità, come puro atto fiduciario senza garanzia di restituzione<sup>24</sup>.

Purtroppo, nei discorsi dei media, focalizzando la nostra attenzione sul contesto italiano, emergono almeno due cornici interpretative dell'immigrazione che indeboliscono la fiducia e l'apertura reciproca: quella del “dono puro”, cioè non restituibile, neanche da un punto di vista simbolico, e quindi unilaterale; e quella del “dono tradito”, cioè di una risposta ingrata al dono dell'accoglienza.

Quanto al primo *frame*, occorre notare che nell'informazione sul tema la voce degli immigrati è sostanzialmente flebile, il loro punto di vista assente, mentre la questione è interamente inquadrata nella prospettiva del soggetto dell'accoglienza: «la prospettiva è sempre quella di un Noi che definisce il Loro come problema, tanto che nei mezzi di informazione di tutte le tendenze politiche il complesso delle fenomenologie riconducibili alla presenza migratoria è

22 J. T. Godbout, *Don, solidarité et subsidiarité*, cit.

23 Cfr. J. Cazeneuve, *Les pouvoirs de la télévision*, Gallimard, Paris 1970; Id., *La société de l'ubiquité. Communication et diffusion*, Denoël, Paris 1972.

24 Cfr. J. T. Godbout, *Lo spirito del dono*, trad. it. Bollati Boringhieri, Torino 2002.

solitamente ricompreso sotto un'unica locuzione, una frase nominale estesa: il "problema immigrazione"<sup>25</sup>.

Questa tendenza strutturale rende più problematica la costruzione di un sentimento di reciprocità, perché conferma implicitamente l'etnocentrismo che caratterizza ancora oggi la nostra società. E il pregiudizio etnocentrico compromette la possibilità che agli occhi del suo ospite ricco, libero e felice (o che si ritiene tale) il migrante sia in grado di contraccambiare qualcosa, visto che, nell'immaginario collettivo, è associato a miseria, religioni e morali "retrograde", disperazione. L'immigrato di religione islamica subisce più di altri questa stigmatizzazione, vista la sovrapposizione quasi completa che si suggerisce tra Islam, fondamentalismo e terrorismo<sup>26</sup>. Sulla base di queste rappresentazioni, il dono dell'accoglienza viene percepito come un dono unilaterale, senza ritorno: un dono puro. Ciò equivale, nella logica del paradigma, a un dono negativo, anzi il «peggiore dei doni» perché non crea legame sociale e reciprocità, in quanto dal lato del donatore, nel nostro caso di colui che ospita, si traduce in una «auto-affermazione narcisistica della propria auto-sufficienza», mentre dal lato del ricevente, nel nostro caso lo straniero che riceve ospitalità, si trasforma nell'umiliazione del poter nulla contraccambiare e, quindi, nell'annullamento della propria identità<sup>27</sup>. È stato giustamente notato che questa particolare configurazione che è il dono puro e incondizionale, altrimenti definibile come carità, ha caratterizzato ideologicamente il rapporto dell'Occidente con il resto del mondo<sup>28</sup>.

Venendo ora alla seconda cornice interpretativa, il dono tradito, possiamo notare che lo straniero viene spesso descritto come colui che rompe il ciclo positivo del dono (donare, ricevere, contraccambiare) e che instaura di sua volontà il ciclo negativo del prendere, rifiutare, tenere per sé. Sia sui mezzi di informazione sia nell'opinione pubblica, infatti, si fa strada l'idea che gli immigrati rice-

25 M. Maneri, *L'immigrazione nei media. La traduzione di pratiche di controllo nel linguaggio in cui viviamo*, in «ANUAC», 1 (1)/2012, p. 25. Sul rapporto tra mezzi di informazione e immigrazione, cfr. M. Binotto – V. Martino (a cura di), *Fuori luogo. L'immigrazione e i media italiani*, Pellegrini Rai-Eri, Cosenza 2005; A. Rivera, *Regole e roghi. Metamorfosi del razzismo*, Dedalo, Bari 2009; Fondazione Leonardo Moressa, *Il valore dell'immigrazione*, Franco Angeli, Milano 2015.

26 Cfr. M. Bruno, *Immigrazione e appartenenza religiosa*, in M. Binotto – V. Martino (a cura di), *Fuori luogo*, cit., pp. 83-94.

27 Cfr. J. T. Godbout, *Don, solidarité et subsidiarité*, cit.

28 Ivi. cfr. anche S. Latouche, *L'occidentalizzazione del mondo. Saggio sul significato, la portata e i limiti dell'uniformazione planetaria*, trad. it. Bollati Boringhieri, Torino 1992.

verebbero di più di quello che danno, e che otterrebbero un trattamento più favorevole rispetto agli stessi italiani, ad esempio in termini di benefici sociali<sup>29</sup>. Alcune trasmissioni, peraltro che hanno buoni ascolti<sup>30</sup>, giocano costantemente su questo *Noi e Loro*, non solo soffermandosi quasi esclusivamente sul problema immigrazione con toni che, velati da una presunta oggettività, scadono presto nel pregiudizio etnocentrico, ma anche mettendo in relazione, in modo del tutto arbitrario, le ristrettezze e le difficoltà di alcune categorie di italiani (piccoli commercianti, operai, pensionati, cassintegrati, disoccupati) con lo sforzo compiuto dallo stato o dagli enti locali per l'accoglienza o l'integrazione.

Si tratta di un grossolano errore di percezione, frutto spesso di strumentalizzazioni politiche, visto che è stato calcolato, pur considerando le difficoltà nella misurazione delle diverse dimensioni dell'economia dell'immigrazione, che nel nostro paese gli introiti derivanti dall'immigrazione (contributi previdenziali, gettito Irpef, altre imposte) sono superiori ai costi pubblici della stessa (previdenza sociale, spese per l'integrazione e per il contrasto all'immigrazione irregolare), con un avanzo di quasi 4 miliardi di euro<sup>31</sup>.

Con pari frequenza, sui giornali, in televisione, sui social network, l'immigrato è descritto, a volte esplicitamente a volte implicitamente, come colui che ha contraccambiato il dono generoso dell'accoglienza violando le regole della convivenza civile e le leggi dello Stato, e, in alcuni casi, rapinando o uccidendo i suoi diretti benefattori. Abbondano, dunque, i simboli della rottura dell'alleanza rispetto a quelli di una sua probabile riuscita.

Senza fiducia, l'angoscia.

Secondo Paul Collier, nell'affrontare la questione dell'immigrazione abbiamo bisogno di superare posizioni ormai «ostentatamente polarizzate ed esasperate» come la totale chiusura, quella sostenuta da un'ostilità xenofoba e razzista, e la totale apertura, quella delle porte aperte senza limitazioni e controlli<sup>32</sup>. Oggi, il problema delle società globali è di progettare e realizzare forme di organizzazione sociale, politica e giuridica che possano stabilire, di volta in volta, la soglia sostenibile del “darsi” reciproco senza sacrificarsi. Il paradigma

29 Fondazione Leonardo Moressa, *Il valore dell'immigrazione* cit., pp. 107-110.

30 Si pensi al talk show di informazione *Dalla vostra parte*, in onda in prima serata su Rete 4.

31 Fondazione Leonardo Moressa, *Il valore dell'immigrazione*, cit.

32 P. Collier, *Exodus. I tabù dell'immigrazione*, trad. it. Laterza, Roma-Bari 2015.

del dono non può dare tutte le risposte necessarie, ma certamente può contribuire a far sì che nella “Fortezza Europa” le pratiche dell’accoglienza e dell’integrazione recuperino il senso etico dell’ospitalità, andando al di là del calcolo utilitarista, della chiusura culturale, del risentimento.

Tuttavia, come dimostrano gli ostacoli simbolici a cui sopra si è accennato, lo scenario attuale, nella sua schizofrenia, è già più prossimo alla logica dei muri e delle fortezze, e forse della guerra, che non a quella dei ponti e del dialogo. La reazione all’immigrazione prende sempre di più la direzione dell’irrigidimento e dell’esclusione, dell’allarme e della paura, insomma del rifiuto antropemico.

Eppure, la coscienza europea è memore della meta a cui conduce quella strada, come già visto in apertura di questo scritto. Viene alla mente l’angoscia mitteleuropea della grande letteratura, ad esempio, nel racconto *La tana* di Franz Kafka o ne *Il deserto dei tartari* di Dino Buzzati: il destino dei popoli. *La tana* d’Europa sarà quello di consumarsi e diventar folli nel chiuso sicuro e impenetrabile delle proprie fortezze oramai divenute trappole, nell’attesa di un estraneo che si crede di conoscere e che si teme, ma con il quale non si è mai parlato, e con il quale, alla fine, non ci si è mai scambiati... doni<sup>33</sup>.

33 Il protagonista de *La tana*, un animale-uomo tanto ossessionato dalla possibilità che un animale-estraneo possa penetrare nella sua tana da perdere ogni certezza e quindi impazzire, a un certo punto, siamo quasi alla fine del racconto rimasto incompiuto, pensa anche all’ipotesi del dono, dello scambio-trattativa con il presunto nemico: «Tento di indovinare i disegni dell’animale: è di passaggio o lavora alla sua tana? Se arrivasse effettivamente fino a me, potrei dargli una parte delle provviste e lui potrebbe proseguire» (F. Kafka, *La tana*, in Id., *Tutti i romanzi, i racconti, pensieri e aforismi*, trad. it. Newton Compton, Roma 2012, p. 780). Tuttavia, roso dal dubbio incessante, ma anche dallo smisurato amore per la sua dimora, non nutre alcuna fiducia nell’accordo: «In mezzo ai cumuli di terriccio posso sognare qualunque cosa, anche un accordo, benché sappia bene che una cosa di questo genere non è possibile e che nell’istante in cui ci guarderemo l’un l’altro o in cui sospetteremo soltanto di essere vicini, mostreremo l’uno all’altro artigli e denti, entrambi furiosi, nessuno prima e nessuno dopo, con una nuova diversa fame, anche se saremo pienamente sazi. E come sempre, anche in questo caso, a ragione; chi infatti, anche se fosse in viaggio non cambierebbe i suoi piani di viaggio e i suoi piani per il futuro, di fronte alla tana?» (*ibidem*). Sul problema dell’altro, cfr. P. A. Rovatti, *Possiamo addomesticare l’altro?*, Forum Edizioni, Udine 2007.



FORUM



## Cosa significa ospitare? Forme di ospitalità mediterranea

DANIELA FALCIONI

### Ospitalità: un incontro complesso

L'ospitalità è diventata un tema cerniera nel quale i contributi degli antropologi si uniscono a quelli dei filosofi, degli storici, ma anche degli antichisti. Competenze diverse per studiare i riti connessi all'arrivo degli stranieri nelle società arcaiche, oppure il patto di ospitalità che i greci sancivano con gli stranieri. Nella Roma antica, l'ospitalità è nata con un carattere interfamiliare e ha svolto rapporti d'accoglienza privata laddove lo stato non tutelava ancora lo straniero. Nell'età moderna, è stata coniugata da Kant come diritto ospitale. Oggi si torna a guardare all'ospitalità e al suo bagaglio di idee ed esperienze per affrontare una delle sfide più complesse della storia contemporanea: i flussi migratori. Esistono poi forme di ospitalità ancora tutte da indagare come l'affido, un istituto che permette ad un bambino in difficoltà di essere ospitato temporaneamente da una famiglia. Si tratta solo di alcuni esempi, sufficienti per comprendere quanto le esperienze di ospitalità siano diverse tra loro per tempi, luoghi e soggetti in questione. Ma tutte queste esperienze – caratterizzate da geometrie variabili – hanno qualcosa in comune? Esistono delle *costanti*, dei tratti salienti dell'ospitalità?

L'ospitalità si svolge come un incontro, ma di cosa è fatto l'incontro ospitale? Secondo Jacques T. Godbout, l'ospitalità è una relazione che si stabilisce attraverso un particolare operatore simbolico: il dono. Colui che riceve parla con l'invitato il linguaggio del dono<sup>1</sup>. Per questa ragione, se sulla porta della casa ospitante comparisse l'insegna *Bed and Breakfast*, l'ospite resterebbe un po' confuso. Già Rousseau d'altra parte lamentava come solo in Europa si eserci-

1 J. T. Godbout, *Recevoir c'est donner*, in «Communications», n. 65/1997, pp. 35-47.

tasse l'ospitalità a pagamento<sup>2</sup> e ancora non era in grado di osservare, come più tardi farà Max Weber, che nel sistema economico moderno l'economia domestica non fornisce più il modello di tutte le relazioni economiche perché quel modello ha lasciato il posto al mercato. Benché l'ospitalità a pagamento (il turismo) sia divenuta oggi uno dei *business* planetari più floridi, ciò non toglie che l'ospitalità-dono resti un'esperienza perfettamente praticabile e realmente praticata. Si tratta però di un'esperienza esigente. Colui che riceve infatti assume su di sé il rischio di effettuare una prestazione senza garanzia, il rischio di dare senza contropartita. Anche l'ospite, accettando l'invito, entra in un difficile gioco di ruoli. L'ospitalità infatti è un incontro in cui i protagonisti non hanno lo stesso statuto: uno riceve, l'altro è ricevuto. Lo spazio sociale dell'ospitalità non è uno spazio neutro come quello del mercato, ma è sempre lo spazio di qualcuno: la casa dell'amico o la società d'accoglienza. Anche se la formula dell'ospitare dice "Fate come se foste a casa vostra", questo significa proprio che si è a casa di un altro, nel suo spazio e l'ospite lo sa, come sa che non può installarsi a tempo indefinito<sup>3</sup>. La relazione di ospitalità crea limiti e frontiere e ci obbliga a ridefinire continuamente il dentro e il fuori, il noi comunitario e lo straniero sconosciuto. La definizione e ridefinizione di queste frontiere si cela anche nelle manifestazioni più genuine di ospitalità come quelle vissute dall'antropologo Michael Herzfeld che ha studiato il fenomeno dell'ospitalità nel villaggio di Glendi (Creta):

When I protested that villagers were treating me too kindly, they would almost invariably respond that I could repay them when they decided to show up at my far

2 Comparando l'Europa con l'Asia, J. J. Rousseau si lamentava dei nuovi costumi europei: «J'ai remarqué qu'il n'y a que l'Europe seule où l'on vend l'hospitalité. Dans toute l'Asie on vous loge gratuitement. Je comprends qu'on n'y trouve pas si bien toutes ses aises. Mais n'est-ce rien que de se dire, je suis homme & reçu chez des humains ? C'est l'humanité pure qui me donne le couvert. Les petites privations s'endurent sans peine, quand le cœur est mieux traité que le corps», Id., *Les Rêveries du promeneur solitaire*, Gallimard, Paris 1964, pp. 1096-1097.

3 Questa inversione di significato viene rilevata anche da Michael Herzfeld nelle ricerche dedicate all'ospitalità nel Mediterraneo: «In Greece, the often expression of hospitality, "As in your [own] house" (*opos sto spiti sou*), reproduces a formula of exaggerated praise that actually foreground its own potential for ironic inversion»; Cfr. «As in Your Own House», in D. D. Gilmore (a cura di), *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*, American Anthropological Association, Special Publication, n. 22/1987, p. 77.

distant home [...]. Such assurances delicately reaffirmed the existence of *infrangible boundaries*. The villagers, not I, were at home; and the level at which the mutual obligations were now set also defined the salient level of identity as that of *nationality*<sup>4</sup>.

Nel Mediterraneo studiato da Herzfeld, si incontra certo un'ospitalità come espressione di gratuità. Ma – insiste l'antropologo statunitense – considerata a livello delle rappresentazioni collettive l'ospitalità è vissuta come un'antica virtù greca e diventa simbolo di identificazione collettiva: i greci si sentono da secoli, sia come individui, che come comunità e nazione, ospitali.

«Darai da mangiare e offrirai il saluto di pace a chi conosci e a chi non conosci»: l'antica virtù islamica dell'ospitalità.

L'idea che l'ospitalità sia una virtù intimamente connessa con la propria storia ha pervaso di sé anche la riva Sud del Mediterraneo e si è estesa anche ai paesi del *dar al-islam*. L'importanza che la generosità e l'ospitalità hanno avuto e continuano ad avere nelle società islamiche si radica probabilmente nella cultura pre-islamica:

Generosity was acknowledged to be one of the primary virtues of pre-Islamic Arabs, among whom it naturally found its principal expression in *hospitality*, and the generosity shown in Islam to guests remained a custom much remarked upon<sup>5</sup>.

Nelle diverse forme di ospitalità non mancano anzi dimostrazioni eccessive quando venivano perpetrate, per esempio, vere e proprie stragi di cammelli con la macellazione di un numero di animali che andava ben al di là del fabbisogno. Ci chiediamo se pratiche di questo tipo non siano anch'esse, tra l'altro, marcatori di rango come nel caso del *potlach*<sup>6</sup>. Queste forme eccessive di prodiga-

4 *Ibidem*, p. 84. Le prime due parole in corsivo sono nostre.

5 F. Rosenthal, *Hiba*, in *Encyclopaedia of Islam*, CD-ROM Edition v. 1.0, vol. III, p. 343a.

6 M. Bonner, *Poverty and charity in the Rise of Islam*, in M. Bonner - M. Ener - A. Singer (a cura di), *Poverty and Charity in Middle Eastern Contexts*, State University of New York Press, Albany 2003, pp. 16-20.

lità furono reinterpretate alla luce della definizione aristotelica di generosità che deve coniugarsi con la moderazione. Alla tradizione islamica e classica, l'avvento dell'Islam imprime una trasformazione che avviene soprattutto nella direzione di un'estensione, verso il basso, dello spettro dei beneficiari della generosità: i poveri – solo quelli musulmani?<sup>7</sup> – diventano i primi della lista. Se all'inizio la generosità prendeva le forme di un reticolo di iniziative di aiuto spontaneo, a partire dal periodo medinese, essa si istituzionalizza e diventa obbligatoria: la *zakat* serve allo scopo. Si tratta di una tassa religiosa obbligatoria che si applica ai redditi che superano una certa soglia. Non possiamo soffermarci sulla lista di tutti i beneficiari di questo istituto di diritto musulmano anche se abbiamo accennato al fatto che i poveri e bisognosi occupano il primo posto. Nel contesto di questo lavoro, è invece indispensabile discutere degli ultimi della lista: i viaggiatori. A questa categorie appartengono persone in viaggio sia povere che ricche, persone che, per il solo fatto di essere lontane dal loro luogo d'origine, possono aver bisogno di aiuto – nel passato ancora di più che nel presente. In questa categoria erano compresi anche mercanti, migranti, pellegrini, sufi e, oggi, alcuni aggiungono nuovi sottogruppi come i rifugiati. Con quest'ultima categoria di persone si ha un completamento dello spettro di obblighi religiosi sui quali il Corano richiama l'attenzione dei credenti. Stabilire questi otto obblighi significa riconoscere ad altrettanti gruppi di beneficiari il diritto ad aver parte ai guadagni di chi ha più del necessario. Incontriamo qui quella che si potrebbe definire la funzione sociale della *zakat*: la redistribuzione della ricchezza all'interno della comunità. Diversamente da altre forme di solidarietà, qui si tratta di otto obblighi collettivi, di forme ben definite di responsabilità verso la comunità dei credenti. All'interno di questa concezione del prendersi cura come virtù comunitaria – concezione vicina all'Ebraismo<sup>8</sup> – l'inclusione dei viaggiatori potrebbe essere interpretata come un bisogno di allargare lo spettro dei beneficiari. Con la *zakat* l'Islam ha costruito un modo originale di organizzare la solidarietà obbli-

7 Si tratta di una questione che ha generato un ampio dibattito, cfr. D. Falcioni, *Conceptions et pratiques du don en Islam*, in «Revue du MAUSS», nr. 39 / 2012, p. 351.

8 Sull'obbligo di mostrare solidarietà verso i membri della propria comunità nell'Ebraismo, cfr. P. Brown, *Povertà e leadership nel tardo impero romano*, trad. it. Laterza, Roma-Bari 2003, p. 26.

gando chi ha più del necessario ad essere solidali<sup>9</sup>. E tutto lascerebbe pensare ad una ideazione mirata a sostenere coloro che sono più prossimi: la categoria dei viaggiatori sembra introdurre una distonia. In questo contesto, ci pare importante ricordare che l'Islam nasce da un'esperienza di estraneazione, incorporata e tramandata dalle prime generazioni di musulmani. Per seguire l'unico Dio, Muhammad e i suoi compagni non solo avevano dovuto lasciare i propri beni, ma erano stati costretti a recidere i legami di sangue con le proprie tribù per poter stringere una nuova alleanza. Nato da una migrazione, l'Islam sembra capace fin dall'inizio – già sul piano ideale – di ridurre le distanze verso sconosciuti ed estranei. All'interno di questo nuovo paradigma elaborato con l'esperienza dell'Egira<sup>10</sup>, colui che viene da lontano è riconosciuto come il prossimo da accogliere non solo nella forma spontanea della *sadaqa* come vedremo nel resoconto di viaggio di Guillaume Postel, ma anche in quella organizzata della *zakat*. Esposto ai pericoli più diversi, il viaggiatore diventa bisognoso di protezione: con l'obbligo dell'ospitalità – così si potrebbe riformulare questa prescrizione coranica – l'Islam sente, recepisce e risponde a quel bisogno. Nel corso dei secoli, questa accoglienza si è estesa anche a viaggiatori non musulmani: episodi intercorsi tra cristiani e musulmani sono documentati dalla ricerca storica<sup>11</sup>.

Non sono solo le fonti dell'Islam – il Corano, ma soprattutto la Sunna come vedremo – a fare dell'ospitalità una pratica rilevante per la fede islamica, ma è soprattutto la vita delle società islamiche a documentarne l'importanza come scopri nel XVI secolo il viaggiatore francese Guillaume Postel:

Quando darai la *sadaqa*, l'elemosina, dona il meglio che hai anche se è poco; ciò sarà infatti più gradito a Dio di cento scudi, mal guadagnati, dati dopo la tua morte. Anche un dattero, dato di buon cuore da vivi, vale di più di mille dopo la morte. Questo fa sì che quando [coloro che praticano la *sadaqa*] ricevono qualcuno in casa loro, lo accolgano come uno di

9 J. Benthall sostiene che l'Islam, prima degli stati europei, sia stato capace di concepire un sistema di previdenza sociale. Di questo autore, cfr. *Organized Charity in the Arabic-Islamic World A view from the NGOs*, in H. Donan (a cura di), *Interpreting Islam*, Sage, London 2001, p. 159.

10 Sul significato decisivo della migrazione di Muhammad e dei suoi seguaci, un evento paradigmatico "di ricchezza straordinaria", V. M. Arkoun, M. Borrman, *L'Islam, religion et société*, Ed. du Cerf, Paris 1982, p. 76.

11 A. Singer, *Charity in Islamic Societies*, Cambridge University Press 2008, S. 57.

loro. Inizialmente non pensavo che [una simile ospitalità] potesse esser tenuta per vera, fino a quando il ragusano Seraphin de Gozza, avendolo sperimentato in Serbia e Bosnia diverse volte, me lo raccontò e mi spinse a cercare lo stato delle cose in altri luoghi. Attraversando paesi in cui i contatti sono piuttosto difficili, privi per di più di alberghi e locande, come ho già detto per la Turchia, costui raccontò di esser stato accolto in questo modo: vide una casa isolata, piuttosto bella per il luogo, dove un uomo seduto davanti all'ingresso si alzò e venne verso di loro per salutarli. «Siate i benvenuti». Poi aggiunse [...] «Dio vi ama, entrate nella mia dimora, vi darò la benedizione di Dio, ovvero i beni che Dio mi ha donato. Si sta facendo sera e non si trovano altre case sul vostro cammino. Qui abbiamo del bel fuoco, del buon pollame, venite in nome di Dio!». Queste sono le parole che mi riferì il suddetto ragusano, che conosceva un po' di turco.

Quanto al trattamento: furono fatti accomodare su dei bei tappeti, sedendo in terra secondo il costume locale; poi venne acceso del fuoco per farli asciugare, fu portato un dolce, dell'acqua zuccherata con marmellata di vin cotto: bevvero e mangiarono aspettando la cena. Furono serviti due tipi di riso con del montone bollito e arrostito, pollame o capponi arrostiti e bolliti. Vino a parte, in tutta la Turchia non capitò loro di meglio, visto che non fu accettata alcuna remunerazione. Poi a ciascuno di loro fu assegnato uno stramasso perché vi si coricasse, secondo il costume locale. La mattina del giorno seguente, quando chiesero di pagare fu detto loro: «[...] Sia per la mia anima, Dio ve lo renda o vi ami!». Così dopo averli accolti in quel modo, li ringraziò pure.

Riconducibili a diverse forme di *sadaqa*, sia le opere più strutturate di accoglienza che i gesti di ospitalità hanno come comune denominatore un dare senza calcolo a persone conosciute e sconosciute, a musulmani e non musulmani. Diversamente dalla *zakat*, l'elemosina volontaria è destinata a tutti senza condizioni, un'apertura non priva di tensioni e contrasti già rilevabili nell'Islam delle origini. Sia un passo del Corano che, ancora più esplicitamente, un *hadith* richiamano l'importanza di questo ampliamento al di là dei confini della comunità dei credenti: «Un tale chiese all'Inviato di Dio: “Qual è l'Islam migliore?”, rispose: “Darai da mangiare e rivolgerai l'augurio di pace a chi conosci e a chi non conosci”».

Il viaggiatore francese inoltre mostra di aver colto la stratificazione di signi-

ficati presenti in quella pratica di ospitalità. Il primo significato – primo nel senso che è quello più facile da osservare – è orizzontale: la squisita ospitalità che Postel ci racconta nei dettagli. Ma quel racconto rinvia continuamente ad un altro significato, quello verticale. Qui il dono orizzontale dell'ospitalità si interseca e si subordina al dono verticale rivolto a Dio. Rispetto ai doni ordinari, la *sadaqa* si qualifica, a ben vedere, per una specifica intenzione religiosa<sup>12</sup> e può essere compresa pienamente solo all'interno di quel nuovo ordine spirituale nato dall'Islam, detto altrimenti, all'interno dell'iniziativa che Dio avrebbe preso, dalla creazione alla rivelazione, nei confronti degli uomini e del mondo.

### L'ospitalità in Al-Ghazali

Dell'ospitalità come incontro complesso sembra pienamente consapevole Al-Ghazali che dedica a questo tema una parte della sua opera più nota, *Imam Gazzali's Ihya ulum-id-din* (Revival of the religious sciences)<sup>13</sup>. L'eccellenza di questa pratica viene indicata da Al-Ghazali attingendo alle fonti principali dell'Islam e soprattutto agli *hadith*: «There is no good in one does not offer hospitality»<sup>14</sup>. L'elogio dell'ospitalità viene proposto anche attraverso la citazione di personalità eminenti dell'Islam: «There is a great merit in showing hospitality and in entertainment of guests. Hazrat Jafar Sadeq said: When you sit with guests in the dining cloth, sit for a long time as no account will be taken of that time»<sup>15</sup>. In questo piccolo trattato dedicato all'ospitalità, il filosofo arabo mette a punto una serie di linee guida destinate ai protagonisti dell'incontro ospitale: come fare un invito e come riceverlo; come mangiare seguendo determinate regole e come concludere un invito. Le regole proposte da Al-Ghazali prevedono di iniziare il pasto formulando l'intenzione di mangiare per rafforzarsi nelle pratiche di culto<sup>16</sup>, richiedono poi di esprimere

12 T. H. Weir, *Sadaka*, in P. J. Bearman e al., *Encyclopédie de l'Islam*, Brill, Leiden 2005, p. 732.

13 Al-Ghazali, *Rules of Eating and Drinking*, in Id, *Imam Gazzali's Ihya ulum-id-din*, Sind Sagar Academy Lahore 1955, vol. 2, pp. 1-19.

14 Al-Ghazali, *Rules of Eating and Drinking*.

15 Al-Ghazali, *Rules of Eating and Drinking*, p. 6.

16 Ivi, p. 3.

gratitudine a Dio per il dono del cibo e, infine, prescrivono di concludere il pasto dando lode a Dio<sup>17</sup>. In questo modo il suo sguardo ci apre un universo sorprendente, nel quale il mangiare e il bere diventano una sorta di riti religiosi. Il mangiare e il bere in Al-Ghazali si confondono con la preghiera, quasi fossero un altro modo di pregare. E proprio nella sezione dedicata all'ospitalità, il filosofo arabo fa riferimento ad un detto del Profeta Maometto che riferendosi ai posti assegnati agli eletti in Paradiso dice: «These [questi posti] are for those who are modest in treatment, give food and pray at night when the people remain asleep»<sup>18</sup>.

Accogliere l'altro, dunque, sfamarlo diventa un'esperienza di fede come testimonia un hadith citato da Al-Ghazali:

God will say to a man: O son of Adam, I was hungry and you did not Me food. He will reply: How could I have given Thee food while Thou art the Lord of the universe? God will say: Your certain *brother Muslim* was hungry, but you did not give him food. If you had given him food, it would have reached Me<sup>19</sup>.

L'indifferenza al bisogno dell'altro e ad un bisogno primario come l'acqua e il cibo viene stigmatizzata come rottura del rapporto con Dio e con la Sua creazione del mondo, un mondo che – come ci spiega Ibn Khaldun – Dio ha donato all'uomo: «Dio ha creato il mondo e lo ha donato all'uomo, come è detto in più punti del Corano»<sup>20</sup>. In queste parole Ibn Khaldun condensa, alla fine del XIV secolo, il senso dell'antica narrazione con la quale ha avuto inizio l'Islam. Estrapolate dal suo *Libro degli esempi*<sup>21</sup> – opera che non si limita alla considerazioni degli Arabi del Nord Africa, ma offre un affresco straordinario di molte altre società islamiche dall'Oriente all'Occidente con qualche incursione oltre il dar al-Islam, verso l'Europa cristiana – le parole di Ibn Khaldun ci ricordano

17 Ivi, p. 5.

18 Ivi, p. 7.

19 *Ibidem*, i corsivi sono nostri.

20 G. Pizzi, *Ibn Haldun e la Muqaddima: una filosofia della storia*, All'insegna del pesce d'oro, Milano 1985, p. 203.

21 I. Khaldun, *Discours sur l'histoire universelle. Al-Muqaddima*, Sindbad, Paris 2007.

che la terra e quanto contiene, esistenza dell'uomo compresa, sono opera di Dio<sup>22</sup>, un'opera che viene donata e affidata all'uomo. Spinto dalla gratitudine (e/o dalla paura), l'uomo è chiamato ad onorare il suo debito verso Dio nella dimensione verticale della preghiera e in quella orizzontale e mediata della cura di poveri e bisognosi. L'uomo deve compiere ciò che è giusto ai Suoi occhi e ridonare a sua volta. Dio riceve ciò che gli è dovuto attraverso l'intermediazione dell'indigente realizzando così, allo stesso tempo, la giustizia divina e quella umana. Dare a Dio ciò che gli è dovuto significa riconoscerlo come origine di tutti i beni e, allo stesso tempo, attestarne la sovranità attuale. Il principio di giustizia trova poi il suo compimento quando l'essere-per-Dio si realizza come essere-per-altri. Significativa diventa in proposito la storia dei giardinieri e il dono delle primizie che troviamo nella LXVIII Sura, quella del Calamo<sup>23</sup>, che è considerata una delle prime rivelate a Muhammad durante il periodo meccano. Dio mette alla prova un gruppo di persone che, proprietarie di un terreno di alberi da frutto, si accordano per andare l'indomani a raccogliere le primizie omettendo di affidare il loro proposito alla volontà di Dio. Durante la notte il Signore fa scatenare un temporale così devastante da distruggere tutto il giardino. Ignari di tutto, i giardinieri si recano di buon mattino nella loro proprietà per essere loro e non i poveri a raccogliere le primizie. Raggiunta la proprietà si accorgono di quanto è accaduto e comprendono di essere in errore. Uno di essi, il più giudizioso, dice: «Non vi avevo detto: perché non glorificate Dio?»<sup>24</sup>. Rimproverandosi l'un l'altro riconobbero, in ritardo, di essere stati iniqui. L'apologo delle primizie<sup>25</sup> ci parla di un ordine infranto dai cattivi giardinieri e ristabilito da Dio. Essi hanno dimenticato che tutto appartiene a Dio, un'appartenenza che l'uomo riconosce offrendogli una parte di tutto quello che possiede, offerta che viene accolta attraverso l'intermediazione dell'indigente. Donando a Dio una parte di ciò che ha – le primizie – l'uomo offre

22 Ebraica in origine, questa dottrina è stata ereditata anche dal Cristianesimo. Nel *Libro dei salmi*, cfr. l'inizio del salmo 24.

23 Q LXVIII

24 Q LXVIII, 28.

25 Anche se nella parabola coranica non si fa esplicito riferimento alle primizie, crediamo che interpretarle come tali non sia arbitrario. In proposito rinviamo alle osservazioni contenute in J. Benthall - J. Bellion-Jourdan, *The Charitable Crescent Politics of Aid in the Muslim World*, I. B. Tauris, London 2009, p. 22.

metaforicamente tutto il raccolto e dà gloria a Dio riconsegnandogli ciò che è Suo. Il disconoscimento di questo ordine spirituale provoca la distruzione dei frutti che è, ad un tempo, punizione dei giardinieri e riappropriazione dei beni sottratti alla Propria sovranità.

Tornando ad Al-Ghazali, è significativo che il ricco universo dell'ospitalità sia circoscritto alla comunità musulmana: l'ospitalità, nel suo breve trattato, è un dono che circola tra musulmani come viene ripetuto più volte<sup>26</sup>.

### Una considerazione conclusiva

Le concezioni e le pratiche dell'ospitalità nell'Islam documentano una profonda parentela tra Cristianesimo e Islam – entrambi hanno trovato nell'Ebraismo una risorsa religiosa e culturale molto significative. Mettere in evidenza questa parentela tra Cristianesimo e Islam è oggi più che mai importante sia sul piano culturale che sul piano politico. Sul piano culturale, il comune riconoscimento dell'eccellenza dell'ospitalità toglie argomenti al radicalismo – sia europeo che islamista – che sostiene l'incomparabilità e l'in-componibilità tra Islam e Occidente<sup>27</sup>. Sul piano politico, la consapevolezza di questa vicinanza potrebbe diventare una risorsa per l'accoglienza dei migranti in Europa. I migranti provenienti da paesi a maggioranza musulmana conoscono il linguaggio dell'ospitalità e, alcuni di loro, lo praticano. Come scrivevo all'inizio, si tratta di un linguaggio esigente, si tratta di una prova che si svolge tra chi riceve e chi è ricevuto. Sta agli europei invitare i migranti musulmani a vivere le pratiche di ospitalità anche al di fuori dei loro gruppi e delle loro comunità, chiedere loro di contribuire a delle buone pratiche di ospitalità. Sta agli europei chiamare i migranti che vivono in Europa – soprattutto coloro che sono diventati o aspirano a diventare cittadini europei – a condividere le responsabilità di un ethos dell'ospitalità, un ethos non più solo europeo. Si tratterà in realtà di un nuovo ethos, che nasce dall'incontro ospitale tra europei e nuovi venuti. Un ethos in grado di contribuire a costruire una convivenza orientata da una

<sup>26</sup> Cfr. *supra* nota 25.

<sup>27</sup> Richiamiamo qui la necessità di distinguere tra incommensurabilità (assenza di un metro unico di valutazione) delle culture e loro incomparabilità e in-componibilità.

co-inclusione reciproca. Con co-inclusione reciproca si intende un incontro più profondo rispetto, per esempio, alla coabitazione. «Questo processo – scrive il sociologo Felice Dassetto riferendosi alla co-inclusione reciproca – consiste in una compenetrazione reciproca, che porta ciascuna delle parti a includere l'altra, il punto di vista dell'altra, la storia dell'altra nella definizione e nella comprensione di se stesso e del suo progetto di futuro. Col tempo, il risultato di questo processo è una nuova forma di vita sociale, che nasce da una simbiosi tra le forme presenti»<sup>28</sup>.

28 F. Dassetto, *L'incontro complesso. Mondi occidentali e mondi islamici*, trad. it. Città Aperta, Troina 2004, p. 70. L'originale di questo libro è in francese: *La rencontre complexe. Occidents et islams*, Bruxelles 2004. In proposito, sono utili le ricerche del Centre d'études de l'islam dans le monde contemporain dell'Università di Louvain, centro fondato da Felice Dassetto.

## La “città della sospensione” e il “fuori posto”. Napoli e il lavoro clinico con i migranti

LUIGI DE MATTEIS

Accostare nel titolo di questo scritto il nome di una città, la mia, al lavoro clinico con i migranti darà subito il senso di quanto andrò argomentando.

Ho amato molto *Rosso Napoli. Trilogia dei ritorni e degli addii*. Negli scritti che costituiscono tale volume Ermanno Rea riesce a trasmettere l'amore per Napoli, la sua città, attraverso la lente della nostalgia. «Città della sospensione» è la definizione che Ermanno Rea dà in *Napoli, ferrovia* della città partenopea. Questa definizione mi ha richiamato, in modo speculare, il concetto di «fuori posto», che Abdelmalek Sayad riferisce all'immigrato, per sottolinearne la posizione difficilmente connotabile, situabile, dal punto di vista politico. La contraddizione profonda che l'autore denuncia è però proprio costituita dal fatto che l'emigrare è un atto eminentemente politico, atto che coinvolge almeno tre dimensioni: le persone che si spostano, gli Stati da cui le persone partono e quelli dove i migranti arrivano. A questo proposito Palidda nella introduzione al volume di Sayad afferma che «le migrazioni svolgono una straordinaria “funzione specchio”, sono rivelatrici delle più profonde contraddizioni di una società, della sua organizzazione politica e delle sue relazioni con le altre società»<sup>1</sup>. È bene ricordare come l'analisi di Sayad si sviluppi da questo punto per giungere all'idea di un «pensiero di stato» attraverso cui il fenomeno migratorio viene letto e interpretato tanto da affermare che «le categorie [...] con cui pensiamo l'immigrazione [...] sono oggettivamente (cioè a nostra insaputa e, di conseguenza, indipendentemente dalla nostra volontà) delle categorie

<sup>1</sup> A. Sayad, *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, trad. it. Cortina Editore, Milano 2002.

nazionali, perfino nazionalistiche»<sup>2</sup>. Volevo fare questa brevissima premessa per sottolineare subito con chiarezza come la prima dimensione che il titolo di questo articolo intende richiamare è la dimensione politica del fenomeno migratorio. Spero che emergerà da ciò che andrò dicendo in che modo, a mio avviso, tale dimensione venga ad attraversare ogni aspetto del lavoro clinico con i migranti.

Senza voler richiamare riflessioni, pur fondamentali, sul ruolo che la medicina, ed in particolare la psichiatria, ha svolto nel realizzarsi del potere coloniale e rimandando a tra poco l'approfondimento della questione relativa all'assoggettamento dei migranti attraverso, per esempio, l'uso di categorie diagnostiche, voglio far parlare ancora Ermanno Rea che, in *Mistero napoletano*, fa dire a Renzo Lapicciarella: «Venite nella sala d'attesa degli Incurabili, venite al Pronto Soccorso, entrate in un camerone di degenza se volete scoprire il vero volto del regime che ci governa»<sup>3</sup>. In questa frase, che sembra urlata dal protagonista del libro, appaiono racchiuse tutte le drammatiche contraddizioni inscritte nei corpi di coloro che soffrono. La malattia, la sofferenza che si manifesta nel dolore della carne, nella mancanza del respiro, nel battito anomalo del cuore, in quanto cioè ogni individuo ha di più personale, il proprio corpo, esprime proprio quelle contraddizioni in cui si intersecano la Storia con la "S" maiuscola e la storia, la vita, di ogni individuo. E sono queste, il loro articolarsi e manifestarsi attraverso il sintomo, le due dimensioni alle quali il lavoro clinico chiama con forza, con i migranti in modo ancor più evidente che in altre situazioni. Anche quando tra poco accennerò a delle storie cliniche, per coglierne il senso complesso, bisognerà tenere in considerazione «il nodo fra memoria individuale e collettiva, fra violenza, trauma e tempo, fra corpi e Storia»<sup>4</sup>. Sebbene non accennerò all'importanza della Storia di interi popoli nell'analisi delle dinamiche transferali è bene sottolineare qui come l'attenzione nei confronti della trasmissione transgenerazionale costituisca uno degli aspetti decisivi nel lavoro clinico, in particolare proprio con i migranti.

Ma torniamo all'immagine del «fuori posto». Bourdieu nella prefazione al testo di Sayad lo descrive come «quel luogo "bastardo" di cui parla anche

2 *Ibidem*.

3 E. Rea, *Mistero napoletano*, in *Rosso Napoli*, Rizzoli, Milano 2009, p. 152.

4 R. Beneduce, *Archeologie del trauma*, Laterza, Roma-Bari 2010, p. 52.

Platone, alla frontiera dell'essere e del non-essere sociali». Ecco che in quel luogo «bastardo», in quella «frontiera tra l'essere e il non-essere sociali» ritorna la «città della sospensione». Credo che l'immagine di una città *bastarda*, in cui una forma identitaria forte, la napoletanità, debba fare i conti attimo per attimo con la realtà di un meticcio che attraversa ogni persona che la abita, l'immagine di una città in cui *l'essere sociale* si declina in forme di comunitarismo spontaneo, solidarietà, partecipazione, accoglienza ma si contrappone poi a forme di *non-essere sociale*, comportamenti e consuetudini poco attenti agli altri, a volte al limite della liceità se non decisamente illegali, ben si adatti proprio a Napoli.

Questo alternarsi di confini identitari rigidi e del confondersi di essi in contorni fluidi sarà il filo conduttore del mio ragionamento. È la dialettica tra «struttura» e «flusso» che Remotti individua alla base della costruzione dell'idea stessa di identità.

L'incontro con l'altro si realizza sempre su questa base di alternanza tra forme rigide e forme continuamente mutevoli dell'esperienza di sé e del mondo. Ciò è ancor più vero nell'incontro con la persona che viene da una realtà cui viene attribuita una identità, appunto, culturale "altra".

In maniera azzardata si potrebbe ipotizzare addirittura che l'incontro con lo straniero mette in moto un processo esattamente opposto a quello che si sviluppa nell'incontro con la persona che appartiene alla stessa realtà. Mentre in quest'ultimo caso, infatti, è facile pensare che si dia per scontato un senso di comunanza rispetto alla dimensione di struttura, immaginando che vi sia una condivisione che si realizza sul livello di interpretazione dell'esperienza che ha a che fare con codici più rigidi di lettura, nel caso dell'incontro con l'"altro straniero" si può immaginare che questo possa realizzarsi solo a partire dalle forme mutevoli dell'esperienza, e che è, quindi, su questa dimensione più prettamente personale e contingente che ci si possa "intendere". Se così fosse non potrebbe essere questa differenza una prima ragione del senso di inquietudine che l'immigrato genera in noi? Non potrebbe proprio essere il richiamare, anche solo con la sua presenza, l'impossibilità di trovare un proprio confine, un primo motivo per cui egli genera in noi la necessità di irrigidirci attraverso difese di natura paranoide? Non potrebbe essere il percepire, messi in discussione la parola e finanche il nome nel quale e attraverso il quale noi troviamo noi stessi, l'incertezza rispetto al linguaggio, un motivo decisivo per cui spesso il nostro pensare si blocca e cerchiamo spiegazioni, soluzioni facili e veloci a questioni, come quelle

poste dal fenomeno migratorio, che ci interrogano così profondamente?

A questo livello quindi emerge come l'incertezza rispetto ai confini del Sé sia la prima, immediata, evenienza che la semplice presenza dello straniero pone. A partire da questa considerazione, fa notare Recalcati, Miller riprende e completa la riflessione che Lacan sviluppa in *Televisione* in merito all'emergere del razzismo e afferma che il rifiuto (e l'odio) per il godimento dell'Altro «è una manifestazione del rifiuto per l'alterità dell'Altro propria dello Stesso [...] la difficoltà di assumere il proprio essere pulsionale come radicalmente eccentrico»<sup>5</sup>. Il confine tra il Sé e l'Altro diviene fluido, fino quasi a scomparire. Come dicevo il rischio è che questo dileguarsi dei confini possa introdurre ad una forma psicotica di pensiero (o non-pensiero), in cui la dimensione simbolica venga rigettata e divenga quindi impossibile una elaborazione dell'angoscia che l'incontro genera. Tale meccanismo, alla base della formazione del razzismo, illustra anche il funzionamento alla base di quello che Lacan definisce *discorso del capitalista*, per indicare la modalità attraverso cui si strutturano i legami sociali nel mondo occidentale. Questa considerazione relativa alla congruità, nella visione psicoanalitica, del razzismo con il capitalismo<sup>6</sup>, appare decisiva: «aggrapparsi all'identità etnica serve a proteggersi dalla traumatica sensazione di essere presi nel vortice dell'opaca astrazione finanziaria»<sup>7</sup>. In questa affermazione di Žizek emerge il rapporto tra la realtà delle identificazioni identitarie (a questa dimensione è da riferire ciò che Žizek definisce «violenza soggettiva» e «violenza simbolica»<sup>8</sup> e il Reale dei meccanismi finanziari che determinano ciò che accade nella realtà sociale e che esercitano, in quanto, appunto, Reale, una «violenza oggettiva»<sup>9</sup>. Queste tre forme in cui la violenza del sistema viene a declinarsi sono da tenere a mente in ogni fase del processo terapeutico. Il rischio è quello della rimozione della Storia; anche il lavoro psicoanalitico, se non è attraversato dalla consapevolezza della connessione tra il Reale della violenza e le forme in

5 M. Recalcati, *L'invidia della vita*, <http://istitutoricci.it/docs/Recalcati.pdf>.

6 Sull'inganno dell'approccio multiculturalista proposto dalle democrazie liberali europee vedi S. Žizek, *Il ritorno della malvagia Cosa etnica*, in Id., *Un anno sognato pericolosamente*, trad. it. Ponte alle Grazie, Milano 2013.

7 S. Žizek, *ivi*, p. 45.

8 S. Žizek, *La violenza invisibile*, trad. it. Rizzoli, Milano 2007, p. 7.

9 S. Žizek, *ivi*, p. 8.

cui essa si declina nelle vite delle persone, rischia di scrivere delle narrazioni che assumono una funzione difensiva rispetto ai livelli di conflitto che il disturbo fa emergere, e che conducono alla negazione della violenza del Reale. La questione è allora come evitare di costruire categorie, interpretazioni, pratiche complici di questa cancellazione. In *Pelle nera, maschere bianche* Fanon riporta il sogno di un “negro” attraverso cui emerge il desiderio del sognatore di diventare bianco. Nell’analisi del sogno, dopo aver portato alla luce il «complesso di inferiorità» dal quale trae nutrimento il desiderio di «lattificazione», egli sottolinea come è proprio sulla conservazione di tale complesso che la società trae la sua consistenza e proprio per questo l’azione terapeutica deve tener conto di una duplice azione: «Come psicoanalista devo aiutare il mio cliente a portare alla coscienza il suo inconscio, a non tentare più una lattificazione allucinatoria, bensì ad agire nel senso di un cambiamento delle strutture sociali»<sup>10</sup>.

La storia di Fatima (è chiaramente un nome fittizio) mi sembra esemplare a questo proposito.

La incontro nell’ambulatorio di psicologia e psicoterapia che ho curato per vari anni in una Unità Operativa Ospedaliera della ASL<sup>11</sup> dove lavoro, UO “dedicata” a persone immigrate.

Fatima è una donna di 32 anni di un paese dell’Africa subsahariana, seconda moglie di un commerciante che ha raggiunto una ottima posizione economica importando e vendendo in Italia prodotti del suo paese. È in Italia da circa dieci anni e in questo periodo il marito ha alternato la permanenza nel nostro paese con frequenti viaggi in Africa dove risiede la prima moglie. Da quest’ultima, di circa quaranta anni, ha avuto otto figli, mentre con Fatima ha avuto cinque bambini. Dopo il quinto parto i medici dell’ospedale di una città del Nord Italia dove la donna viveva e aveva partorito le avevano proposto la legatura delle tube per evitare di avere altri figli. Fatima aveva accettato e da allora, quasi cinque anni prima, non era quindi più nella condizione di avere bambini. Non aveva detto nulla dell’operazione a nessuno, tantomeno al marito. Quest’ultimo, notando che Fatima non restava più incinta, dopo vari tentativi cambiò radicalmente

10 F. Fanon, *Pelle nera, maschere bianche*, trad. it. Tropea Editore, Milano 1999.

11 Azienda Sanitaria Locale Napoli 1 Centro. L’UO cui faccio riferimento è allocata presso il Presidio Ospedaliero Ascalesi a Forcella, nel centro storico, una zona ad altissima densità di popolazione immigrata.

atteggiamento nei suoi confronti. Cominciò a trattenersi per periodi sempre più lunghi in Africa, a diradare le sue venute in Italia fino a cominciare a non rispondere nemmeno più al telefono. Fatima venne poi a sapere che il marito aveva sposato una ragazza appena diciottenne e che da lei aveva già avuto due bambini. Fu a questo punto che ella cadde in uno stato depressivo e decise di venire, con i figli, qui a Napoli. A Napoli aveva in passato vissuto la madre, la quale nonostante non avesse saputo dell'operazione aveva anch'ella assunto un atteggiamento ostile nei suoi confronti. La madre però le aveva sempre parlato di Napoli come una "città aperta", nella quale era possibile trovare forme di adattamento e di vita soddisfacenti nonostante le difficoltà economiche in cui la gente era per lo più ospitale. Divenne chiaro anche a Fatima infatti, già dopo pochi incontri, come Napoli fosse stata scelta anche in base all'idea che potesse costituire un luogo nel quale era possibile sfuggire a determinazioni troppo rigide rispetto al proprio Sé. Napoli rappresenta per Fatima la *città bastarda* nella quale si possono vivere quelle componenti del Sé che, senza un ancoraggio a un punto di significazione più rigido, sembrano mutare a secondo delle contingenze. Già nel primo incontro con Fatima emerge come ella, operando la scelta di venire nella città partenopea, immaginava di sfuggire al senso di angoscia profonda che ella viveva. Napoli era vista con il *non posto* nel quale la parola potesse non legare se stessa ad una realtà univoca di sé, ormai percepita come mortifera.

Sono tre gli aspetti che voglio sottolineare dell'incontro con Fatima in quanto li reputo significativi, pur se non potrò approfondirli qui, per dare il senso del vissuto con il quale ella si presentò all'ambulatorio.

Il primo riguarda il suo mostrarsi estremamente timorosa; solo dopo qualche colloquio riuscirà a verbalizzare questo suo atteggiamento mettendolo in relazione ad un profondo senso di vergogna.

Il secondo aspetto è relativo alla violenza del sentimento di colpa nei confronti del marito.

Il terzo aspetto è relativo a quanto Fatima affermava in merito all'operazione e cioè al fatto che lei non avesse compreso che tale intervento fosse definitivo e le precludesse di avere figli per il resto della vita. Solo dopo vari incontri emerse invece come Fatima avesse affrontato la vicenda in uno stato di coscienza scisso, in cui i meccanismi della negazione e dell'isolamento l'avevano condotta a decidere per l'operazione senza tener in debito conto i vissuti profondi relativi a tale decisione.

Come dicevo, non mi soffermerò qui ad approfondire quanto emerse durante i colloqui (Fatima interrompe gli incontri dopo circa due mesi) ma già solo quanto detto permette di comprendere come in questa situazione agissero quei «fantasmi di lattificazione» cui fa riferimento Fanon e come tali fantasmi pongano molteplici interrogativi.

Credo che una delle questioni centrali, che attraversa un po' tutte quelle richiamate dal concetto in esame sia quella che ponevo inizialmente come decisiva nell'affrontare il tema dell'identità e cioè quella del rapporto tra struttura (anche e in particolar modo nei suoi aspetti violenti) e flusso. Questo aspetto della violenza nel rapporto tra elementi strutturali e fluidi dell'immagine di Sé è sicuramente di estremo rilievo.

Le difese messe in atto da Fatima non esprimono solo un conflitto intrapsichico. La violenza cui prima accennavo trae alimento e forza proprio dalla dimensione Reale che sfugge totalmente alla possibilità di elaborazione attraverso il lavoro psichico. Non è difficile cogliere il rapporto intimo, speculare, tra la dimensione fantasmatica legata al desiderio di lattificazione e la dinamica alla base del razzismo come la descrive Lacan. Non possiamo quindi attribuire tale desiderio alle vicende pulsionali del soggetto senza far riferimento alla struttura del legame sociale così come viene a determinarsi nella logica del Discorso del Capitalista.

Quando a Fatima viene proposto l'intervento di sterilizzazione tubarica viene proposto un modello di donna (che non si identifica totalmente nel ruolo di moglie e madre) che porta con sé la pretesa di universalità; è l'Altro che afferma un principio che ha a che fare più con la dimensione morale che con quella del pulsionale. Il desiderio è quindi un desiderio dell'Altro. Sappiamo come in fondo è sempre così ma se tale Altro, come nel caso dell'immigrato che vive in un paese diverso dal suo, si presenta con una pretesa appunto di «un'universalità astratta, il suo irrompere nell'esistenza reale, genera violenza; sconvolge violentemente un precedente equilibrio organico»<sup>12</sup>.

Sempre Zizek afferma quindi che «una circostanza concomitante (all'idea di universalità) è che questi individui si sentano perennemente “fuori posto”»<sup>13</sup>.

Così Fatima è condannata ad essere “fuori posto”. E in questo suo essere

<sup>12</sup> S. Zizek, *La violenza invisibile*, cit., p. 153.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

fuori posto sceglie di venire a Napoli. Qui, nella «metropoli senza senso»<sup>14</sup> immagina di poter trovare uno spazio nel quale vivere la dimensione di evanescenza rispetto alla sua identità. Quando, spinta dalla madre, decide di trasferirsi a Napoli, perché qui potrebbe trovare delle “persone che l'accettano” cerca di sfuggire a identificazioni rigide per collocarsi in un flusso continuo di relazioni sempre mutevoli, in cui e attraverso cui sperimentare un nuovo Altro. Non è una scelta semplice, sicuramente non indolore. La nostalgia per le identificazioni nelle quali ritrovava se stessa è rafforzata dalla forte ambivalenza rispetto alle nuove possibilità che sperimenta, possibilità che però si presentano come mai definite, mai afferrabili, del tutto, esse stesse evanescenti e in quanto tali fonti di angoscia.

In *Napoli, ferrovia* Rea afferma che il «furto del mare» operato nel dopoguerra ha generato un processo di disidentificazione della città dalla sua originaria vocazione, quella marittima e mercantile. Ciò ha determinato il fermarsi del tempo, l'arrestarsi di qualunque forma di sviluppo, la compresenza di atteggiamenti e linguaggi tutti diversi. Viene a mancare la funzione ordinatrice del Padre e il linguaggio, in questa condizione, resta ancorato ad una dimensione immaginaria dove tutto si ripiega su se stesso per ripresentarsi in vari momenti sempre uguale. In quest'ottica Napoli appare una città senza Padre. La funzione di questi è di unire il desiderio con la Legge, di permettere l'accesso all'ordine Simbolico attraverso la Parola. Ed ecco allora che Napoli, come Babilonia, in assenza della Legge paterna diviene una città dalle mille lingue; nella dimensione Immaginaria la città della tolleranza (forse era proprio questa l'immagine che aveva suggerito a Fatima di trasferirsi in questa città), ma nella quale, nelle sue mille pieghe, emerge la violenza del Reale.

Una città senza Padre è anche una città nella quale anche il linguaggio muta velocemente, la città in cui le lingue si mischiano, se ne creano di nuove, dove il raccontarsi appare semplice, spontaneo, dove appare immediatamente possibile comprendersi, ma dove poi in realtà tutto ciò sfuma, dove anche il raccontarsi non sembra radicare il soggetto in una storia, perché una storia, in assenza del tempo e del Padre che dà un tempo, è impossibile. Ci sono solo attimi allora. È la filosofia di vita di Napoli. Apparente tentativo di sfuggire alla morte con la quale il tempo imporrebbe di fare i conti, riproponendo il godimento connesso

14 E. Rea, *Napoli, ferrovia*, in *Rosso Napoli*, cit., p. 826.

alle continue morti di ogni attimo vissuto. Fatima, quindi, sceglie di venire a Napoli nel tentativo di sfuggire a quella morte simbolica con cui deve fare i conti per poter ritrovare l'Altro che gli consenta di inserirsi nuovamente nella storia, di divenire nuovamente un soggetto.

Voglio tornare ora a quanto affermavo all'inizio dell'articolo in merito alla funzione di "assoggettamento" che la diagnosi esercita. Riferire la sofferenza di Fatima ad un processo intrapsichico e definirlo attraverso le categorie nosografiche della psichiatria (Fatima presentava una sintomatologia di tipo depressivo) non permetterebbe di cogliere la vera natura dell'ambivalenza che sappiamo accompagnare l'avventura migratoria.

Se è vero che l'«incontro con l'Altro è ciò che struttura la realtà psichica»<sup>15</sup>, si comprende allora ciò che Lacan intendeva affermare dicendo che il «mio desiderio» è il «desiderio dell'Altro». Se è vero che nei primi rapporti oggettuali si costituisce l'Altro come Cosa si comprenderà come sia sempre l'Altro ad orientare il desiderio del soggetto.

Ma è pur vero che la soggettività dell'immigrato, così come quella dell'abitante delle colonie, «non si costituisce a partire da un generico Altro [...] un Altro "particolare", che quell'immaginario invade e costituisce»<sup>16</sup>. La diagnosi, espressione di quell'«Altro particolare», «invade e costituisce» l'immaginario dell'immigrato; essa si presenta quindi con violenza e dà sostanza al desiderio di lattificazione (e con esso all'ambivalenza) dell'immigrato.

Voglio ancora sottolineare questo aspetto «particolare» dell'Altro con cui ha a che fare il migrante e di come esso sia alla base dell'esperienza del «fuori posto». Seguendo Žižek abbiamo visto come uno degli aspetti di tale particolarità consista nella pretesa della universalità con cui l'Altro si presenta all'immigrato. Žižek però ci aiuta a comprendere ancora un elemento che determina la violenza con cui ha a che fare l'immigrato nel paese dove giunge a vivere.

Dicevo di come Fatima, nel venire a Napoli, abbia cercato in fondo di sfuggire al senso di morte che la rottura dell'ordine simbolico nel quale era immersa (causata dalla sterilizzazione tubarica) aveva richiamato. Quel senso di morte, evocato dall'aver ucciso il Padre e dall'essere stata allontanata dalla madre, è

15 B. Moroncini-R. Petrillo, *L'etica del desiderio. Commentario del seminario sull'etica di J. Lacan*, Cronopio, Napoli 2007, in «Kainos», 7/2007.

16 R. Beneduce, *Etnopsichiatria*, Carocci, Roma 2007, p. 94

ciò che emerge come vissuto dell'azione violenta del desiderio dell'Altro. Il proporre la sterilizzazione senza tener conto dei significati violenti che tale proposta assumeva nei confronti di un ordine simbolico prestabilito, significa di fatto agire quella violenza soggettiva e simbolica sulle identificazioni identitarie cui faceva riferimento appunto Zizek, violenza che abbiamo visto provenire da un Reale, quello dei meccanismi economici e finanziari che determina il declinarsi dei processi di soggettivazione.

L'Altro che «invade e costituisce» l'immaginario dell'immigrato ha per queste ragioni un carattere estremamente violento; fa leva su quel desiderio di lattificazione e chiede di prendere posizione rispetto all'ambivalenza che tale desiderio esprime, uccidendo il Padre. Tale dinamica favorisce il costituirsi di un legame sociale basato su elementi fluidi funzionali al "consumo" veloce degli oggetti che assumono un carattere immaginario. Tale dinamica si realizza, chiaramente, non solo rispetto agli oggetti ma anche rispetto alle relazioni.

Venendo a mancare l'ordine simbolico di cui il Padre era garante l'immigrato si trova immerso in un universo di immagini che costella un rapporto di natura consumistica con la realtà, natura di rapporto che la società nella quale si trova a vivere tende a promuovere. Di qui il senso di vuoto e di continua ricerca di un qualcos'altro che spesso contraddistingue i racconti che essi fanno. Riprenderò alla fine di questo scritto questo tema della ricerca di "altro".

Voglio solo accennare brevemente adesso ad un'altra storia che ci consentirà di introdurre uno degli aspetti fondamentali attraverso cui la lettura dell'esperienza del migrante assume un senso più pieno.

Sara viene da un paese dell'Africa centrale. È la figlia del capo di un clan importante nel suo paese, prima figlia della prima moglie di questi.

Sara ha subito da bambina una prima infibulazione, consistita nell'asportazione del clitoride.

Le viene permesso di studiare e si reca nella capitale del suo stato per frequentare la scuola, fino alle superiori. Qui viene accolta da uno zio materno che ha rapporti commerciali con l'Italia. Quando giunge in età da marito, apprende che il padre l'ha promessa in sposa ad un notevole di un altro clan e ha predisposto perché si effettui una seconda operazione di infibulazione (faraonica), che, con l'asportazione delle labbra renda il corpo di Sara totalmente puro, così da poter essere donato. A questo punto decide di scappare e con l'aiuto dello zio riesce a giungere in Italia.

Quando la incontro anche lei presenta una sintomatologia di tipo depressivo. Sul suo corpo sembrano combattersi civiltà, società, “culture” diverse. La violenza con cui si manifesta lo scontro tra realtà così diverse è tutta sul corpo di Sara. In qualche modo la sua storia sembrerebbe essere speculare a quella appena ricordata di Fatima. In realtà ciò che emerge è in ogni caso un «corpo occupato», per usare un’espressione di Fanon, un corpo senza parola, un corpo la cui possibili narrazioni appaiono bloccate nell’attimo della violenza.

Il rapporto tra corpo e parola nell’immigrato è un tema enorme, che non è possibile sviluppare qui, ma su cui andrebbe operata una riflessione profonda. La rottura della continuità tra l’esperienza del proprio corpo e quella della parola costituisce infatti una delle pieghe nelle quali la violenza della situazione migratoria si insinua e prende forma.

Ho voluto però ricordare la storia di Sara anche perché lei, come tanti migranti incontrati in questi anni, tra le varie espressioni che usa per descrivere il suo stato afferma di sentirsi in una «terra di mezzo».

Ritorno ancora a Ermanno Rea quando in *Napoli, ferrovia* ricordando il suo lasciare Napoli per andare a vivere a Roma, lo descrive come un «distacco dalla matrice» che in lui generò «insieme una perdita lacerante e una conquista di libertà»<sup>17</sup>. Egli si sentì «uno straniero, anzi un rinnegato che si è fatto straniero. Io assomiglio in un certo senso all’ebreo marrano, all’ebreo-non ebreo che ha rinnegato la propria cultura ma che nell’intimo del cuore ne conserva, combattuto, la memoria e, con essa, la memoria del suo stesso rifiuto, trasformato quasi in pegno d’amore!»<sup>18</sup>.

Scompare così la differenziazione tra vittima e carnefice, tra rifiuto e amore. L’amore e l’odio si congiungono, divengono aspetti diversi della stessa realtà<sup>19</sup>.

17 E. Rea, *Napoli, ferrovia*, in *Rosso Napoli*, cit., p.753.

18 Ivi, p. 852.

19 In *Il perturbante* Freud introdusse il tema della coincidenza di Eros e Thanatos. Per scrivere questo breve saggio aveva interrotto la stesura di *Al di là del principio del piacere* con il quale introdusse la pulsione di morte accanto ad Eros come basilare delle vicende psichiche dell’individuo. U. Curi in un suo prezioso saggio, *Straniero*, fa notare come l’ambivalenza che lo straniero (l’immigrato quindi) richiama, rimandi alla duplicità del nostro essere, alla costitutiva identità di Eros e Thanatos, alla inevitabilità della presenza morte nella vita. È questa, secondo Freud, la dinamica che conduce al vissuto del perturbante. L’immigrato quindi ci pone di fronte ad un’esperienza che assume un aspetto necessariamente perturbante.

Quando Beneduce fa notare come uno degli aspetti fondanti il campo di ambivalenze nelle quali il fenomeno migratorio si realizza è proprio il fatto che l'immigrato vive il suo «verso dove migrare» come un'ingiustizia rispetto alla quale è vittima ma anche esecutore vuol forse dire la stessa cosa che dice Rea.

A questo proposito la vicenda di Irina (altro nome fittizio) appare esemplare. La donna, ufficiale dei servizi segreti (il KGB) dell'ex URSS prima e del suo paese poi era dovuta scappare da qui perché accusata, a suo dire ingiustamente, di aver fatto sparire alcuni documenti importanti, sospettata quindi di spionaggio. Era arrivata in Italia circa dieci anni prima del nostro incontro, ma aveva chiesto asilo politico solo due anni prima. Negli otto anni di clandestinità aveva vissuto una condizione di grande isolamento che comunque perdurava anche dopo la prima visita presso la Commissione per il riconoscimento dello status di rifugiato. Dopo il diniego aveva presentato ricorso ma il suo stato di deflessione del tono dell'umore si era ulteriormente accentuato, per cui era arrivata all'ambulatorio con una diagnosi di «sindrome ansioso depressiva». Anche Irina, come Sara, per descrivere il suo stato, affermò di sentirsi in una «terra di mezzo». La forte ambivalenza di Irina si esprimeva con l'alternanza di sentimenti ostili e idealizzanti nei confronti del suo paese e del paese di accoglienza e con la sensazione di vergogna rispetto alla sua vicenda e alla sua attuale condizione. Tale sentimento di vergogna era frammisto a sentimenti fortemente aggressivi nei confronti del sistema di servizi di cui faceva parte (per l'ingiustizia subita), dei suoi connazionali qui in Italia (che venivano vissuti con una coloritura paranoica) e dello stesso paese che l'aveva ospitata (per le lungaggini nelle procedure di accoglienza). La nostalgia che connotava il suo raccontarsi «interpretata attraverso la categoria dell'ambivalenza, permette dunque di riconoscere significati nuovi e contraddittori nell'esperienza e nell'esperienza dell'immigrato. Essa può esprimere una critica nei confronti del nuovo contesto, mostrandosi talvolta nella resistenza all'«integrazione»<sup>20</sup>. Il lungo periodo intercorso prima della richiesta di asilo (circa otto anni) e la stessa deflessione del tono dell'umore che conduceva Irina a una sfiducia generalizzata nei confronti del proprio progetto sono espressioni proprio di tale resistenza.

In questa prospettiva si può comprendere maggiormente l'affermazione

20 R. Beneduce, *Etmopsichiatria*, cit., p. 252.

dello stesso Beneduce quando dice che «l'etnopsichiatria della migrazione è per buona parte proprio una "clinica dell'ambivalenza"»<sup>21</sup>. Vorrei sottolineare però come per cogliere pienamente il senso di questa affermazione bisogna inevitabilmente riferirsi ai contesti nei quali la vicenda migratoria si sviluppa, e in particolare al paese di origine del migrante e a quello che l'accoglie.

Interpretare l'ambivalenza di Irina solo come una evenienza intrapsichica significherebbe di fatto riproporre un approccio che non tiene conto degli aspetti situazionali. Il migrante è oggetto di vissuti ambivalenti sia da parte della comunità di origine che da parte di quella di accoglienza e la sua resistenza all'integrazione va letta in questo quadro. Il disagio di cui egli è portatore può essere compreso quindi solo in rapporto al contesto (prossimo e lontano) nel quale la migrazione si realizza. È questa la dimensione in cui si dipana la violenza come la descrive Žizek.

Nel caso di Irina bisogna tener presente molti fattori: la forte adesione, durante il periodo sovietico, a forme identitarie di natura ideologica e la distruzione di tale immaginario nel periodo successivo alla caduta dell'URSS. Inoltre il proporsi di un modello di legame sociale, quindi di intendere l'essere umano, totalmente nuovo in quei paesi, il perpetuarsi di forme oppressive di potere (la polizia del paese post comunista continuava a cercare Irina a distanza di anni), il rifiuto da parte dei familiari (il marito e i figli di Irina) che avevano assunto, sebbene per motivi diversi, un atteggiamento di condanna nei suoi confronti. E ancora: le relazioni basate sulla competizione, su diffidenze e invidie reciproche con i connazionali qui in Italia, la proposizione di un modello di donna dell'Est emigrata che lei viveva come mortificante (anche a causa di quanto appena detto in merito alle forme in cui aveva maturato la sua immagine), le lungaggini e le contraddizioni di un sistema di riconoscimento della condizione di rifugiato, le difficoltà economiche etc.

Così Irina viveva uno stato di perenne nostalgia. Il ricordo del suo paese aveva assunto caratteri ossessivi; amava tornare alle passeggiate lungo le strade della sua città che ricordava riproponendo, anche visivamente, dentro sé le immagini di singoli particolari...un albero...un muro. Ogni piccolo angolo sembrava assumere dignità di un "luogo" in cui potersi riconoscere, attraverso la memoria.

Napoli era vissuta invece in modo totalmente diverso. Nonostante ella

21 *Ibidem.*

vivesse nella città partenopea da più di dieci anni avvertiva un senso di smarrimento; riferiva di sentirsi in un vortice (Irina lo attribuiva al caos della città), l'unico posto in cui sembrava ritrovarsi era una panchina di fronte al mare dove poteva fermarsi a pensare. Ogni posto era un "non luogo", in cui anche la dimensione del tempo e quindi della narrazione e della parola appariva sospesa. E se non c'è tempo non c'è futuro.

Ritorna alla mente ancora Rea: «Che io abbia intrapreso un viaggio nel passato è ormai fuori dubbio. Com'è fuori dubbio che tale viaggio sottenda una domanda sul futuro: al suo culmine che cosa accadrà?»<sup>22</sup> e con lui Irina: «Dottore, parlare con lei mi serve molto ma non potrò mai fare pace con il mio passato fino a quando non avrò un futuro».

Senza futuro non vi è possibilità di riconoscersi in un desiderio. Fethi Benslama afferma che il nocciolo duro della modernità consiste nel «desiderio di essere altro, di essere altrove»<sup>23</sup>.

Forse la sfida che pone il fenomeno della migrazione alla nostra città è proprio questo: il costruire un futuro attraverso il recupero del proprio passato, evitando altro da ciò che si è. Interrogarsi quindi sul Reale della modernità appare quindi un impegno inderogabile per tutti coloro che si occupano della cura dei migranti se si vogliono costruire azioni che non sfuggano ad una dimensione di etica politica.

22 E. Rea, *Napoli, ferrovia*, in *Rosso Napoli*, cit., p. 890.

23 F. Benslama, *La psicoanalisi alla prova dell'Islam*, Il Ponte, Firenze 2012, p. 215.

## Immigrati. Non facciamola diventare la grande occasione perduta per l'economia

COSIMO PERROTTA

### Riequilibrare le economie europee

Cerchiamo di fissare su basi razionali il problema dell'accoglienza e dell'integrazione dei migranti. Le società europee più ricche stanno invecchiando a causa di due fattori fondamentali, derivanti dal loro benessere, molto alto. Il primo fattore è l'allungamento della vita media, che in cento anni è passato da circa 40 a circa 80 anni. Ciò è dovuto in particolare al fatto che mangiamo molto meglio; lavoriamo meno e i nostri lavori sono molto meno pesanti e logoranti. Infine la medicina ha fatto tali fantastici progressi e il sistema sanitario è così bene organizzato che la nostra salute è migliorata di continuo.

Non pensate che le esperienze negative che abbiamo ogni giorno contraddicano questo quadro. Le singole esperienze negative sono intollerabili se vengono rapportate ai modelli a cui la nostra società è abituata. Ma confrontate la nostra situazione con quella delle società asiatiche, africane e dell'America Latina, oppure con quella europea di appena sessant'anni fa, e vi renderete conto subito dell'enorme vantaggio che abbiamo.

Il secondo fattore dell'invecchiamento delle società ricche è anch'esso positivo. Per la legge della transizione demografica, un aumento del benessere nel lungo periodo non produce un aumento della natalità bensì la sua diminuzione, tanto più accentuata quanto maggiore è il benessere. Perché? Perché le coppie si sottraggono alla passività delle società agricole e cominciano a programmare i figli e a limitarne il numero. Ciò, sia per assicurare loro un'educazione migliore, sia per lasciare a se stesse una certa autonomia (il lavoro femminile fuori di casa è stato il vero motore di questa rivoluzione culturale e demografica).

Adesso però stiamo imparando che tutti questi progressi legati al benessere - nella cultura, nella produttività, nella salute, nella longevità - se portati troppo avanti rischiano di far deperire la società. I nostri bisogni essenziali sono soddi-

sfatti; i nuovi beni e il consumismo - che obbliga a sostituire i beni quando sono ancora utili - non bastano a portare avanti l'accumulazione. Ciò rende sempre più difficile l'occupazione dei giovani. Lo sottolineo: la disoccupazione non è frutto della mancanza di ricchezza, come sembra, ma della saturazione dei bisogni essenziali, che abbassa la crescita della domanda e scoraggia gli investimenti. Tanto che molti capitali, non trovando un impiego utile nella produzione - dove ormai c'è una concorrenza eccessiva -, vengono impiegati nella speculazione finanziaria, dove hanno creato un diffuso parassitismo e il crollo dell'etica degli affari.

Inoltre la scarsa occupazione non solo crea miseria fra gli operai e precarietà fra i giovani, ma rende anche incerto il benessere futuro generale: chi pagherà le future pensioni? Chi produrrà i redditi per rimpiazzare quelli attuali? Infine, anche se ci fosse lavoro sufficiente, come faremmo a svolgerlo se la popolazione media è troppo vecchia?

I ciurmadori che sbraitano contro gli arrivi degli immigrati devono rispondere a queste domande e ammettere un fatto: oggi abbiamo un estremo bisogno di nuovi lavoratori giovani; a livello europeo ce ne servono diverse decine di milioni; e questa forza lavoro non può che venire dai paesi poveri.

Si dirà, ma dove li impieghiamo, visto che c'è già la disoccupazione per noi? Ecco l'errore ottico che inganna moltissime persone. I nostri giovani sono abituati a un tenore di vita che è incompatibile con lavori umili e mal pagati. Quasi sempre, anche il loro alto livello di istruzione (su cui le famiglie hanno investito) e il reddito complessivo della famiglia rendono economicamente poco convenienti questi lavori. Le abitudini di vita e il maggior bisogno spingono invece gli immigrati a cercare questi lavori. In genere, sul mercato del lavoro *la concorrenza tra immigrati e locali è marginale*.

L'arrivo dei migranti – se lo favoriamo e lo discipliniamo – può riequilibrare la società europea non solo nella sua composizione demografica, ma anche nella distribuzione dei vari lavori e nel rapporto tra produttori e pensionati.

## 2. Creare occupazione

Gli immigrati non risolvono il problema della disoccupazione nelle nostre società, e del conseguente aggravarsi delle disuguaglianze nei redditi. Possono

dare però un buon contributo a risolverlo. Intanto perché creano domanda per i lavori che provvedono a tutti i loro bisogni: accoglienza, alloggi, istruzione, socializzazione, inserimento nel mondo amministrativo, apprendimento dei nostri valori e dei diritti umani, ecc. In secondo luogo perché, con i loro investimenti in piccole imprese, stanno gradualmente ricostruendo il tessuto economico della micro-occupazione.

Invece, per l'occupazione derivata da investimenti di lungo periodo, l'impulso deve venire dallo stato, il solo che può garantire e avviare grandi progetti riformatori, anche quando si articolano in investimenti dei privati. Parliamo di progetti per la riconversione delle fonti energetiche; il risanamento ambientale; lo smaltimento razionale dei rifiuti; il risanamento del dissesto idrogeologico; la riconversione degli stabili dismessi; il restauro dei monumenti; la creazione di infrastrutture moderne, soprattutto nel Sud; la creazione di infrastrutture informatiche e di telecomunicazione basata su micro-centrali; il potenziamento della ricerca; la riqualificazione della scuola; l'educazione civica di massa; l'organizzazione per il controllo del territorio; l'estensione capillare dei vari servizi alla persona; ecc.

Questi enormi settori rappresentano bisogni insoddisfatti. L'intervento su di essi aumenterebbe notevolmente l'occupazione, il benessere collettivo e la produttività sociale. Essi sono trascurati perché il sistema attuale è diventato ormai irrazionale, in quanto punta soprattutto sulla produzione privata di beni privati. I beni privati hanno sostenuto lo sviluppo industriale per due secoli, ma già da qualche decennio hanno raggiunto i limiti della crescita continua. Nell'Europa occidentale del secondo Novecento, con la creazione del *welfare state*, anche gli ultimi strati della popolazione sono stati coinvolti nell'aumento dei consumi e nel benessere (ci sono voluti circa mille anni perché l'aumento della ricchezza dovuto all'accumulazione capitalistica investisse i ceti più poveri).

Nello stesso periodo l'aumento della produttività si è accelerato in modo mai visto prima, riducendo sempre più, non solo il costo del capitale fisso, ma anche il capitale umano necessario alle varie produzioni. Il risultato di questi due fenomeni epocali è stato la saturazione del mercato dei beni privati tradizionali.

Per evitare il ristagno e continuare lo sviluppo non serve forzare la domanda attraverso gli strumenti dell'usa-e-getta, della cultura del consumismo, dell'obsolescenza programmata dei prodotti. Questi sono i palliativi che, anziché risolvere il problema, hanno portato alla crisi attuale (le maldestre politiche europee

per la ripresa non hanno effetto perché tutti pensano alla crisi attuale come se fosse una crisi ciclica; in realtà si tratta di una crisi epocale e di sistema).

L'unico rimedio è l'espansione della produzione di beni collettivi che soddisfano nuovi bisogni.

I progetti che abbiamo menzionato riguardano soprattutto i beni collettivi; eccetto, in parte, i servizi alla persona e poco altro. Questi beni richiedono quasi sempre la promozione dello stato, perché i privati non possono affrontare i grandi costi dell'investimento o perché questi beni, pur accrescendo il benessere e la produttività sociale, non danno profitto o infine perché il profitto che danno è troppo dilazionato.

La produzione e il consumo di questi beni, se diventano centrali nell'economia - come è necessario per riavviare lo sviluppo - dimostrano che oggi il profitto privato non è più il solo motore dello sviluppo. Ad esso si affiancano attività guidate da altri criteri. Perciò assistiamo oggi all'attenzione verso i beni comuni, le attività di volontariato e delle ONG, le attività di solidarietà e di cultura che partono dal basso, ecc. Tutte queste attività non sono - come potrebbe sembrare - estranee all'economia. Esse rappresentano un impiego produttivo della ricchezza sociale che soddisfa nuovi bisogni ed estende il benessere.

Alla stessa logica risponde quello che potrebbe essere il più grande dei progetti di sviluppo guidati dallo stato. Un progetto che non si riferisca soltanto all'interno ma si rivolga innanzitutto all'esterno, alle economie povere. Questo progetto dovrebbe seguire la stessa logica che guidò il geniale Piano Marshall, col quale gli Stati Uniti, subito dopo la seconda guerra mondiale, dettero un enorme aiuto economico ai paesi disastrati dell'Europa. È la logica per cui l'aiuto economico giova allo sviluppo, non solo di chi riceve il dono, ma anche di chi lo fa. In effetti gli USA ricevettero un grandioso impulso alla ripresa economica post-bellica, sia perché la produzione dei beni donati attivava l'occupazione interna sia perché lo sviluppo rapido dell'Europa permise a quest'ultima di acquistare i prodotti americani e in genere di far crescere i rapporti commerciali.

Noi dobbiamo fare la stessa cosa, soprattutto con l'Africa. Aiutare l'Africa ad uscire dalla morsa della miseria significa anche impostare le condizioni perché il flusso di emigrati verso l'Europa non sia così accelerato o così eccessivo da travolgere la nostra economia anziché aiutarla. Ma significa soprattutto *occupare i nostri giovani, in particolare quelli scolarizzati*.

Non si tratta infatti di fare assistenza, ma di aiutare i paesi poveri a costru-

ire le premesse per avviare il loro sviluppo. Bisogna combattere l'analfabetismo classico e quello informatico, istituire scuole regolari di tutti i tipi e organizzare la frequenza obbligatoria o di massa; organizzare la formazione dei formatori nei vari campi e ai vari livelli; costruire le strutture giuridiche e amministrative, le infrastrutture fisiche e telematiche di base, approvvigionamenti di acqua potabile e ospedali, ecc.

Si tratta di un vastissimo numero di lavori che vanno dalla rilevazione dei dati, alla progettazione, esecuzione, monitoraggio, ecc. nei vari settori. Essi potrebbero impiegare decine di milioni di giovani europei specializzati. Questi lavori dovrebbero iniziare a globalizzare – dopo il commercio, in mano alle multinazionali – anche lo sviluppo e il benessere, superando la frontiera che negli anni settanta fu posta per limitare il *welfare state* all'interno delle società europee.

# Le migrazioni della conoscenza e l'abisso etico dello Stato italiano: il caso di Giulio Regeni

FIorenza LOIACONO

né [...]  
vincer potero dentro a me l'ardore  
ch' i' ebbi a divenir del mondo esperto  
e de li vizi umani e del valore;  
ma misi me per l'alto mare aperto  
[...] Considerate la vostra semenza:  
fatti non foste a viver come bruti,  
ma per seguir virtute e canoscenza

Dante

*A Giulio*

Ad una latitudine più elevata e in condizioni non paragonabili a quelle tragiche che caratterizzano la migrazione di centinaia di migliaia di individui in fuga dai Paesi del Medio Oriente e dell'Africa a causa delle guerre *in loco* e delle estreme condizioni di povertà determinate dal depauperamento dei territori sfruttati soprattutto dall'Occidente, è attualmente in corso uno spostamento consistente di individui dalle regioni dell'Europa meridionale – le più gravate dal peso della crisi economica, dallo smantellamento del *welfare state* e dalle severe misure riparative imposte da Bruxelles – verso i Paesi più ricchi dell'Unione europea.

Fra loro è compreso un numero cospicuo di italiani, i quali lasciano il Paese secondo un ritmo continuo, vistosamente aumentato dal 2008 e da allora in crescita vertiginosa: circa 90.000 persone si sono trasferite all'estero nel 2014, in particolare verso il Regno Unito e la Germania (cui seguono Svizzera, Francia, Stati Uniti, Spagna). La metà di esse ha meno di 40 anni. Rispetto al 2012 il numero di trasferimenti è aumentato del 30 per cento. I motivi che spingono alla migrazione sono in particolare la ricerca di fortuna, il lavoro, il perseguimento

di una passione, lo sviluppo di una carriera<sup>1</sup>.

I dati evidenziati definiscono fundamentalmente il quadro di un Paese “senza futuro”, incapace di accogliere e dare forma alle proiezioni esistenziali individuali, tipiche delle generazioni più giovani, alla progettualità vitale attraverso cui gli esseri umani oltrepassano il presente, non offrendo oltretutto la garanzia di poter condurre quantomeno una vita dignitosa. A mancare è una politica governativa lungimirante, fondata sull’attenzione ai diritti e ai doveri verso i cittadini, alla crescita civile e culturale degli stessi, frutto di un lavoro di coscienza e impegno che negli ultimi decenni i vari governi e le forze politiche presenti in parlamento, dimostrando di mancarne a loro volta, non sono e non sono stati in grado di avviare, contribuendo a provocare lo sradicamento fisico e spirituale di intere generazioni.

La mancanza di prospettiva, caratterizzata dalla sensazione di un eterno presente spacciato per buono, che chiede agli individui di “accontentarsi” piuttosto che estrinsecare la propria umanità attraverso l’approfondimento delle conoscenze e degli studi, spinge molti e molte a non rassegnarsi e a guardare altrove, alla ricerca di un posto nel mondo in cui realizzare se stessi. Nel panorama italiano la scelta di espatrio da parte di migliaia di studiosi, anche se spesso supportata da un precipuo e profondo desiderio e amore di conoscenza, è generalmente dettata dalla necessità, considerata la povertà dell’offerta lavorativa interna e le drammatiche condizioni in cui versa l’università, povera di finanziamenti e risorse, sottoposta insieme alla scuola ad un deliberato piano politico di smantellamento.

Nell’ultimo anno il Paese ha dovuto confrontarsi con l’assassinio di due dottorandi di ricerca, Valeria Solesin, morta nel corso di un attentato terroristico mentre assisteva ad un concerto a Parigi nel novembre 2015, e Giulio Regeni, torturato e ucciso nel gennaio 2016 al Cairo dal regime dittatoriale di Abd Al-Fattah al-Sisi mentre portava avanti la sua ricerca sui sindacati egiziani<sup>2</sup>. Valeria era impegnata in uno studio sul lavoro femminile in Francia e

1 Si veda il *Rapporto Italiani nel Mondo 2015*, [www.migrantes.it](http://www.migrantes.it). Sito web consultato in data 24/02/2016, come i successivi.

2 G. Regeni, *In Egitto, la seconda vita dei sindacati indipendenti*, «Il Manifesto», 5 febbraio 2016.

Italia<sup>3</sup>, Giulio stava svolgendo il dottorato presso l'Università di Cambridge. Al momento della morte entrambi avevano 28 anni, entrambi sono stati definiti «cittadini del mondo» per la *forma mentis* posseduta, per il carattere stesso della loro umanità. Si tratta di perdite irrimediabili, di individui che nel seguire il desiderio di conoscenza – quello che Simone Weil definisce un «bisogno dell'anima» – e nel praticare attraverso gli studi «l'attenzione» verso gli esseri umani, sono stati coinvolti e annientati nel vortice degli attuali disastri geopolitici e dei milioni di morti che essi producono su scala globale.

Non riuscendo a sviluppare un pensiero su di essi da vivi, l'Italia non riesce ad attuare un riconoscimento e una presa di coscienza sull'impegno civile, politico, umanitario di questi individui anche quando sono morti, incapace di percepirli, di oltrepassare le ragioni degli interessi economico-politici che regolano le relazioni tra Stati, consegnando piuttosto all'oblio questi suoi cittadini. Tale processo è in questo periodo particolarmente evidente nel caso di Giulio Regeni<sup>4</sup>:

- «Alekos, cosa significa essere un uomo?»

- «Significa avere coraggio, avere dignità. Significa credere nell'umanità»<sup>5</sup>

Giulio Regeni era un essere umano, secondo la definizione di Alekos Panagulis, resistente greco, torturato ferocemente e condannato a morte nel 1968 dal regime militare del colonnello Georgios Papadopoulos. Graziato in seguito alle pressioni della comunità internazionale, negli anni della restaurata democrazia Panagulis non cessò di accusare coloro che avevano collaborato con la dittatura, reintegrati nel nuovo governo. Minacciato di morte più volte, fu infine assassinato. Le indagini ufficiali parlarono di incidente automobilistico.

Giulio richiama Monteiro Rossi, il personaggio ritratto da Tabucchi in *Sostiene Pereira* che si oppone al regime salazarista nella Lisbona degli anni Trenta, il simbolo dell'individuo che resiste alla dittatura e contro cui il potere si scaglia con ferocia, annientandolo. Pensiamo al Cile di Augusto Pinochet,

3 V. Solesin, *Allez les filles, au travail!*, [www.neodemos.info](http://www.neodemos.info), 15 novembre 2015.

4 La parte che segue è stata pubblicata sotto forma di articolo: F. Loiacono, *Giulio Regeni e il silenzio assordante di coetanei ed intellettuali*, [www.thepostinternazionale.it](http://www.thepostinternazionale.it), 17 febbraio 2016.

5 O. Fallaci, *Intervista con la storia*, Rizzoli, Milano 2008, *passim*.

all'Argentina di Jorge Rafael Videla, all'Egitto di Abd al-Fattah al-Sisi, uomini generali che hanno inteso e intendono lo Stato come campo di battaglia, dove seminare violenza, terrore e morte.

Monteiro Rossi scriveva necrologi per il «Lisboa» per racimolare qualche soldo, ma di morte non sapeva parlare: «[...] lei, dottor Pereira, lo sa cosa gridano i nazionalisti spagnoli?, gridano viva la muerte, e io di morte non so scrivere, a me piace la vita»<sup>6</sup>. I suoi annunci funebri erano reputati dall'anziano giornalista «impubblicabili» perché sovversivi: ora denunciavano l'assassinio del poeta Federico García Lorca da parte degli uomini di Francisco Franco, ora il bellicismo dell'italiano Filippo Tommaso Marinetti, che nel *Manifesto Futurista* del 1909 aveva esaltato i miti della violenza e della guerra. Pereira, «individualista anarchico e apolitico», li leggeva ogni volta con «un tuffo al cuore»: si vedeva stanco, vecchio e – lui sì – pensava continuamente alla morte: «forse, non viveva, ma era come fosse già morto. [...] la sua era solo una sopravvivenza, una finzione di vita»<sup>7</sup>. Quelle parole, tuttavia, avevano il potere di smuovere il disimpegnato quieto vivere in cui languiva.

L'incontro con Monteiro scrolla Pereira dallo stato di torpore, spingendolo all'impegno civile: quando il giovane muore pestato a sangue dalla polizia politica portoghese, il vecchio giornalista scrive un articolo per ricordarlo e per denunciare al Paese la violenza commessa.

Con la morte di Monteiro Rossi, egli scopre la sua anima, cioè la sua coscienza, un lavoro che l'Italia non fa dopo l'assassinio politico di Giulio Regeni. Morta come il Pereira della prima ora.

Mentre chiedono la verità, le istituzioni non hanno ritenuto opportuno e sentito la necessità di soffermarsi sulla figura del giovane studioso, avviando una profonda riflessione pubblica, di valenza etica e politica, sull'ingiustizia che ha decretato la fine della sua esistenza, sul senso di un lavoro rivolto alla vita e alla difesa degli ultimi, che ha ricevuto in cambio la tortura e la morte.

Giulio Regeni osservava, studiava, denunciava lo stato di oppressione in cui versano milioni di lavoratori egiziani, impegnandosi per il cambiamento. Nei *social network* la sua storia appare già consegnata alla memoria, nel dibattito pubblico il suo assassinio è trattato quasi esclusivamente nei termini dell'affare

6 A. Tabucchi, *Sostiene Pereira*, Feltrinelli, Milano 1994, p. 177.

7 Ivi, p. 15.

giuridico e diplomatico, mentre il linguaggio dei media si tiene sulla forma più che sulla sostanza: «i contatti sono la chiave del delitto» si scrive, non la lotta per i diritti umani.

Il suo lavoro, la sua attenzione agli oppressi dovrebbero essere portati come esempio – è accaduto encomiabilmente nel caso di Valeria Solesin, i cui studi riguardavano la condizione femminile – ma su di essi lo Stato italiano non ha speso una sola parola.

La notizia particolarmente cruenta della sua morte è fluita velocemente nel *panta rei* degli accadimenti riguardanti il terrorismo, le alleanze, gli interessi economici, le “morti collaterali” – un aspetto sottolineato da Ida Dominijanni su «Internazionale»<sup>8</sup>. Quasi nessuna riflessione da parte istituzionale sul massacro in solitudine di un individuo che perseguiva istanze di giustizia sociale. Eppure – lo evidenzia Christian Raimo – abbiamo un presidente del Consiglio che lega la sua vocazione politica all’interesse per i diritti umani<sup>9</sup> e che nel 2012 ha citato come propri modelli di riferimento Nelson Mandela e la blogger Leena Ben Mhenni, «una delle voci principali della primavera araba»<sup>10</sup>. Ben Mhenni, durante la Rivoluzione tunisina del 2011, denunciava le violenze del governo contro i manifestanti, come Giulio scriveva i suoi articoli – non sempre pubblicati, nonostante il valore derivante anche dal rischio assunto – per segnalare l’annullamento dello spazio di libertà per le organizzazioni sindacali egiziane.

È forse l’Italia troppo vecchia, troppo morta, per poter attuare una scoperta dell’anima?

Dov’è la voce della generazione di Giulio, che provi a dire parole diverse da quelle umanamente vuote del cinico calcolo politico-diplomatico («Piaccia o no, l’Egitto, in questo momento, è un alleato, non un nemico»<sup>11</sup>) o da quelle del sentimentalismo inopportuno, insipiente, paternalistico e dolente per i giovani che «andrebbero maggiormente protetti» pur disponendo «di ottimi stru-

8 Cfr. I. Dominijanni, *Dell’Egitto. E di noi*, [www.internazionale.it](http://www.internazionale.it), 10 febbraio 2016.

9 Cfr. C. Raimo, *Sulla morte di Giulio Regeni l’Italia non può chiedere solo chiarezza*, [www.internazionale.it](http://www.internazionale.it), 5 febbraio 2016.

10 F. Bini, *Primarie, il confronto tv visto dal comitato di Matteo Renzi a Roma*, [www.huffingtonpost.it](http://www.huffingtonpost.it), 12 novembre 2012.

11 S. Romano, *Le domande al Cairo sul caso di Giulio Regeni*, «Corriere della Sera», 14 febbraio 2016, pp. 1-27.

menti», come gli smartphone<sup>12</sup>? Lo strumento più importante di cui era dotato Giulio era invece il pensiero. Giulio non era più vulnerabile e bisognoso di protezione di qualsiasi altro essere umano trattato come tale.

Questo sonno delle coscienze evidenzia con più forza l'assenza di un ruolo deciso e libero degli intellettuali nell'Italia odierna, che levino la voce del dissenso, perché se gli Stati impongono la forza, gli intellettuali dovrebbero vivere al di fuori del suo dominio – come sostiene Simone Weil<sup>13</sup> – creando le condizioni perché gli oppressi si emancipino, liberandosi dallo stato di sottomissione in cui si trovano. Coloro che di solito parlano e scrivono lungamente, questa volta sono rimasti in silenzio.

Giulio pensava alla vita, e l'amava, come Monteiro Rossi, come Alekos Pangulis, preoccupandosi al pari di loro di quella degli altri, opponendo l'impegno e la resistenza alla violenza di chi non riconosce gli esseri umani e ne distrugge la dignità fino alla morte. Dal 2013, sotto il governo del generale al-Sisi, in Egitto sono state arrestate circa 40.000 persone, 1.400 risultavano uccise alla fine del 2014, centinaia sono scomparse<sup>14</sup>.

Il Paese dovrebbe fremere moralmente di fronte all'assassinio politico di Giulio, sentendo l'indignazione dell'anima, non per lo "smacco" da parte egiziana, ma per la violenza agita contro un individuo libero, impegnato attraverso lo studio e la conoscenza sul fronte della giustizia e del rispetto dei diritti umani.

Pensare al lavoro di Giulio aiuta a ridare linfa alla coscienza, a rialzare la testa, a non cadere nel silenzio e a denunciare, sempre, le violazioni e i soprusi, perpetrati contro se stessi e gli altri.

Come scrive Cristina Campo, «solo con l'uomo trasformato, si trasforma il mondo»<sup>15</sup>.

12 B. Servegnini, *Giulio e gli altri ragazzi nell'epoca dell'insicurezza*, «Corriere della Sera», 7 febbraio 2016, pp. 1-23.

13 Cfr. S. Weil, *Dichiarazione degli obblighi verso l'essere umano*, trad. it. Castelvocchi, Roma 2013, p. 26.

14 *Amnesty International Report 2014/2015. The State of the World's Human Rights*, p. 137.

15 C. Campo, *Il flauto e il tappeto*, in *Gli imperdonabili*, Adelphi, Milano 1987, p. 125.







Finito di stampare, nel mese di maggio 2016,  
presso la tipografia Studio Stampa - Altamura,  
per conto dell'editrice CaratteriMobili, Bari.