

I LINGUAGGI DELLE  
SCIENZE COGNITIVE

a cura di

SONIA GAMBINO

TIZIANA TARSIA

ANDREA VELARDI

# Lo straniero

*Confronti interdisciplinari e itinerari di ricerca*



(CORISCO)

# I LINGUAGGI DELLE SCIENZE COGNITIVE

# I LINGUAGGI DELLE SCIENZE COGNITIVE

© 2022 .. Corisco Edizioni . Marchio Editoriale ..

Roma-Messina

Proprietà artistica e letteraria riservata.

È vietata qualsiasi riproduzione totale o parziale ai sensi della L. N. 633 del 22/04/1941, L. N. 159 del 22/05/1993, L. N. 248 del 18/08/00 e successive modificazioni.

ISBN: 978-88-98138-39-5

A CURA DI S. GAMBINO, T. TARSIA, A. VELARDI

Lo Straniero

*Confronti interdisciplinari e itinerari di ricerca*

---

(corisco)

A CURA DI  
SONIA GAMBINO  
TIZIANA TARSIA  
ANDREA VELARDI

# Lo Straniero

*Confronti interdisciplinari e itinerari di ricerca*

# Indice

<b>Migrazioni ed estraneità: come saperi diversi possono cogliere la complessità</b>	6
Sonia Gambino e Tiziana Tarsia	
<b>L'insediamento degli stranieri a Messina: un'analisi territoriale</b>	12
Massimo Mucciardi	
<b>Esperienze e inclusione tra Sicilia e Calabria. Un profilo del contributo professionale e delle strategie organizzative nella seconda accoglienza</b>	33
Andrea Biagiotti e Tiziana Tarsia	
<b>Corpi, biografie familiari e traiettorie migratorie modellate dal lavoro. Appunti da un percorso di ricerca</b>	50
Francesco Della Puppa	
<b>Climate change e migrazioni ambientali</b>	66
Sonia Gambino	
<b>Dello straniero che ciascuno è a se stesso</b>	76
Vincenzo Cicero	
<b>Nel nome di Edipo. Considerazioni su identità, alterità, estraneità</b>	85
Maria Grazia Recupero	
<b>Lo "straniero" e la reciprocità dell'identità</b>	98
Annamaria Anselmo	
<b>Costruire il mito dell'alieno. L'analisi di Jung</b>	104
Paola Di Mauro	
<b>Perché da qualche tempo li considero "stranieri" in patria</b>	117
Giuseppe Gembillo	
<b>Lo straniero nella narrazione e nelle pratiche sociali del teatro italiano</b>	123
Rossella Mazzaglia	
<b>La poesia contro l'esilio: rifugio e terra d'accoglienza</b>	137
René Corona	
<b>Il volto e la pace. Riflessioni fra arte, etica e politica</b>	152
Maria Felicia Schepis	



# Migrazioni ed estraneità: come saperi diversi possono cogliere la complessità<sup>1</sup>

Sonia Gambino e Tiziana Tarsia

Università di Messina

## 1. Migrazioni, ricerche e territori

Le giornate di studio proposte dal COSPECS, all'interno del seminario "Lo straniero", hanno posto l'attenzione degli studiosi che vi hanno preso parte a riflettere sulle complesse e variegate conseguenze di ordine sociale, economico e culturale che il fenomeno migratorio ha comportato sul territorio italiano. Così come descritto e analizzato da Massimo Mucciardi che, nel suo contributo "L'insediamento degli stranieri a Messina: un'analisi territoriale", ha ben delineato le dinamiche spaziali dei flussi migratori stanziatisi a Messina negli ultimi dieci anni e attraverso un importante apparato statistico ha messo in evidenza come nel comune di Messina c'è stato un notevole incremento della comunità nigeriana e rumena, mentre la comunità srilankese e quella filippina sono tuttoggi quelle che hanno una maggiore presenza sul territorio messinese. Il fenomeno dell'immigrazione non può essere affrontato senza un'accurata conoscenza della realtà, sia di quella in cui l'immigrazione s'inserisce e nella quale chiede di essere accolta, sia di quella dell'immigrazione stessa, considerando in tal senso sia le diversità culturali, sia i problemi dell'inclusione. Proprio queste considerazioni vengono messe in evidenza nel contributo di Andrea Biagiotti e Tiziana Tarsia "Esperienze e inclusione nelle Strette. Un profilo del contributo professionale e delle strategie organizzative nella seconda accoglienza" in cui emerge la necessità di una nuova politica di accoglienza sociale che possa favorire un equilibrato

---

1. Sebbene l'introduzione sia stata pensata insieme dalle due autrici è possibile attribuire il paragrafo 1 a Sonia Gambino e il paragrafo 2 a Tiziana Tarsia.

inserimento degli immigrati nelle società ospitanti. Attraverso progetti mirati e nuove professionalità, gli Autori che hanno condotto un'importante ricerca sull'area dello Stretto, hanno messo in risalto le criticità di una legislazione poco efficiente sulle politiche di accoglienza. La stretta connessione tra lavoro e ricongiungimenti familiari viene espressa nel contributo di Francesco Della Puppa "Corpi, biografie familiari e traiettorie migratorie modellate dal lavoro" che prende come esempio la comunità del Bangladesh inserita in un'area industriale del Nord-est italiano. Dopo una trattazione generale dei fattori di localizzazione industriale il lavoro passa all'analisi sociale e lavorativa della comunità bengalese e le loro difficoltà sociali e lavorative il cui fine è dettato dal desiderio di avere una stabilità economica per poter ricongiungersi con la famiglia di origine. Il dibattito scientifico odierno ha messo in luce lo stretto rapporto tra cambiamenti climatici e flussi migratori. Nel contributo di Sonia Gambino si evidenzia come i cambiamenti climatici possono amplificare le migrazioni sia all'interno dei paesi che fra un paese e l'altro. Diversi fattori contribuiscono alla diffusione dei migranti ambientali: catastrofi naturali, innalzamento del livello dei mari, diminuzione delle risorse idriche. E l'intensificarsi nei prossimi anni di disastri ambientali (aumento delle temperature, siccità, processi di desertificazione, inquinamento, sfruttamento irresponsabile del territorio) costringeranno 250 milioni di persone, entro il 2050, ad abbandonare le proprie case.

## **2. Narrazioni, alterità e reciprocità**

Nella seconda sezione del volume, lo straniero viene rappresentato e narrato attraverso metafore e allegorie che esprimono le contraddizioni profonde incorporate in questa categoria. I contributi che seguono offriranno diverse letture dell'esperienza dell'estraneità restituendo al lettore l'inefficacia di qualunque tentativo di sintesi. Lo straniero è considerato persona, volto, stigma, relazione e conflitto. Gli autori e le autrici sono interessati a comunicare la pervasività, la complementarità e la tensione delle tante e possibili potenzialità di questo concetto. Le prospettive proposte, tra loro differenti, mostrano come, in un movimento a spirale, i diversi paradigmi si mischiano alle pratiche sociali esperite dalle persone. L'Altro può essere inteso come una categoria che ci aiuta a comprendere e descrivere la densità della

realtà sociale multipla (Schutz 1995) ma è anche esperienza che affonda le sue radici nel senso comune e nella vita quotidiana di ognuno (Jedlowski 2012).

Nel volume si prendono le distanze dalle semplificazioni che possono avviare processi di reificazione (Honneth 2019) e si decide di restituire e riconoscere, invece, la complessità e la difficoltà del processo di co-costruzione dell'alterità. La categoria dello straniero viene esplorata nelle sue ambivalenze, nei suoi condizionamenti. Come dentro un caleidoscopio le prospettive diverse e i saperi differenti (filosofici, letterari, linguistici, performativi, artistici) si combinano senza stemperare la loro diversità, le tensioni latenti diventano sempre più esplicite. Il conflitto è, quindi, in questo volume, inteso come spazio di esplorazione e cambiamento, non lo si vuole negare ma lo si assume come una esperienza connaturata alle relazioni umane.

Nei contributi che seguiranno si vedrà come la definizione della propria, e altrui, identità sia pensata come un processo relazionale, come esito di un lavoro di contaminazione e di frizione generativa in cui è possibile farsi carico e sciogliere alcune dicotomie come quella tra comunità e individualità, tra accoglienza e distanza, tra nemico ed ospite, tra identità e chiusura autoreferenziale. Queste dualità nel momento stesso in cui vengono delineate e spiegate sono proiettate dialetticamente verso un futuro prossimo. L'intento è quello di trattare le contraddizioni che ne emergono con una cura costante. Si mantiene desta l'attenzione sulla complessità di una relazione che può essere costruita grazie alla potenzialità trasformativa del conflitto (Galtung 2010). Non la si vuole banalizzare e minimizzare.

Il tempo diventa un elemento fondamentale in questa visione. Le tensioni possono essere superate in periodi brevi ma, in molti casi, possono rimanere dentro le relazioni richiedendo alle persone un tempo e uno spazio adeguato per riconoscersi reciprocamente come soggetti dell'interazione stessa.

A questo proposito è utile ricordare, come le relazioni siano condizionate dalle storie dei singoli ma anche da dinamiche macro-strutturali che vengono introiettate e che si ripercuotono sulle parole, sulle espressioni e sugli atteggiamenti. La dimensione politica dell'esperienza dell'estraneità viene, così, affrontata in una parte dei saggi in connessione con la dimensione della responsabilità.

Come una matassa che si dipana in un filo unico, ma dai colori di-

versi, i vari contributi interrogano maieuticamente il lettore sul senso profondo dell'estraneità portandolo su piste di riflessione che si avvalgono di linguaggi e prospettive teoriche differenti ma che, proprio per questo, comunicano la stratificazione di significati che possiamo attribuire a questo concetto. Proseguendo nella lettura e nella riflessione, ci si accorge di quanto sia necessario esplorarne i contenuti e farne incontrare le varie dimensioni e le diverse possibilità di lettura anche quelle che, di primo acchito, sembrano opposte tra di loro.

Il primo blocco di articoli permette al lettore di soffermarsi sul senso intimo dell'alterità, mostrando come la percezione dello straniero inteso come un essere lontano da noi affondi le sue radici dentro la nostra storia personale, di donne e uomini. È in questo senso che Vincenzo Cicero, nel suo contributo dal titolo *Dello Straniero che ciascuno è a se stesso*, individua nell'estraneità uno spazio di potenzialità in cui si può fare esperienza dell'Altro come estrema differenza ma anche come faticosa consapevolezza di se stessi in un conflitto che si risolve nel «ripensare lo Straniero come colui al quale si condona la dividualità, nel momento stesso in cui lo si accoglie nella propria comunità in quanto specchio esplicito della nostra autoestraneità».

Maria Grazia Recupero in *Nel nome di Edipo. Considerazioni su identità, alterità, estraneità*, esplicita ancora di più le contraddizioni, le fatiche e il dolore che sono incorporate nella relazione con lo straniero. La vita di Edipo diventa sintesi emblematica di una estraneità originaria: «nasce per essere immediatamente escluso, dalla propria casa così come dall'intera comunità tebana. Non appena viene al mondo, gli viene meno il mondo entro cui instaurare normalmente le proprie relazioni».

Annamaria Anselmo, nel suo saggio dal titolo *Lo "straniero" e la reciprocità dell'identità*, continua il ragionamento mettendo in evidenza come una «visione semplificante e riduzionista» finisca per «alimentare il dominio teoretico della coppia identità e diversità concepita in maniera manicheisticamente dualistica». Alla base della relazione con l'altro si fanno sempre più strada emozioni come la paura. Una paura dettata dalla confusione e dall'opacità della figura dello straniero che desta preoccupazione.

Il sentimento della paura diventa chiave di lettura anche nel saggio intitolato *Costruire il mito dell'alieno. L'analisi di Jung* di Paola Di Mauro. L'autrice guarda alla costruzione dell'estraneità nell'immagi-

nario collettivo descrivendo la posizione di Jung sulle «implicazioni psichiche» connesse con il mito dell'esistenza degli extraterrestri. Interessante la conclusione dell'autrice che individua nella «ricerca di vita extraterrestre» [...] «l'ipotesi di contatto come occasione per ripensare e concepire ogni tipo di confine».

Lo spazio conflittuale che si genera quasi necessariamente (Tarsia, 2010) nella relazione con l'altro può alimentare sensazioni di paura e quindi attivare meccanismi di difesa che se gestiti come momenti di comprensione e nuova conoscenza possono facilitare percorsi di avvicinamento e reciprocità. I confini possono diventare porosi e dinamici ma rimanere anche statici e granitici.

Un tipo di confine è quello che viene costruito geograficamente e storicamente quando si stabiliscono frontiere nazionali e regionali che sono artificiali e che non rispettano e riconoscono la storia di luoghi e popolazioni. Questa possibilità viene problematizzata nel saggio dal titolo *Perché da qualche tempo li considero "stranieri" in patria* di Giuseppe Gembillo. L'autore riconduce la definizione dello straniero al senso storico e al valore etico e sociale della Costituzione italiana ricordando come «nell'Italia colta e figlia della propria storia, colui che viene da un altro paese è "sacro a Giove"».

Ma un altro tipo di confine può essere quello che si sperimenta nel teatro sociale (Boal, 2011) quando si sceglie di contaminare la scena con la presenza degli "spettatori", di coloro che non sono professionisti ma sono considerati presenza attiva e partecipativa della narrazione che si sta rappresentando. Rossella Mazzaglia, nel suo contributo dal titolo *Lo straniero nella narrazione e nelle pratiche sociali del teatro italiano*, mostra come il teatro possa essere uno strumento di rivisitazione della nostra relazione con l'Altro. Si parla di un teatro che scomoda, che fa muovere e pensare i corpi degli spettatori. Sintesi interessante e significativa di questa prospettiva dinamica sono i Cantieri Meticcii realizzati a Bologna che nascono «dalla volontà di Pietro Floridia di stabilire un collegamento tra l'attività teatrale e i cambiamenti sociali delle città italiane».

Anche il linguaggio e la poesia assumono una funzione di *reframing* delle parole, delle etichette e degli stigma che vengono reiterati e riprodotti socialmente (Goffman 2003). Renè Corona, nel suo saggio che intitola *La poesia contro l'esilio: rifugio e terra d'accoglienza*, presenta la composizione letteraria non solo come *medium* attraverso

cui è possibile conoscere e descrivere le tante storie di migrazione ma sottolinea come «Talvolta la poesia permette di dire l'indicibile, di "fare" verità». La poesia diventa così, in questo scritto, uno strumento di costruzione di nuovi scenari futuri e quindi può «aiutare l'apprendistato per un mondo nuovo».

Il volume si conclude con il contributo di Maria Felicia Schepis, dal titolo *Il volto e la pace. Riflessioni fra arte, etica e politica*, che chiude il cerchio tra identità-conflitto-confine. L'autrice introduce il volto come metafora dell'accoglienza ma anche della distanza tra sé e gli altri. Nel confronto tra i volti femminili nei dipinti di Modigliani e le riflessioni di Lévinas questo lavoro esplora la dimensione etica della relazione con l'altro e giunge alla conclusione che la pace «non è possibile senza la postura responsabile dei singoli».

## Bibliografia

- Boal A. (2011), *L'estetica dell'oppresso. L'arte e l'estetica come strumenti di libertà*, Molfetta (Bari), La Meridiana.
- Galtung J. (2014), *Affrontare il conflitto. Trascendere e trasformare*, Pisa, PUS.
- Goffman E. (2003), *Stigma. L'identità negata*, Verona, Ombrecorte.
- Jedlowski P. (2012), *Il sapere dell'esperienza. Fra l'abitudine e il dubbio*, Roma, Carocci.
- Honneth A. (2019), *Reificazione. Sulla teoria del riconoscimento*, Milano, Meltemi.
- Sennett R. (2011), *Lo straniero*, Milano, Feltrinelli.
- Schutz A. (1995), *Don Chisciotte e il problema della realtà*, Roma, Armando Editore.
- Tarsia T. (2010), *Aver cura del conflitto. Migrazioni e professionalità sociali oltre i confini del welfare*, Milano, FrancoAngeli.

# L'insediamento degli stranieri a Messina: un'analisi territoriale<sup>1</sup>

Massimo Mucciardi  
Università di Messina

## **Abstract**

Quali sono le disposizioni territoriali delle principali comunità straniere nella città di Messina? Esistono delle differenze tra queste? Utilizzando i dati comunali il lavoro mediante un approccio di analisi statistica spaziale tenta di dare una risposta a queste domande prendendo in considerazione le prime 10 nazionalità degli stranieri residenti.

## **Keywords:**

Insediamento, Stranieri, Analisi Statistica Spaziale, Comune di Messina

## **1. Una breve riflessione sull'insediamento degli stranieri su un territorio**

Come è noto il fenomeno dell'insediamento degli stranieri è stato a lungo studiato negli Stati Uniti e nel Sud Africa; tuttavia solo di recente questo argomento è diventato importante anche in Europa. Negli ultimi anni l'Italia ha sperimentato una forte intensificazione del fenomeno migratorio e le più grandi aree metropolitane sono diventate centri di attrazione importanti per gli stranieri. In un'ottica di collocazione territoriale, Schelling (1971) distingue tra segregazione volontaria e forzata. La prima fa riferimento ad un sistema di preferenze complesso che riflette radici identitarie comuni (lingua, religione, costumi, ecc.). In particolare, gli immigrati stranieri possono trarre notevoli benefici insediandosi vicino ai loro compatrioti in termini di accettazione reciproca, lingua comune e supporto (Scrofani, Mazza, Mucciardi 2020). Secondo questa impostazione è abbastanza frequente che gli immigrati optino per cercare una residenza in una zona in cui vi sia una presenza

---

1. Questo lavoro è dedicato alla memoria del compianto Dott. Santi Lembo del Comune di Messina recentemente scomparso.

rilevante di persone appartenenti allo stesso gruppo sociale di cui si fa parte. La presenza stabile di un nucleo sociale compatto funge da inevitabile “polo attrattore” per l’arrivo di ulteriori componenti (Mucciardi, Altavilla, Mazza 2017; Mazza, Mucciardi 2018).

La segregazione forzata può dipendere, invece, da norme giuridiche o da tradizioni, ma principalmente da vincoli di tipo economico. Così, per esempio, se alcune zone offrono condizioni più favorevoli all’insediamento rispetto ad altre, probabilmente si realizzerà tra gli individui una concentrazione che dipenderà dalle caratteristiche del territorio piuttosto che dalla propensione nello stare vicini. Di conseguenza la scelta del posizionamento territoriale è per lo più indotta economicamente ed è principalmente imputabile alle dinamiche del mercato immobiliare (disomogeneità nel prezzo degli immobili residenziali/canoni di affitto sufficientemente accessibili) e, in generale, dalle condizioni economiche e sociali e dalle opportunità di posti di lavoro di una determinata area nel territorio. Tuttavia, indipendentemente da quale sia la base delle preferenze individuali per l’attrazione etnica, i due modelli possono produrre identici schemi di distribuzione territoriale (Clark, Fossett 2008). Alcuni studi indicano, inoltre, come la modalità di insediamento degli stranieri, sebbene sia collegata a bassi livelli di integrazione sociale, non è sempre univoca ma dipende dalle specifiche nazionalità (Nerdi Ballati *et al* 2013).

Partendo da queste considerazioni, l’articolo presenta i primi risultati di uno studio empirico che tenta di identificare le strutture spaziali della presenza straniera a Messina per singole nazionalità considerando un arco temporale di circa 10 anni. Il lavoro, come vedremo nei successivi paragrafi, focalizza l’analisi intorno alla dimensione spaziale del fenomeno tramite opportuni indici di analisi statistica territoriale.

## **2. Misure di distribuzione territoriale**

Negli ultimi anni lo sviluppo delle tecnologie informatiche, in particolare dei GIS e, più in generale, la disponibilità di dati georeferenziati, ha favorito ad incrementare l’interesse della comunità scientifica verso le analisi territoriali. Infatti la possibilità di utilizzare nuovi strumenti quali, per esempio, le mappe tematiche ha enormemente ampliato le possibilità esplicative e interpretative di una moltitudine di casi studio, specie in ambito socio demografico (Mucciardi, Bertucelli

2010). Per lo studio dei modelli di insediamento della popolazione straniera gli strumenti di informazione geografica (GIS) e di analisi statistica spaziale rappresentano un supporto metodologico fondamentale. Un'analisi accurata del fenomeno insediativo rappresenta il presupposto per qualsiasi riflessione teorica sul rapporto tra modelli territoriali e modelli di integrazione. Inoltre risulta necessario coniugare teoria e ricerca in un'ottica di progettazione di indagini empiriche che approfondiscono le traiettorie abitative e dell'integrazione delle popolazioni immigrate nello spazio metropolitano.

Da un punto di vista strettamente metodologico, l'analisi verte sulla cosiddetta analisi spaziale globale e locale per la determinazione di concentrazioni significative (c.d. *clusters*) oppure di elementi di irregolarità spaziale (c.d. *hotspots*). Il fondamento di tale analisi è sicuramente il concetto di autocorrelazione spaziale introdotto da Moran nel 1950. Nell'accezione comune, si dice che un fenomeno è spazialmente autocorrelato se le sue manifestazioni risentono, in qualche modo, della contiguità spaziale tra le unità territoriali di osservazione: in particolare vi è autocorrelazione positiva nel caso di somiglianza tra i dati nelle coppie di unità contigue e autocorrelazione negativa nel caso opposto. L'indice globale di autocorrelazione spaziale ( $I_M$ ) è analogo al coefficiente di correlazione e varia da 1 (massima autocorrelazione spaziale positiva) a 0 (incorrelazione spaziale o assoluta casualità) a -1 (massima autocorrelazione spaziale negativa).

In formula:

$$I_M = \frac{n}{\sum_{i=1}^n \sum_{j=1}^n w_{ij}} \frac{\sum_{i=1}^n \sum_{j=1}^n (x_i - M_x)(x_j - M_x) w_{ij}}{\sum_{i=1}^n (x_i - M_x)^2} \quad (1)$$

dove  $n$  rappresentano le unità territoriali, la  $x$  variabile osservata e con  $M_x$  la media della variabile. Il termine  $W_{ij}$  rappresenta il generico elemento della matrice di contiguità, ed è l'elemento fondamentale della misura in quanto permette di ordinare spazialmente le unità (Mucchiardi 2008). La matrice di contiguità, secondo la definizione classica, è una matrice che assume valori 0 o 1 in funzione del confine

o bordo che una generica unità territoriale condivide con un'altra o dalla distanza tra baricentri territoriali (contiguità fisica). La matrice di contiguità può tener conto anche di elementi non strettamente fisici come il peso demografico, i collegamenti stradali, i flussi di pendolarismo etc. Riguardo le misure di autocorrelazione spaziale locale nel corso degli anni sono state proposte diverse formulazioni. Tra le più importanti ricordiamo la statistica "Gi" (Ord Getis-1995) e la versione locale dell'indice di Moran " $I_{Mi}$ " (Anselin 1998). La caratteristica di questi indici consiste nell'enfatizzare differenze del dato nello spazio rispetto agli indici globali che, viceversa, mirano principalmente a rilevare similarità del dato nello spazio a livello macro. In particolare, l'indice  $I_{Mi}$  rileva autocorrelazione locale e può essere utilizzato per identificare cluster locali (zone circondate da aree contigue con valori simili) e *outliers* spaziali (zone circondate da aree contigue con valori dissimili). In formule il *local Moran* ( $I_{Mi}$ ) può essere definito, per ogni unità territoriale, nel seguente modo:

$$I_{Mi} = z_i \sum_{\substack{j=1 \\ j \neq i}}^n w_{ij} z_j$$

(2)

dove  $z_i$  e  $z_j$  sono i valori standardizzati della variabile nelle unità "i" e "j", mentre  $w_{ij}$  è il generico valore della matrice di contiguità standardizzata.

Osservando la (2) si può notare come l'indice  $I_{Mi}$  rappresenti il prodotto tra il valore del dato nella unità "i" e la media aritmetica dei valori del dato nelle unità contigue o circostanti (media di vicinato). Valori positivi di  $I_{Mi}$  indicano fenomeni di clusterizzazione mentre valori negativi di  $I_{Mi}$  indicano presenza di *outliers* spaziali.

### 3. L'indagine nel comune di Messina

#### 3.1 Costruzione del dataset

I dati utilizzati in questa indagine provengono dal database della popolazione del Comune di Messina<sup>2</sup>. Sono state selezionate esclusi-

2. Si ringrazia il Comune di Messina per aver reso disponibile la base dei dati fornita

vamente i dati della popolazione straniera residente dal 2009 al 2018<sup>3</sup>. Per sopperire alla mancanza di unità spaziali di riferimento del database comunale (unità censuarie e sezioni elettorali), sono stati geocodificati gli indirizzi dei residenti e create “ad hoc” delle unità spaziali a partire dai CAP dei singoli indirizzi<sup>4</sup> (si veda tabella 1 e figura 1). Denominiamo queste nuove unità territoriali “CAP Allargati” (CAP\_A).

1	Altolia-Molino	23	Montepiselli-Provinciale-Gazzi
2	Bordonaro	24	Pace
3	Briga Marina-Gianpileri	25	Paradiso-Contemplazione-Annunziata
4	Camaro Sup.	26	Pezzolo
5	Casazza-Scala Ritiro-San Michele	27	Rodia
6	Castanea	28	Salice-Umi
7	Cataratti-Biscorte-Camaro Inf	29	San Filippo Superiore
8	Contesse-Mirissale	30	San Giovanello
9	Curnia	31	San Placido Calonero
10	Curcuraci-Faro Superiore-Mortelle	32	San Saba
11	Galati	33	Sant'Agata-Principe
12	Ganzini-Mortelle	34	Santa Lucia sopra Contesse
13	Gianpileri Superiore	35	Santo Stefano Briga
14	Giostra-Ringo	36	Santo Stefano Medio
15	Gravittelli-Cannizzaro-Zona Falcata	37	Santo Stefano-Santa Margherita
16	Larderia	38	Sparta-Acqualadrono
17	Locanda-Gesso	39	Tirone-Battisti-La Fanina
18	Massa San Giorgio	40	Tomefaro
19	Massa Santa Lucia-San Giovanni	41	Tremestrieri
20	Mili Marina	42	Villaggio Aldisio-Fondo Fucile
21	Mili San Marco	43	Zafferia
22	Mili Superiore		

Tabella 1 – Elenco CAP\_A

in forma anonima.

3. Si precisa che i dati utilizzati riguardano esclusivamente gli stranieri residenti regolarmente iscritti all'anagrafe comunale. Pertanto non sono prese in considerazione forme irregolari di stranieri come eventuali clandestini e stranieri con permesso di soggiorno.

4. Per la geocodifica degli indirizzi è stata utilizzata una routine di Python. Quando il programma non è riuscito nell'operazione di geocodifica quest'ultima è stata effettuata manualmente. Solamente lo 0.19% degli stranieri presenti nel database comunale non è stato geolocalizzato. Pertanto è stato escluso dall'analisi.

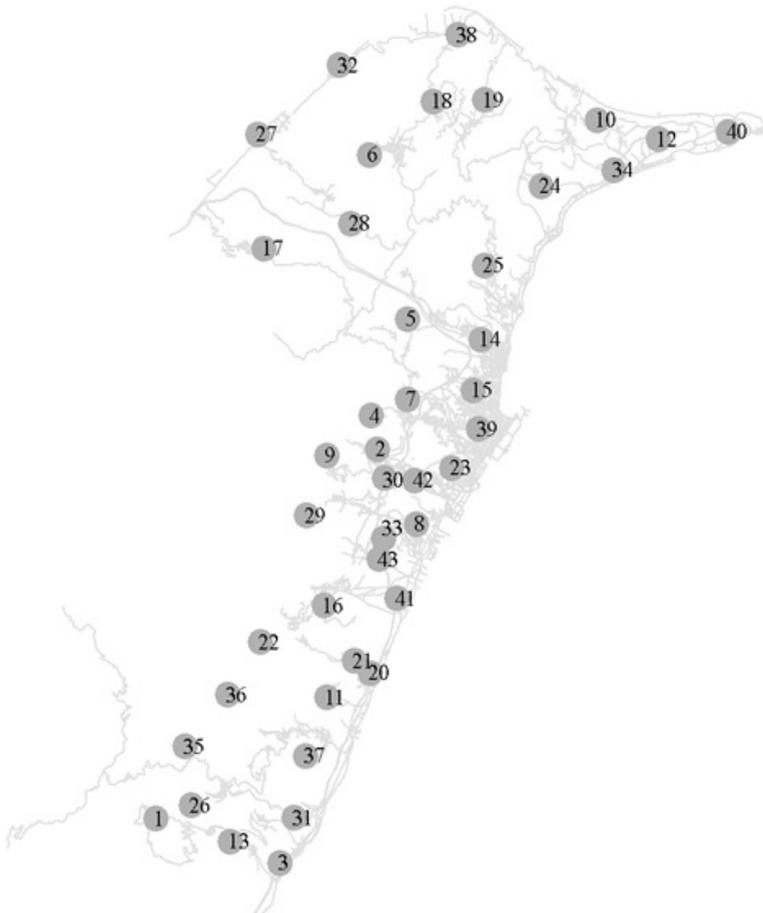


Figura 1 – Mappatura dei baricentri territoriali dei CAP\_A

### 3.2 Uno sguardo d'insieme attraverso le statistiche

Negli ultimi dieci anni la presenza straniera nella città di Messina si è attestata a circa 11798 unità con un incremento tendenzialmente crescente. Se consideriamo l'ultimo anno di rilevazione disponibile (2018) l'incremento temporale rispetto all'anno 2009 si attesta al

19.07% mentre l'incidenza rispetto alla popolazione totale è del 5.35% (tabella 2 e figura 2). Osservando i dati della tabella 2 il tasso di crescita medio (TCM) è stato del 1.76%. Andando ad esaminare le prime 10 nazionalità straniere (tabella 3) queste costituiscono più dell'80% dell'ammontare totale degli stranieri residenti. Com'è possibile constatare tutte le nazionalità sono in aumento tranne la Greca che subisce, in controtendenza, una diminuzione media del -4.59%. Le nazionalità Nigeriana e Rumena sono quelle che subiscono un incremento medio maggiore rispettivamente con 35.70% e 5.96%, sebbene la Srilankese e la Filippina sono le nazionalità che mostrano in assoluto una presenza maggiore.

<b>Anno</b>	<b>Totale stranieri*</b>	<b>(%) rispetto alla popolazione totale comunale</b>	<b>Incr. temporale (%) (base 2009)**</b>
2009	10458	4.31%	-
2010	11439	4.72%	9.38%
2011	11795	4.86%	12.78%
2012	12072	4.98%	15.43%
2013	11842	4.89%	13.23%
2014	11833	4.92%	13.15%
2015	11982	5.03%	14.57%
2016	12027	5.08%	15.00%
2017	12075	5.15%	15.46%
2018	12452	5.35%	19.07%

\*Media (2009-2018) = 11798

\*\*Tasso di crescita medio (%) = 1.76%

Tabella 2 – Evoluzione della presenza straniera. (Dati assoluti).

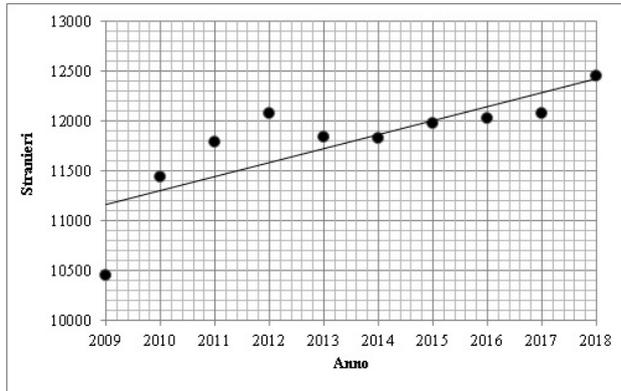


Figura 2 – Trend temporale della presenza straniera. (Dati assoluti – Anni 2009-2018).

La linea continua rappresenta la stima del trend.

Cittadinanza stranieri*	Anno										TCM
	2009	2010	2011	2012	2013	2014	2015	2016	2017	2018	
Srilankese	3067	3477	3578	3708	3878	3872	3915	3988	3997	4042	2.80%
Filippina	2290	2416	2473	2537	2533	2507	2458	2433	2372	2356	0.28%
Rumena	913	1079	1238	1350	1430	1487	1507	1537	1566	1629	5.96%
Marocchina	1008	1102	1118	1173	1180	1170	1153	1138	1172	1201	1.77%
Greca	619	620	620	617	402	402	400	395	388	387	-4.59%
Cinese	275	315	351	369	373	366	374	395	386	386	3.45%
Polacca	298	313	320	324	307	304	309	312	309	301	0.10%
Senegalese	139	155	154	148	137	138	148	155	163	192	3.28%
Ucraina	102	121	129	132	143	146	149	146	132	133	2.69%
Nigeriana	6	5	6	7	13	22	39	49	88	127	35.70%
<i>Altra</i>	<i>1741</i>	<i>1836</i>	<i>1808</i>	<i>1707</i>	<i>1446</i>	<i>1419</i>	<i>1530</i>	<i>1479</i>	<i>1502</i>	<i>1698</i>	-0.25%
<b>Totale</b>	<b>10458</b>	<b>11439</b>	<b>11795</b>	<b>12072</b>	<b>11842</b>	<b>11833</b>	<b>11982</b>	<b>12027</b>	<b>12075</b>	<b>12452</b>	<b>1.76%</b>
%Prime 10 nazionalità	83.35%	83.95%	84.67%	85.86%	87.79%	88.01%	87.23%	87.70%	87.56%	86.36%	

\*Prime 10 nazionalità ordinate secondo i dati del 2018

Tabella 3 – Stranieri residenti distinti per anno e nazionalità.

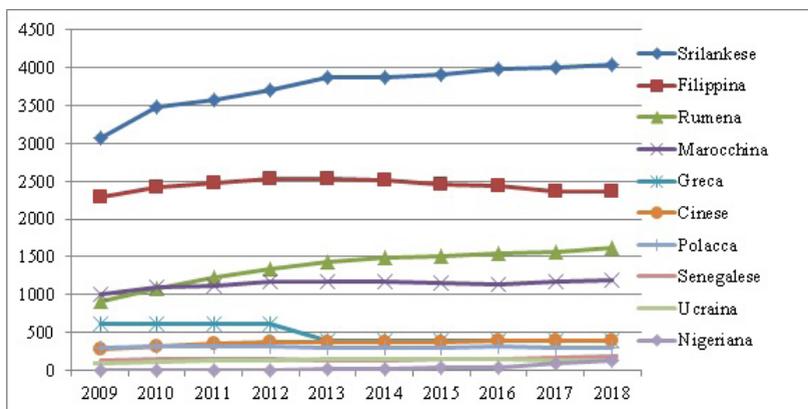


Figura 3 – Evoluzione temporale della presenza straniera. (Prime 10 nazionalità - Dati assoluti).

### 3.3 L'analisi territoriale dei principali indicatori demografici<sup>5</sup>

In questa sezione discuteremo dei principali indicatori demografici a livello territoriale. Se a livello comunale la percentuale tra maschi e femmine risulta abbastanza bilanciata (49.75 % maschi e 50.25 % femmine), a livello di aree comunali (CAP\_A) il dato appare abbastanza variabile. Le zone con una maggiore presenza di stranieri di genere maschile sono sicuramente Altolia-Molino, Locanda-Gesso, Montepiselli-Provinciale-Gazzi e Torrefaro, Sant'Agata-Principe, San Giovanello, Gravitelli-Cannizzaro-Zona Falcata e Tirone-Battisti-La Farina, mentre quelle con una minore presenza in percentuale: Briga Marina-Giampileri, Bordonaro, Mili Marina, Cumia, Salice-Urni, San Filippo Superiore e Galati con percentuali tra il 23% e il 36% circa (vedi figura 4). L'analisi della distribuzione degli stranieri per genere femminile segue, ovviamente una distribuzione opposta

5. Tutte le elaborazioni sono state eseguite utilizzando congiuntamente i seguenti software: ARCGIS 10, QGIS 3.8, STATA 15 e ACCESS 2010

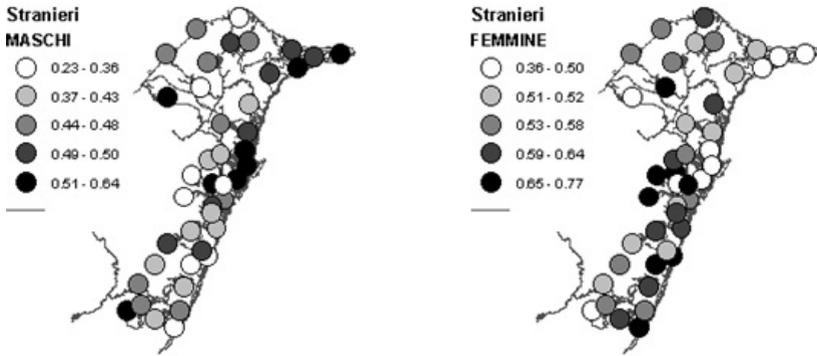


Figura 4 – Distribuzione territoriale della percentuale di stranieri per genere<sup>6</sup>.

Analizzando la distribuzione dell'età degli stranieri a livello comunale per le classi 0-14 anni, 15-39 anni, 40-64 anni e 65+ anni otteniamo rispettivamente i seguenti valori percentuali: 14.8%, 36.5%, 42.5% e 6.2%. Anche in questo caso vi è una forte variabilità spaziale delle singole distribuzioni. Per la classe di età 0-14 anni (figura 5), valori percentuali più alti rispetto al dato comunale si registrano a Santo Stefano Medio, Mili Superiore, Briga Marina-Giampileri, Cumia, Zafferia, Rodia e Bordonaro. Riguardo la classe di età 15-39 anni le zone Locanda-Gesso, San Filippo Superiore, Massa San Giorgio, Zafferia, Villaggio Aldisio-Fondo Fucile hanno un valore percentuale medio superiore rispetto al dato comunale (vedi figura 5). Per la classe 40-64 anni, le aree più periferiche della città come Altolia-Molino, Pezzolo, San Saba, Spartà-Acqualadrona, Mili Marina, Torrefaro, Bordonaro, Cumia e Castanea sembrano contraddistinguersi per percentuali più elevate rispetto al dato medio comunale con valori che vanno dal 53% fino a raggiungere un massimo dell' 82%. La popolazione ultrasessantacinquenne conferma questa tendenza con valori percentuali più alti nelle zone di Santa Lucia sopra Contesse, Pezzolo, Mili Marina, Spartà-Acqualadrona, Santo Stefano Medio, Santo Stefano-Santa Margherita, Altolia-Molino e Casazza-Scala Ritiro-San Michele con punte fino al 12% (vedi figura 6).

6. Si avverte il lettore che in tutte le figure sono rappresentati i quintili della variabile espressa in valore relativo.

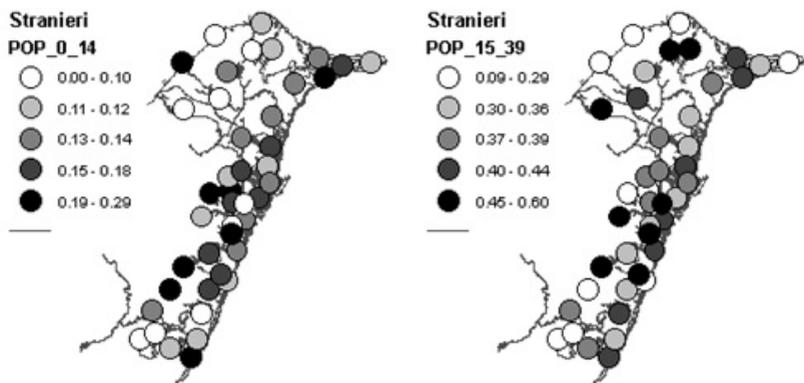


Figura 5 – Distribuzione territoriale di stranieri per classe di età (0-14 anni e 15-39 anni) (valori relativi).

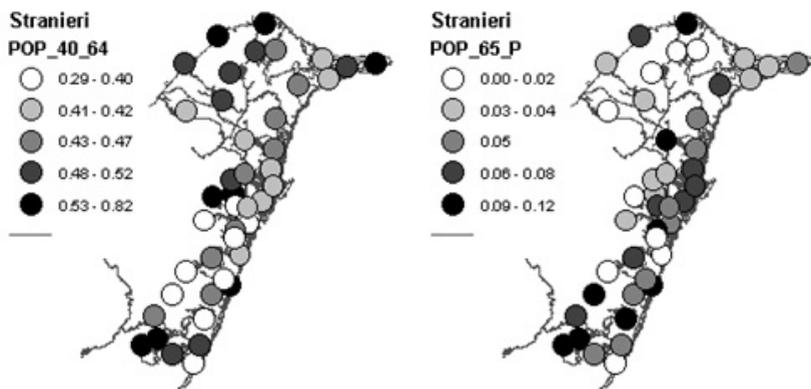


Figura 6 – Distribuzione territoriale di stranieri per classe di età (40-64 anni e 65+ anni) (valori relativi).

### 3.4 La distribuzione territoriale delle prime 10 nazionalità straniere

In questo paragrafo analizziamo le distribuzioni percentuali delle singole nazionalità straniere all'interno delle zone comunali considerate (CAP\_A)<sup>7</sup> e le relative misure di analisi spaziale globale e locale. L'indice di Moran (Global Moran) calcolato per le prime 10 nazionalità per l'anno 2018 evidenzia una forte clusterizzazione delle nazionalità Filippina, Srilankese. In particolare, nonostante la percentuale comunale della popolazione Filippina sia percentualmente inferiore a quella Srilankese (18.9% contro 32.5%), tende ad una maggiore clusterizzazione (si vedano gli indici di Moran e le percentuali comunali delle rispettive nazionalità in tabella 4). Seguono, con una clusterizzazione più attenuata, quella Marocchina, Greca, Ucraina e Polacca (tabella 4). Da evidenziare che la popolazione Rumena, a fronte di una percentuale sul territorio cittadino del 13.1%, non presenta situazioni di clusterizzazione ma una maggiore distribuzione sul territorio comunale.

Nazionalità	Indice di Moran	p-value	% comunale (sul totale stranieri)
Srilankese	0.416	0.001	32.5
Filippina	0.443	0.001	18.9
Rumena	0.067	N.S.	13.1
Marocchina	0.340	0.001	9.6
Greca	0.221	0.010	3.1
Cinese	0.084	N.S.	3.1
Polacca	0.183	0.010	2.4
Senegalese	-0.040	N.S.	1.5
Ucraina	0.192	0.005	1.1
Nigeriana	-0.038	N.S.	1.0

N.S. = Non Significativo

Tabella 4 – Indice di Moran e percentuale comunale della popolazione straniera per nazionalità

Dopo questa prima analisi a livello globale, esploriamo nel dettaglio, con la versione locale dell'indice di Moran  $I_{Mi}$  (c.d. Local Moran), le aree del territorio del comune di Messina per le nazionalità consi-

7. Per ogni zona comunale, la percentuale è calcolata considerando il rapporto tra la il numero totale degli stranieri di una generica nazionalità sul totale di tutti gli stranieri residenti nell'area (CAP\_A).

derate. In accordo con la letteratura scientifica di riferimento (Anselin 1998) indichiamo con “*High Cluster*” e “*Low Cluster*” le aree del territorio contigue che presentano rispettivamente similarità di valori alti e bassi. Mentre con “*High Outliers*” e “*Low Outliers*” le aree contigue che presentano valori diversi (detti anche punti di instabilità spaziale) dove la variabile si manifesta con valori alti nell'unità di riferimento e con valori bassi in zone contigue e viceversa<sup>8</sup>.

Passiamo adesso alla descrizione delle singole nazionalità. Per la nazionalità Srilankese la clusterizzazione (*High*) si presenta maggiormente nella zona nord della città ed in particolare nelle zone di Ganzirri-Mortelle, Sant'Agata-Principe, Pace e Torrefaro mentre la clusterizzazione (*Low*) si presenta nella zona sud della città. Le aree di outliers (*High*) rilevate sono Spartà-Acqualadrone e Galati (figure 7 e 8). Passando ad analizzare la nazionalità Filippina, la clusterizzazione (*High*) appare sicuramente nelle zone più centrali della città: Giostra-Ringo, Tirone-Battisti-La Farina, Gravitelli-Cannizzaro-Zona Falcata, Casazza-Scala Ritiro-San Michele e Montepiselli-Provinciale-Gazzi. Clusterizzazioni di tipo *Low* sono presenti anche in questo caso nella zona sud della città. L'unico punto di outliers (*High*) si registra nella zona di San Saba (figure 7 e 8). La nazionalità Rumena si contraddistingue per non avere un clusterizzazione a livello globale (vedi indice di Moran della tabella 4) sebbene al livello locale notiamo una variabilità territoriale con clusterizzazione di tipo *High* (Pezzolo e Giampileri Superiore) che si alternano con outliers di tipo *High* (Santo Stefano Briga e Briga Marina-Giampileri) nella zona sud della città<sup>9</sup> (figure 9 e 10). Riguardo la nazionalità Marocchina, l'indice di Moran conferma una tendenza ad una discreta clusterizzazione globale che si evidenzia, a livello locale, nella zona sud della città di Messina (Santo Stefano Medio, Lardereria, Mili Superiore). Da sottolineare l'outliers (*High*) di Castanea con una presenza mediamente più alta rispetto alle zone circostanti (figure 9 e 10). Per la nazionalità Greca l'indice di Moran globale rileva una moderata clusteriz-

---

8. Nei grafici che seguono queste 4 tipologie di disposizione spaziale sono etichettate e colorate con: Cluster: High (arancione), Cluster *Low* (celeste), High Outlier (rosso) e *Low* Outlier (blu).

9. Ricordiamo che una statistica spaziale globale potrebbe erroneamente indicare incorrelazione spaziale nell'intero territorio quando invece in alcune zone è presente una forte correlazione positiva ed in altre una forte correlazione negativa (Mucciardi, 2008).

zazione a livello globale (tabella 4). L'unico valore percentualmente più elevato è riscontrabile nell'area Nord della città specie nella zona di Torrefaro ma non tale da formare una vera clusterizzazione di tipo *High* secondo l'indice di Moran locale che rileva solo punti di outliers (*High* e *Low*) (figure 11 e 12). Per la nazionalità Cinese abbiamo un dato di incorrelazione spaziale. Di conseguenza, a livello locale, non si riscontrano clusterizzazioni di rilievo ma solo un punto di *outlier* spaziale (*High*) nella zona di Rodia (figure 11 e 12). La nazionalità Polacca si caratterizza per una bassa clusterizzazione a livello globale (tabella 4) ma tutta concentrata nella zona Nord della città nelle zone di Massa San Giorgio, Massa Santa Lucia-San Giovanni-Casabianca e Spartà-Acqualadrone e Castanea con clusterizzazioni di tipo *High* (figure 13 e 14). La nazionalità Senegalese non ha clusterizzazioni rilevanti (figure 13 e 14). Come la nazionalità Polacca, la nazionalità Ucraina si contraddistingue per una bassa clusterizzazione a livello globale (tabella 4) ma tutta concentrata nella zona Nord della città con cluster di tipo *High* (Massa San Giorgio, San Saba e Castanea) (figure 15 e 16). Infine per la nazionalità Senegalese non si rilevano situazioni di cluster né a livello globale né a livello locale. Da rilevare un *outlier* di tipo *High* nell'aria di Briga Marina-Giampilieri a fronte di un dato elevato rispetto alle zone contigue (figure 15 e 16).

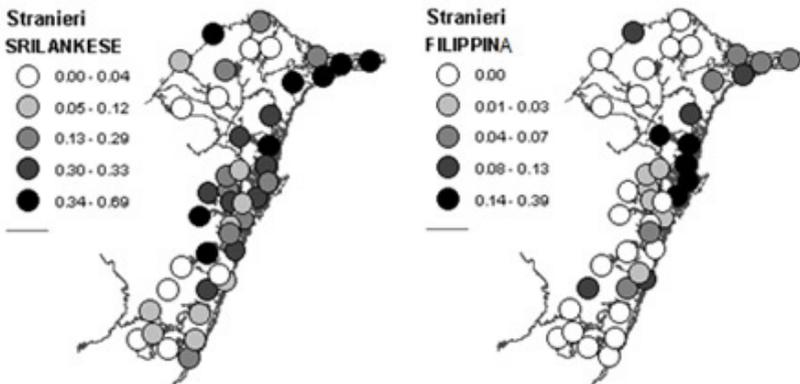


Figura 7 – Distribuzione territoriale degli stranieri: nazionalità Srilankese (sinistra) e Filippina (destra)

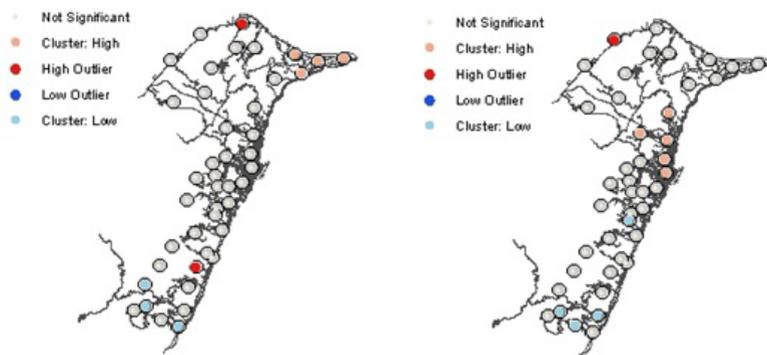


Figura 8 – Local Moran: nazionalità Srilankese (sinistra) e Filippina (destra)

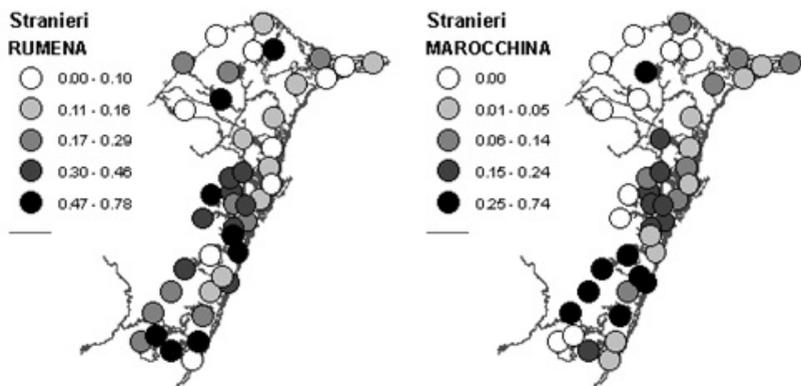


Figura 9 – Distribuzione territoriale degli stranieri: nazionalità Rumena (sinistra) e Marocchina (destra)

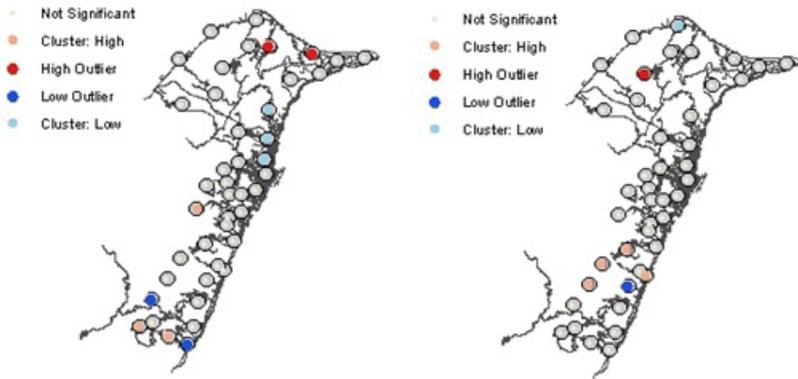


Figura 10 – Local Moran: nazionalità Rumena (sinistra) e Marocchina (destra)

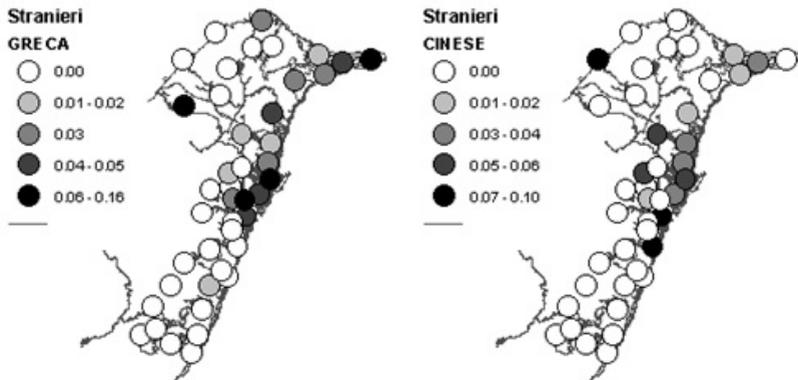


Figura 11 – Distribuzione territoriale degli stranieri: nazionalità Greca (sinistra) e Cinese (destra)

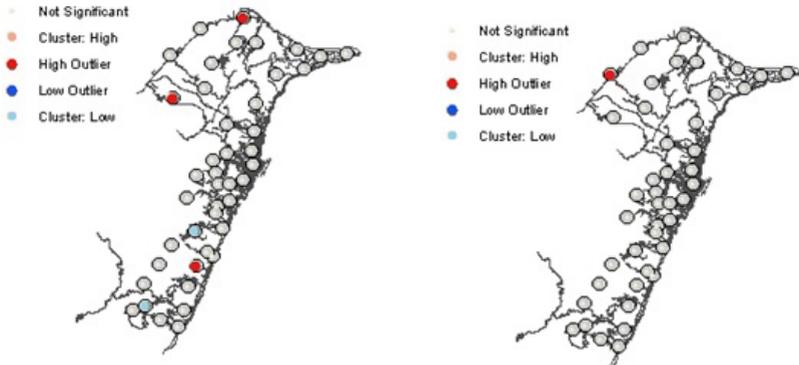


Figura 12 – Local Moran: nazionalità Greca (sinistra) e Cinese (destra)

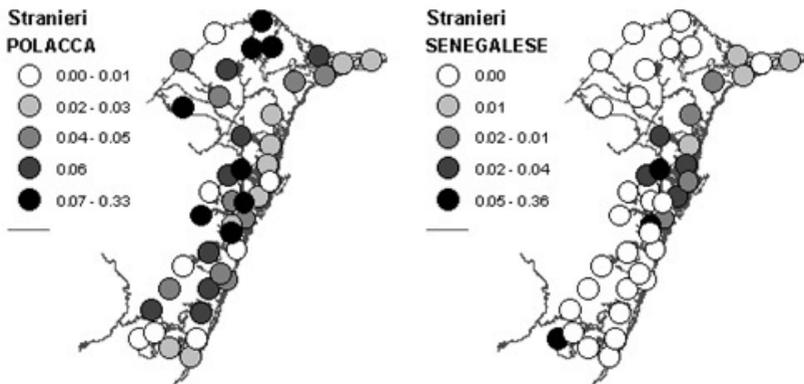


Figura 13 – Distribuzione territoriale degli stranieri: nazionalità Polacca (sinistra) e Senegalese (destra)

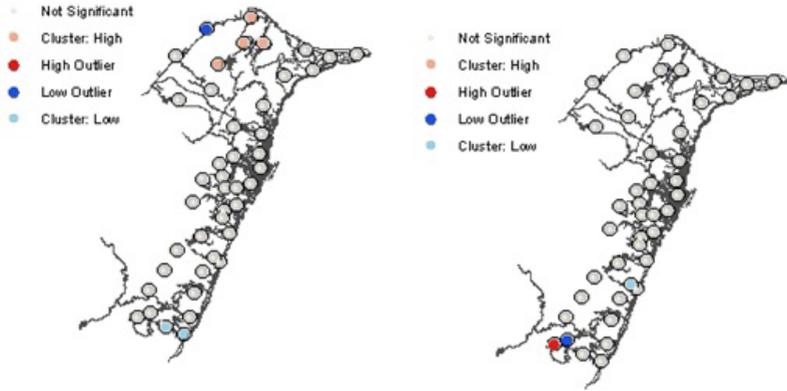


Figura 14 – Local Moran: nazionalità Polacca e Senegalese (destra)

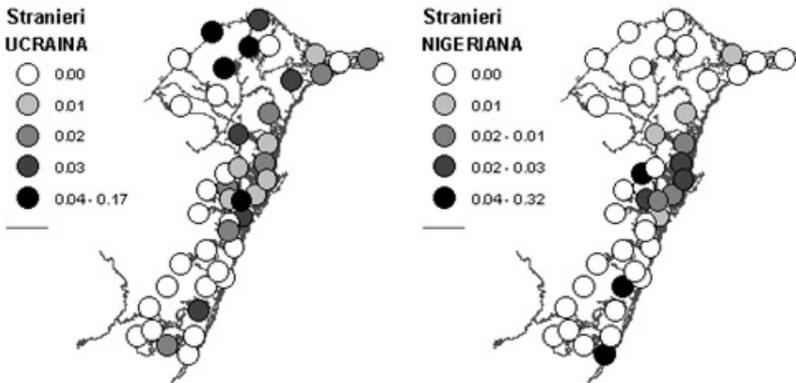


Figura 15 – Distribuzione territoriale degli stranieri: nazionalità Ucraina (sinistra) e Nigeriana (destra)

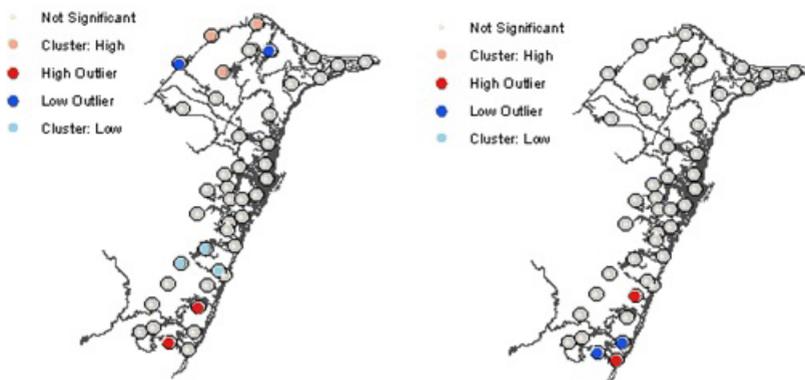


Figura 16 – Local Moran: nazionalità Ucraina (sinistra) e Nigeriana (destra)

#### 4. Conclusioni

Questo lavoro di ricerca presenta i primi risultati di uno studio condotto per l'identificazione di strutture spaziali della presenza dei cittadini stranieri nella città di Messina. Attraverso l'utilizzo di dati anagrafici le strutture della popolazione sono rappresentate mediante cartografie GIS e studiate tramite l'impiego di statistiche spaziali. In particolare, l'applicazione degli indici di autocorrelazione spaziale locale ha permesso di identificare delle significative clusterizzazioni di popolazione straniera, diverse per nazionalità. Dallo studio inoltre emerge una tendenza ad una distribuzione più uniforme delle varie nazionalità nelle zone più centrali della città. Sebbene non si possa parlare di una vera e propria segregazione territoriale, le zone periferiche, specie quella sud, si contraddistinguono per una distribuzione residenziale meno equilibrata tra le varie nazionalità. A nostro avviso l'impiego di tale metodologia, seppur limitata al solo aspetto residenziale, rappresenta un valore aggiunto per il contributo che fornisce nella rappresentazione di modelli insediativi della popolazione straniera specie per individuare graficamente possibili fenomeni di segregazione etnica oltre ad essere una valida metodologia propedeutica alla comprensione di modelli di integrazione sociale. Ovviamente, da un punto di vista metodologico, l'analisi spaziale potrebbe essere mi-

gliorata non appena saranno disponibili i dati comunali della popolazione straniera aggregati per unità censuarie. Ricordiamo che gli indici spaziali potrebbero risentire del problema dell'unità territoriale scelta (fattore di scala). Come dimostrano alcuni studi (Openshaw 1984 e Wong 2009) un'unità territoriale diversa può dare risultati diversi. Un'idea per future ricerche potrebbe essere di considerare regressioni geografiche (Mucciardi, Altavilla, Mazza 2017) per valutare in modo più specifico le disposizioni spaziali degli stranieri congiuntamente ad altre variabili di natura sociale.

In conclusione, la strada tracciata dall'analisi statistica spaziale sembra suggerire percorsi di ricerca innovativi e promettenti nel campo delle scienze sociali.

## Bibliografia

- Anselin L. (1998), *Local Indicator of Spatial Association*, in «Geographical Analysis», n°27.
- Altavilla A.M., Mazza A. (2008), *Sull'analisi dei Pattern Insediativi degli Immigrati in un Territorio Urbano*, Rivista Italiana di Economia, Demografia e Statistica. 1, 1-16.
- Clark, W.A., Fossett, M. (2008), Understanding the Social Context of the Schelling Segregation Model. Proceedings of the National Academy of Sciences 105(11), 4109-4114.
- Mazza A., Mucciardi M. (2018), *Spatial Segregation of Immigrant Household in Messina*, Book of short papers. 49<sup>th</sup> Scientific Meeting of the Italian Statistical Society (Palermo, 20-22 giugno 2018), Torino, Pearson Italia.
- Moran P.A.P. (1950), *Notes on Continuous Stochastic Phenomena*, Biometrika, 37, 17-33.
- Mucciardi M., Altavilla A., Mazza A. (2017), *Analysis of the Residential Pattern of Foreign Immigrants in Catania Using GWR Modelling*, in «Rivista Italiana di Economia, Demografia e Statistica», 71, 2, 61-70.
- Mucciardi M, Bertuccelli P. (2010), *L'analisi Spaziale Locale della Presenza degli Stranieri in Italia*, in «Rivista Italiana di Economia, Demografia e Statistica», Volume LXIV.
- Mucciardi M. (2008), *Use of a Flexible Weight Matrix in a Local Spatial Statistics*, Proceeding of first joint meeting of the Société Francophone de Classification and the Classification and Data Analysis Group of the Italian Society of Statistics pp. 385-388.

- Nerli Ballati E., Amico A., D'Alessandro G, Di Benedetto A. (2013), *Gli Stranieri Residenti nel Comune di Roma: Analisi Statistica Spaziale dei Dati Anagrafici*, Giornate di studio sulla popolazione (popday).
- Openshaw, S. (1984), *The Modifiable Areal Unit Problem*, Geobooks, University of East Anglia, Norwich, England.
- Ord J.K., Getis A. (1995), *Local Spatial Autocorrelation Statistics: Distributional Issues and an Application*, in «Geographical Analysis», n°27
- Schelling T.C. (1971), *Dynamic Models of Segregation*, in «Journal of Mathematical Sociology», 1(2), 143-186.
- Scrofani L., Mazza A., Mucciardi M. (2020), *Trasformazioni Urbane e Distribuzione Spaziale degli Immigrati Stranieri a Messina*, Geotema, Supplemento 2020, 75-88.
- Wong D. (2009), *The Modifiable Areal Unit Problem (MAUP)*. In: Fotheringham, A. and Rogerson, P.(eds.), *The SAGE handbook of spatial analysis*. London, SAGE Publications, 105-123.

# Esperienze e inclusione tra Sicilia e Calabria. Un profilo del contributo professionale e delle strategie organizzative nella seconda accoglienza<sup>1</sup>

Andrea Biagiotti e Tiziana Tarsia  
Università di Messina

## **Abstract**

Il contributo sintetizza i risultati di ricerca che ha avuto come obiettivo principale quello di descrivere le strategie professionali e inter-organizzative di alcuni dei progetti di seconda accoglienza situati tra la sponda siciliana e quella calabrese. Il punto di vista raccontato dai due autori è quello degli operatori sociali e degli attori istituzionali che agiscono nella cornice del mandato governativo, quello dell'inclusione e l'autonomia dei beneficiari.

## **Parole chiave:**

operatori sociali, strategie inter-organizzative, seconda accoglienza, società locali e migrazioni

## **1. Premessa**

Le migrazioni sono uno dei fenomeni sociali più rilevanti per la nostra epoca e rappresentano al contempo una sfida per le scienze sociali a partire dalla complessità che le caratterizza. Gli attori coinvolti sono molti ed eterogenei, si muovono su livelli (micro, meso e macro) e dimensioni (sociale, economica, politica, geografica) differenti, vivono situazioni di conflitto e di tensione costante e, allo stesso tempo, sono posizionati in un campo di forze reciprocamente interdipendenti. Il contributo esplora questo fenomeno a partire dall'espe-

---

1. Sebbene il contributo sia stato pensato ed elaborato dai due autori insieme i paragrafi 2.4, 4.1 e 5.1 sono da attribuire a Tiziana Tarsia e i paragrafi 3 e 5.2 ad Andrea Biagiotti. La premessa è stata scritta insieme.

rienza di una peculiare struttura destinata all'inclusione dei migranti, il sistema degli Sprar, sintetizzando i risultati di una indagine condotta sul territorio provinciale di Messina e Reggio Calabria (per un approfondimento si rinvia a Biagiotti, Tarsia 2020).

Sebbene la ricerca che viene descritta di seguito sia stata realizzata in un tempo precedente agli importanti cambiamenti introdotti con la l. 132/2018 (c.d. decreto sicurezza) e la l. 77/2019 (c.d. decreto sicurezza bis), in realtà, assume un nuovo interesse alla luce dei più recenti cambiamenti legislativi. Il decreto-legge 130/2020, convertito nella legge 173 il 18 dicembre 2020, ribadisce l'attenzione per i percorsi di inclusione lavorativa e abitativa dei beneficiari dei progetti di accoglienza, sottolinea la possibilità di avviare percorsi di orientamento alla conoscenza dei luoghi e delle regole proprie dei contesti e consolida la premessa inter-istituzionale a questi processi, ricordando come «il sistema di accoglienza per richiedenti protezione internazionale si basa sulla leale collaborazione tra i livelli di governo interessati» (art 4. Comma 1).

La ricerca assume uno sguardo peculiare sulle migrazioni, quello degli operatori e delle interazioni tra i vari attori istituzionali. Ha, infatti, preso le mosse dalla dimensione di incertezza che caratterizza il lavoro sociale e la produzione di servizi diretti a questo ambito. Si è così esplorato il ruolo e le funzioni dei *social workers*, mostrandone il potenziale «facilitante» nelle relazioni con i beneficiari delle iniziative di accoglienza, ma anche la dimensione di oppressione che ne può derivare, e il rilievo che hanno le configurazioni interorganizzative nella produzione dei servizi che coinvolgono i migranti, inseguendo la dialettica tra conservazione dello *status quo* e innovazione sociale.

## **2. La specificità della relazione di aiuto e le strategie usate dai professionisti**

Il Sistema di seconda accoglienza governativo italiano, formalizzato come Sprar nel 2002, diventato Siproimi nel 2018 e dal 2020 ridisegnato come secondo livello del SAI (Sistema di Accoglienza Integrata) è rivolto alla gestione della ricezione sul territorio nazionale dei cosiddetti migranti forzati che vivono, in un momento determinato, una situazione di vulnerabilità e indigenza. È un «arcipelago» di soggetti tra di loro connessi che riporta in sé le tensioni intrinseche tra «il riconoscimento di forme diverse di migrazioni definite “forzate”,

tentativi istituzionali di ridefinire e limitare il diritto d'asilo, misure di prevenzione e contrasto degli arrivi di chi potrebbe beneficiarne» (Ambrosini 2020, 328). Nonostante le diverse evoluzioni legislative e gli importanti cambiamenti introdotti dalla l. 132/2018 e dalla l. 77/2019 (Bolzoni, Donatiello, Giannetto 2020; Campomori 2017) la seconda accoglienza, nel suo complesso, ha resistito, sviluppando, in alcuni casi, anche spazi di resilienza e di riflessione sui cambiamenti e sulle trasformazioni in atto.

L'elemento che ha caratterizzato i progetti di seconda accoglienza, che viene ribadito anche nel recente decreto-legge 130/2020 (convertito nella legge 173 il 18 dicembre 2020), e che, alcuni degli intervistati hanno considerato come dirimente rispetto alla loro scelta di operare in questi progetti, è quello dell'attenzione all'integrazione sociale ed economica dei beneficiari. In questi progetti, infatti, ai professionisti vengono offerti strumenti di lavoro che vanno «oltre quelli previsti al primo livello» come, ad esempio, «l'orientamento al lavoro e la formazione professionale» (art 4, comma 3 della l. 173/20). Questo determina la possibilità di prevedere figure professionali e voci di spesa dedicate a queste azioni.

La prospettiva è certamente quella del soddisfacimento dei bisogni essenziali di sopravvivenza e dell'apprendimento basilare della lingua ma, il valore aggiunto della seconda accoglienza, è quello dell'interazione con i luoghi e le persone in cui sono radicati i progetti dando la possibilità di focalizzarsi sulla direzione che il rifugiato intende dare alla propria vita. Questi progetti sono caratterizzati da un numero di posti ridotto e, sempre più, ci si è mossi verso una accoglienza diffusa in appartamenti singoli per famiglia o per pochi migranti che convivono. Le piccole dimensioni facilitano l'avvio di percorsi individualizzati ma, allo stesso, tempo svelano una criticità del sistema che, ancora oggi, risulta incapiente rispetto ai numeri di coloro che vorrebbero accedervi e che rimangono negli stadi precedenti o decidono di abbandonare le strutture e procedere senza il sostegno del sistema di accoglienza governativa.

Sempre nell'art.4 viene sottolineato come «i prefetti promuovono, d'intesa con i Comuni e con le regioni e con le province autonome [...] ogni iniziativa utile all'implementazione dell'impiego di richiedenti protezione internazionale, su base volontaria, in attività di utilità sociale in favore della collettività locali, nel quadro delle disposizioni

normative vigenti». È interessante infine come all'art. 5 intitolato «Supporto ai percorsi di integrazione» si dichiara che «per i beneficiari di misure di accoglienza nel Sistema di accoglienza e integrazione [...] alla scadenza del periodo di accoglienza previsto dalle norme sul funzionamento del medesimo Sistema, sono avviati ulteriori percorsi di integrazione, a cura delle Amministrazioni competenti e nei limiti delle risorse umane, strumentali e finanziarie disponibili a legislazione vigente nei rispettivi bilanci». Nel testo di legge si prosegue individuando quelle che vengono indicate, nell'ambito del Piano nazionale del biennio 2020/2021, le principali «linee di intervento per realizzare forme di effettiva inclusione sociale volte a favorire l'autonomia individuale dei cittadini stranieri beneficiari di protezione internazionale»: apprendimento della lingua italiana, acquisizione dei diritti e doveri costituzionali fondamentali, orientamento ai servizi pubblici principali e a percorsi di inclusione lavorativa.

Il secondo livello dell'accoglienza sembra così abbia resistito, confermandosi come spazio relazionale (Tarsia 2021; Tarsia 2018a) in cui il *modus operandi* degli operatori nell'ambito di una relazione di aiuto proiettata verso l'inclusione dei beneficiari assume una dimensione di valore e di significato in concordanza con quelli che, fin dal 2000, sono stati considerati gli strumenti e le strategie utili all'integrazione dei beneficiari. In molti casi le attività di inclusione si possono ricondurre a dei macro-clusters in cui gli operatori forniscono strumenti e creano la possibilità di strutturare percorsi di orientamento al lavoro e di formazione a partire anche dalla reputazione che (singoli operatori e organizzazioni del privato sociale) hanno costruito nelle comunità locali (Tarsia 2018b). I processi di integrazione, inoltre, passano attraverso la possibilità, data ai migranti, di risiedere nei territori in cui hanno sede i progetti e di sperimentare percorsi di conoscenza dei luoghi e delle persone con cui si potrebbe, nel periodo di permanenza nel progetto, iniziare ad intrattenere rapporti per poi utilizzarli e implementarli anche in seguito.

### **3. Network inter-organizzativi e professionali nell'inclusione**

Il Sistema di accoglienza per rifugiati e richiedenti asilo è uno dei dispositivi di intervento delle politiche dirette ai fenomeni migratori

in cui la dimensione relazionale al livello inter-organizzativo è più caratterizzante. Il sistema opera come interfaccia tra una costellazione di attori “a monte”, dove è prevalente l’impegno sulla programmazione e gestione delle misure, e molteplici costellazioni “a valle”, direttamente operanti sui territori, dove prevale la dimensione della implementazione e del perseguimento degli obiettivi. La struttura mobilita tre livelli amministrativi – europeo, nazionale e delle municipalità – perseguendo quella che possiamo definire una *governance* multilivello dell’intervento in favore dei rifugiati e richiedenti asilo.

Un simile livello di complessità non è riscontrabile invece nelle altre principali strutture di raccolta dei migranti. La complessità relazionale che connota il sistema Sprar è particolarmente evidente nel momento dell’implementazione. Il Sistema sollecita, attraverso la distribuzione tramite bando delle risorse disponibili, la presentazione di progetti avanzati da enti locali – aspiranti “responsabili”, tipicamente comuni o coalizioni di comuni - in associazione con partner privati – aspiranti enti gestori – che, al netto dei requisiti minimi definiti centralmente, perseguono con elevata autonomia il mandato di favorire l’integrazione sociale dei beneficiari con particolare attenzione al territorio. La definizione di standard comuni e l’integrazione in una struttura trasversale di coordinamento sistemico (che opera principalmente con la mediazione delle Servizio centrale), determinano la cornice in cui perseguire il mandato istituzionale attraverso misure che presentano gradi elevati di autonomia, flessibilità e capacità decentrata di apprendimento, specie in relazione alle risorse e alle domande espresse dalle società locali.

Il sistema Sprar (in seguito Siproimi e oggi SAI) combina azioni coerenti con l’integrazione nel sistema istituzionale di gestione dell’immigrazione (in particolare per quanto attiene alle procedure per l’ottenimento di uno status che permetta la permanenza sul territorio nazionale) con azioni che potremmo definire di “capacitazione”, sostenendo percorsi di costruzione della fruizione sostanziale di una serie di diritti essenziali (in termini di sanità, istruzione, cultura, socialità, autonomia economica, etc.), percorsi che si sviluppano durante la permanenza nei progetti attraverso la mobilitazione di diverse “costellazioni” di attori. La natura degli attori coinvolti, il supporto – più o meno formale, più o meno orientato al lungo periodo – degli scambi, le modalità complessive di costruzione e “manutenzione” delle rela-

zioni disegnano un ventaglio assai più ampio e differenziato di fatti-specie. Complessivamente è la natura del mandato e gli spazi che il sistema intenzionalmente lascia agli erogatori finali del servizio che determina l'emergere di una più articolata struttura relazionale, struttura che nella sua configurazione corrisponde in prima istanza ad una scelta strategica dei soggetti gestori situati nello specifico contesto territoriale.

L'indagine sull'area dello Stretto si è concentrata così anche su questo aspetto importante delle strategie messe in atto dai progetti Sprar per perseguire i loro obiettivi: individuare soggetti esterni con cui costruire iniziative efficaci superando i limiti, e valorizzando la complementarità, rispetto alle risorse possedute internamente. La costruzione di risposte partendo dalle risorse presenti nell'area, da un lato, fa divergere le strategie degli attori, specie quando guardiamo alle relazioni orientate dalle condizioni ambientali più vicine, che spesso hanno la scala dei comuni minori, da un altro lato, le fa convergere quando consideriamo le opportunità che si raccolgono ad una scala territoriale più ampia, tipicamente quella provinciale a cui si ricompongono il puzzle delle diverse unità amministrative, rivelando funzioni terziarie e, in generale, una composizione sociale di più ampio respiro.

I progetti Sprar attivano in primo luogo relazioni con altre organizzazioni formali operanti sul territorio che rappresentano degli interlocutori per la generazione di risorse utili all'adempimento del mandato. Sono attori particolarmente semplici da identificare, sia per la loro "natura giuridica" (a differenza ad esempio di attori informati o network professionali e sociali) sia per i dispositivi, amministrativi e contrattuali, all'interno dei quali le transazioni in cui sono coinvolti avvengono. Tra le più ricorrenti relazioni con attori formali attivate troviamo quelle con i Centri territoriali per l'impiego, enti pubblici da cui dipende la definizione delle azioni di formazione e inserimento lavorativo degli ospiti degli Sprar; quelle con i Centri provinciali per l'istruzione degli adulti, che inseriscono i beneficiari nei loro percorsi predefiniti di formazione; infine quelli con le strutture ospedaliere e della sanità territoriale che sono molto attive nel fronteggiare i bisogni espressi dagli ospiti.

Nonostante la retorica della costruzione delle reti le connessioni "formali" tra questi attori sono definite solo dall'esperienza di fruizione dei servizi da parte degli utenti. Sia i progetti che gli enti sono

tuttavia coinvolti in un processo parallelo che cerca di facilitare la fruizione e accrescere l'efficacia dei servizi erogati da questi enti. L'esito però difficilmente conduce ad un formale accordo inter-organizzativo, anche se ha implicite conseguenze di carattere organizzativo. Distinguiamo, sulla base delle esperienze raccolte, due tipi di dinamiche. Una prima dinamica vede le parti coinvolte nella relazione mettere autonomamente in atto delle iniziative per facilitare l'erogazione dei servizi secondo le modalità convenzionali dopo un riposizionamento degli attori e l'assimilazione di esigenze specifiche attraverso cambiamenti organizzativi che preservano la dimensione formale dello scambio grazie a un "accomodamento" e dunque un mutamento nella struttura o nella condotta delle parti. La seconda dinamica, molto diffusa, e complementare alla prima, vede integrare l'erogazione del servizio con un'azione di accompagnamento da parte del personale dello Sprar. Dunque il rapporto formale opera, ma grazie a uno sforzo di carattere professionale con cui gli operatori affiancano i fruitori e gli erogatori dei servizi. L'intensità del contributo offerto dagli operatori dipenderà dalla complessità della transazione, funzione del rapporto idiosincratico tra ente e beneficiario, ma anche della natura più o meno problematica dei servizi offerti.

Il prevalere di una delle due strategie di interazione descritte sembra dipendere dunque in primo luogo dal grado di complessità e variabilità implicita nell'erogazione del servizio. In ogni caso tende a prevalere una rappresentazione delle interazioni come basate esclusivamente su relazioni formali e prestazioni individualizzate, senza che acquisti visibilità o riconoscimento la cornice più complessa che spesso ne alimenta il cambiamento e sostiene l'operatività. Quando la complessità o all'incertezza presente nei processi di cooperazione tra le organizzazioni coinvolte nella produzione di un determinato servizio eccede quella tenuta sotto controllo nel, pur flessibile, assetto ordinario, la soluzione dei problemi emergenti implica un cambiamento più radicale di interpretazione e comporta un riposizionamento degli attori, da cui poi possono scaturire cambiamenti organizzativi o pratiche che ripristinino secondo nuove modalità l'operatività dei meccanismi di erogazione e fruizione dei servizi.

A partecipare all'erogazione dei servizi da parte degli Sprar, oltre agli enti pubblici presenti sul territorio, il cui coinvolgimento è in qualche modo obbligato per ragioni normative o sostanziali, sono

inoltre altri attori che si rivelano rilevanti in tutti gli altri casi in cui i Progetti si trovano di fronte alla necessità, o all'opportunità, di intraprendere delle scelte sul piano relazionale atte ad accrescere l'efficacia dei processi di inserimento sociale degli utenti sul territorio.

Esemplificativo è il caso per l'inserimento lavorativo che prevede, oltre all'interazione obbligata con i Centri per l'impiego, la mobilitazione diretta di altri attori da parte dei Progetti per la creazione di un canale fondamentale come quello dei tirocini: agenzie che sostengono gli inserimenti, organizzazioni che ospitano i tirocinanti, soggetti capaci di dare indicazioni sul reperimento di possibili enti ospitanti. La qualità dell'inserimento è un aspetto di primaria importanza: la questione non è trovare "un posto" da occupare, ma posizionarsi in un contesto nuovo che offra effettive opportunità di crescita, alimentando così la capacità di muoversi poi con più efficacia sul mercato del lavoro. La disponibilità di informazioni attendibili sull'insieme delle organizzazioni potenzialmente interessate a ospitare tirocinanti presenti sul territorio è dunque decisiva per orientarsi e compiere scelte efficaci. considerando gli attori che svolgono una funzione di mediazione, l'elemento più importante emerso è rappresentato dalle relazioni sociali dei professionisti impegnati nell'erogazione del servizio. Possiamo parlare di un vero e proprio capitale sociale personale, nella sua accezione relazionale, che questi soggetti mettono a disposizione del funzionamento del servizio (Bagnasco *et al.* 2001, Trigilia 1989).

Nelle azioni a supporto dell'inserimento abitativo condotte dagli Sprar occorre invece registrare l'assenza di un'infrastruttura istituzionalizzata di relazioni formali tra gli attori e l'operare prevalente di altri meccanismi. Inoltre nella ricerca di una soluzione abitativa non troviamo una significativa mobilitazione delle reti professionali: qui il soggetto esterno che si vuole coinvolgere ha poco a che fare col capitale sociale accumulato nelle pregresse esperienze lavorative degli operatori, che dunque non sembra aiutare. Quanto all'appartenenza a un contesto culturale che condivida un comune e favorevole orientamento normativo, questo sembra talvolta intervenire rivelandosi efficace nel ridurre la distanza e la sfiducia tra le parti, ma sconta la forte specificità del target ricercato: la presenza di qualcuno che abbia più immobili nella sua disponibilità e sia interessato a valorizzarli. La sovrapposizione tra le due figure si realizza raramente e non sembra prefigurare una modalità sistematica di intervento nel settore. La ricerca

mostra così operatori che battono il territorio e cercano di costruire relazioni nella società locale aprendo opportunità complementari rispetto a quelle basate sull'anonima segnalazione sul mercato delle offerte di affitto. Registriamo un caso in cui gli operatori si muovono in maniera proattiva, in un piccolo centro, in cui girando per il borgo riescono senza molte difficoltà a individuare le case disabitate, rintracciare i proprietari e formulare una proposta di affitto affiancando i beneficiari. O, in altri casi, si descrive l'operatore che è conosciuto e riconosciuto nella comunità locale, noto per questo aspetto della sua attività e che talvolta viene contattato direttamente dai proprietari di casa, interessati – come i beneficiari in uscita, del resto – a non sostenere i costi di un'intermediazione immobiliare.

Mentre nella ricerca lavorativa esiste un percorso istituzionalizzato che integra gli sforzi del beneficiario, che appare molto diffuso e mobilita più attori organizzati (il tirocinio), nella ricerca di una soluzione abitativa non si assiste a progetti analogamente strutturati di sostegno all'iniziativa individuale. Paradossalmente, sono le “esternalità positive” della ricerca strutturata del lavoro a portare qualche risultato maggiormente “costruito”, ad esempio quando l'esperienza di tirocinio e di lavoro implica anche una soluzione abitativa.

#### **4. Il lavoro sociale nei progetti di accoglienza.**

Questo paragrafo partirà dal presupposto che fin dall'inizio il sistema di accoglienza italiano sia stato imperniato sul lavoro degli operatori e sulla valorizzazione dei rapporti, e quindi sulla pre-esistenza, dei servizi socio-assistenziali nei Comuni, nelle province e regioni in cui i diversi progetti vengono proposti e si installano (Siproimi 2019).

Negli ultimi anni sono aumentate le ricerche che guardano all'accoglienza dei rifugiati sottolineando il lavoro degli operatori sociali (tra gli altri Tarsia 2020b; Accorinti, Spinelli 2019; Tarsia 2018a, b, c,d; Barberis, Boccagni 2017).

Questo contributo va nella stessa direzione e, in particolare, questo paragrafo, ha l'intento di proporre al lettore alcune riflessioni di sintesi frutto di cinque anni di ricerca sul campo con l'intento di fare il punto su alcune strategie e strumenti utilizzati dai professionisti in particolare nei percorsi di orientamento e inclusione alla formazione e al lavoro. Infine, a conclusione di questo breve ragionamento, che non

intende essere esaustivo della casistica o delle situazioni incontrate nei diversi anni di ricerca, verranno proposte alcune possibili piste di approfondimento.

Come già detto nella premessa all'articolo, all'interno della seconda accoglienza, oggi secondo livello del SAI, gli operatori sociali si muovono con un unico mandato istituzionale, quello dell'integrazione (almeno per coloro che sono già titolari di un permesso di soggiorno). Se tra il 2018 e il 2019, era stata sospesa la possibilità di accesso ai progetti Siproimi agli adulti che erano ancora richiedenti asilo, con il dl 130/2020 viene nuovamente data la possibilità di collocazione anche a coloro che ancora devono essere ascoltati dalle Commissioni territoriali. I professionisti si trovano così a lavorare nuovamente su due binari: quello dei richiedenti protezione e quello di coloro che sono già in possesso di uno status giuridico definito. Chiarisco questo aspetto per ricordare la grande complessità che questi operatori si trovano a dover fronteggiare in questi progetti. Una complessità determinata dalla compresenza e quindi anche dalla necessità di prendersi cura di situazioni molto diverse tra loro. Nello stesso progetto possono essere accolte persone con status differenti, di età diversa così come di nazionalità varia. A tutto questo si devono anche aggiungere le fragilità e vulnerabilità dei singoli individui o delle famiglie. Sebbene il dettato normativo dia un ampio elenco di coloro che considera come soggetti fragili («minori, i minori non accompagnati, i disabili, gli anziani, le donne in stato di gravidanza, i genitori singoli con figli minori, le vittime della tratta di esseri umani, le persone affette da gravi malattie o da disturbi mentali, le persone per le quali è stato accertato che hanno subito torture, stupri o altre forme gravi di violenza psicologica, fisica o sessuale o legata all'orientamento sessuale o all'identità di genere, le vittime di mutilazioni genitali»), coloro che lavorano nell'accoglienza (educatori, assistenti sociali, insegnanti, operatori legali e socio-sanitari, coordinatori di équipe e presidenti degli enti gestori) e che, nel tempo, ho avuto modo di ascoltare raccontano come, di fatto, tutti i beneficiari debbano essere considerati e quindi trattati come «persone vulnerabili» o «persone portatrici di esigenze particolari» (art. 17 del dl 142/2015). Le storie di cui i professionisti si prendono cura sono tutte differenti, difficili, tristi e tormentate. Tale complessità è intrinseca alla relazione di aiuto che si instaura nei progetti di seconda accoglienza e coloro che ho intervistato

hanno spesso evidenziato come sia faticoso, emotivamente e fisicamente, accompagnare queste persone nei loro percorsi di vita futuri. Ma alla difficoltà della gestione delle singole situazioni viene anche associata la continua tensione che si vive nella conduzione della propria funzione di *advocacy*, di rivendicazione ed esigibilità, da parte dei migranti, dei propri diritti e delle prestazioni socio-sanitarie a questi collegati (Tarsia, Biagiotti 2020). Gli operatori descrivono, in molti casi, la loro difficoltà di interloquire con i servizi territoriali per l'ottenimento dei documenti e sottolineano come i tempi di attesa non siano sempre sostenibili e comprensibili per i beneficiari: questo aspetto è, non a caso, considerato un elemento centrale anche nella costruzione del rapporto di fiducia con il beneficiario. È un nodo di preoccupazione e conflitto con il quale i professionisti si trovano in molti casi a fare i conti nell'intento di gestire situazioni di tensione, ansia e attrito con le persone: «è questo [il documento] a creare la persona, e non il contrario» (Cordova 2018, 261).

#### **4.1 Strategie e nodi di tensione dell'inclusione lavorativa dei rifugiati**

A partire da quanto detto si intuisce quanto sia importante il tipo di formazione, l'esperienza, le competenze ma anche lo stile di lavoro degli operatori sociali e delle organizzazioni per le quali questi agiscono. Dalla ricerca realizzata ascoltando operatori di progetti che gravitano tra la Sicilia e la Calabria si possono trarre alcune strategie che i professionisti intervistati assumono come strumenti di lavoro che traggono le basi dalla propria formazione personale ma che poi vengono modificate e rielaborate a partire dalla loro sperimentazione sul campo e dall'ascolto dei beneficiari. Ciò che sembra fondamentale sono la chiarezza e la trasparenza: i professionisti ribadiscono come per impostare una relazione di aiuto basata sulla fiducia sia fondamentale prospettare i tempi e le regole del progetto di intervento individualizzato ma anche la presenza di diversi *stakeholders*, le loro funzioni e responsabilità. Una strategia diffusa è quella di rappresentare al beneficiario il progetto come uno spazio di passaggio in cui poter agire la propria intenzionalità e agency. In questa direzione vengono organizzati laboratori di ricerca attiva del lavoro, percorsi di costruzione ed aggiornamento del proprio CV, momenti di apprendimento/riflessione sui diritti e doveri dei lavoratori e sulle regole di comportamento nei

luoghi di lavoro (colloqui di monitoraggio). Allo stesso tempo i *social workers*, e in particolare coloro che si occupano dell'orientamento e dei tirocini formativi ricercano potenziali datori di lavoro disponibili a prendersi cura dell'apprendistato di un beneficiario, prestano attenzione al percorso di apprendimento delle competenze e delle mansioni del rifugiato, facilitano i rapporti tra l'ospite del progetto, i colleghi e il tutor dell'azienda. È un processo circolare che funziona se tutte le componenti interagiscono tra di loro: in tutti gli sprar che abbiamo conosciuto sono numerosi i momenti di confronto tra operatori e tutor aziendale e tra operatori, tra operatori e beneficiari e questi e i tutor aziendali. È un tipo di lavoro, quello dell'operatore che si occupa dell'orientamento, che si fa battendo il territorio, informando sulle opportunità ma anche sulle responsabilità di avere un tirocinante titolare di permesso e lubrificando i rapporti tra i diversi attori sociali. Un'ulteriore strategia adottata dagli operatori è quella di far convergere la domanda di lavoro (in base alle conoscenze, competenze, interessi e desideri del beneficiario) e l'offerta sul territorio. L'intenzione sottostante la pratica di un tirocinio è certamente quella dell'apprendimento di mansioni ma anche quella di poter proseguire il tirocinio con un rapporto di lavoro e un nuovo contratto per il rifugiato. Per gli operatori intervistati vi è uno stretto legame tra uscita dal progetto e inclusione lavorativa: l'ottenimento di un impiego e la firma di un contratto è considerato il passaggio fondamentale per l'autonomia del beneficiario.

In molti casi è stato esplicitato dagli operatori come il loro tentativo sia quello di cercare di assicurare, al beneficiario, la possibilità di potersi sperimentare in una azienda/organizzazione in cui ci sia una, seppur marginale, possibilità di essere assunti anche se sottolineano come le loro azioni non siano volte a trovare un lavoro ma ad orientare alla ricerca, a fornire gli strumenti per essere attivi e autodeterminarsi. È un modo per dare una chance e permettere così al beneficiario di «giocarsela tutta!». A rinforzo della complessità del lavoro di questi *social worker* è utile ricordare come i progetti sprar siano, in molti casi, radicati in Paesi in via di spopolamento, o spazi periferici, difficili da raggiungere senza un mezzo proprio e con una popolazione per lo più anziana (Elia, 2014). In questi casi sono gli stessi operatori che devono creare le condizioni per facilitare la mobilità dei beneficiari, indicare loro come raggiungere il luogo di lavoro o trovare soluzioni

alternative come, ad esempio, nel caso, non raro, di occupazioni notturne sul fronte delle attività di ristorazione.

## 5. Conclusioni

### 5.1 Il lavoro sociale: *modus operandi* e traiettorie

In questo contributo si è visto come le azioni e le strategie messe in campo dagli operatori sociali che si occupano di accompagnare i beneficiari dei progetti sprar nel loro percorso di inclusione lavorativa e abitativa possono essere ancora proposti come esperienze utili a proseguire la riflessione sulle azioni a sostegno dei processi di integrazione che rientrano nel secondo livello dell'attuale SAI. I racconti delle strategie indicate sinteticamente nel testo possono, insieme con l'esperienza maturata fino ad ora, con le buone pratiche condivise anche ad opera del Servizio Centrale e di Fondazione Cittalia e i legami interistituzionali che sono stati presentati, nel contributo, nella loro valenza relazionale ma anche organizzativa e strutturale, considerarsi spunti interessanti per agire processi di autonomia e autodeterminazione, focalizzando l'attenzione su alcuni nodi critici emersi dalla ricerca. Un primo elemento di disfunzione da cui poter apprendere è quello della frammentarietà dei progetti che sono sparsi sul territorio con pochi contatti tra di loro se non sollecitati da conoscenza personale tra operatori o tra enti gestori dei progetti. In questo senso è interessante il lavoro che è stato avviato, nell'intento di proseguire questa ricerca, a partire dall'attivazione, in ambito accademico, di un gruppo di lavoro misto composto da studiosi, rifugiati, operatori sociali e studenti che tra le altre possibilità, permette di far incontrare e mettere in connessione in uno spazio neutro persone che non si conoscono stimolando anche la decodifica e la concettualizzazione di saperi professionali, *modus operandi* e di costruzione della relazione di aiuto (Tarsia, 2020). Un altro elemento da far emergere è quello dell'importante investimento che gli operatori e gli enti gestori, solitamente organizzazioni del Terzo Settore, realizzano nella promozione del beneficiario e nella costruzione di una ragnatela di relazioni di cui il rifugiato può appropriarsi: questo investimento è sicuramente un'opportunità per il beneficiario ma può diventare una criticità se finisce per condizionare eccessivamente le possibilità offerte al beneficiario o escluderlo da

rapporti con i propri connazionali o altri conoscenti. È un rischio che esiste e che rientra nelle possibili dinamiche di oppressione che si possono sviluppare nel lavoro sociale (Dominelli, Campling 2002) e che potrebbe anche evocare quelle esperienze descritte dagli intervistati come una «fuga» o un allontanamento autonomo e, prima dei termini di scadenza, dei rifugiati dai progetti. L'intento in questo lavoro non è sicuramente quello di giudicare il lavoro degli operatori sociali ma invece l'intenzione è quella di problematizzare la relazione di aiuto che si costruisce collocandola in un contesto complicato, caratterizzato da indeterminatezza e cambiamento costante. Gli operatori sono continuamente sollecitati ad apprendere nuove conoscenze su piani differenti (normativo, culturale, professionale, sociale, emotivo) ed è per questo che considerare lo spazio dei progetti sprar, e della seconda accoglienza in generale, come un contesto di apprendimento situato (gli operatori imparano insieme e in situazione, adattano le proprie conoscenze professionali e personali stando in stretta relazione con altri professionisti, ridefiniscono il proprio *setting* di lavoro e ridisegnano gli strumenti professionali) e di apprendimento in parte «espansivo» (il lavoro di *équipe* permette di esplorare la complessità delle situazioni e di farsi carico della dimensione conflittuale della relazione di aiuto ma anche di trovare nuove e altre soluzioni provando a dialogare con i diversi soggetti interessati) può veicolare una maggiore comprensione di come si sviluppa ed evolve la relazione di aiuto in questi contesti a partire da tre categorie interpretative quella della co-costruzione di significati e del senso nelle organizzazioni (Ghearardi 2000), dell'apprendimento situato (Lave, Wenger 2006) e infine, dell'«espansione degli apprendimenti» (Engstöröm 2010).

## **5.2 Le relazioni inter-organizzative: tracce e traiettorie**

L'indagine sulla struttura inter-organizzativa costruita degli Sprar intorno alle attività di promozione dell'autonomia dei beneficiari ci permette di formulare alcune considerazioni conclusive. Sotto una debole struttura di relazioni formali, appare centrale l'infrastruttura professionale che attraversa il mondo dei professionisti e, più in generale, la società locale. Un capitale sociale spesso costruito nel contesto professionale e/o emergente dall'impegno nel sociale dei soggetti coinvolti. La dinamica relazionale è infatti attivata a partire da una stratificazione pregressa di rapporti la cui origine è in genere ri-

conducibile alle traiettorie lavorative che nel tempo hanno portato gli operatori ad attraversare esperienze e situazioni diverse, permettendo di collezionare un repertorio di punti di riferimento distribuiti all'interno delle organizzazioni presenti sul territorio. Questi "conoscenti" divengono i veri, sensibili ricettori della presenza e della qualità delle opportunità che all'interno di altre organizzazioni si danno, nella prospettiva di costruire e realizzare un progetto di supporto. Accanto alle relazioni originate dalla carriera precedente, un altro importante bacino per la costituzione di queste relazioni è rappresentato dalla condivisione di un contesto sociale e culturale comune. Questo appare caratterizzato da una densità di relazioni e da un comune orientamento normativo che acquisisce talvolta i connotati di una vera e propria sub-cultura, facilitando sia la circolazione delle informazioni, sia il monitoraggio e dunque la pressione normativa affinché la relazione attivata salvaguardi livelli adeguati di affidabilità.

L'origine di queste relazioni però, secondo quanto emerge dalle esperienze incontrate, raramente è frutto di un processo istituzionalizzato e intenzionale di supporto. Corrisponde cioè prevalentemente a relazioni spontaneamente disponibili, alimentate dalle storie di vita e dalla passione personale dei professionisti, costituendo una risorsa prevalentemente esogena rispetto al sistema organizzativo che la utilizza. Una risorsa da un lato determinata nel "creare la traccia" seguendo la quale le relazioni inter-organizzative possono formarsi, dall'altro fruita senza un investimento intenzionale nella sua produzione e riproduzione. Così anche la capacità di costruire reti inter-organizzative sembra in molti casi dipendere da una dimensione nascosta e non riconosciuta, riproponendoci il paradosso. Da un lato la capacità di fare rete è determinante nel perseguimento degli obiettivi di queste organizzazioni, dall'altro questa capacità dipende da una risorsa letteralmente incorporata negli operatori, sulla cui produzione le organizzazioni stesse non effettuano un investimento intenzionale. Esiste dunque un'asimmetria tra il contributo che i professionisti danno alla sfera delle relazioni inter-organizzative e il supporto che le organizzazioni danno alla relazionalità tra professionisti su cui si potrebbero innestare interventi formali di coordinamento per generare sistematicamente i "precursori" delle relazioni inter-organizzative e inter-professionali la cui centralità è emersa con chiarezza.

## Bibliografia

- Ambrosini M., (2020), *Sociologia delle migrazioni*, Il Mulino, Bologna (nuova ed.).
- Accorinti M., Spinelli E., (2019), *L'attività degli operatori sociali tar aiuto e controllo nel nuovo sistema di accoglienza*. In «La rivista delle Politiche Sociali», 2, 103-120.
- Bagnasco A. et al. (2001), *Capitale sociale. Istruzioni per l'uso*, Il Mulino, Bologna.
- Barberis E., Boccagni P. (2017), *Il lavoro sociale con le persone immigrate. Strumenti per la formazione e la pratica interculturale nei servizi*, Santarcangelo di Romagna (RN), Maggioli.
- Biagiotti A., Tarsia T., (a cura di) (2020), *Traiettorie dell'inclusione. Esperienze e strategie di lavoro sociale con le persone straniere*, Roma, Carocci.
- Bolzoni M., Donatiello D, Giannetto L, (2020), *(Dis)fare accoglienza. Attori e contesti alla prova dei Decreti Sicurezza*, in MC Molfetta, C. Marchetti, (2020), *Il diritto di asilo. Report 2020. Costretti a fuggire... ancora respinti*, Fondazione Migrantes, Roma, 165-200.
- Campomori F. (2017), *Le politiche per i rifugiati in Italia: dall'accoglienza all'integrazione. Missione impossibile*, in «Social Cohesion Papers», 2, 3-30
- Cordova G. (2018), *Costruire la marginalità. Fabbricare identità. Note etnografiche sui processi migratori in Calabria*, Sesto San Giovanni (MI), Mimesis, 153-172.
- Dominelli L., Campling J. (2002), *Anti Oppressive Social Work Theory and Practice*, Palgrave, New York.
- Elia A. (2014), *Rifugiati in Calabria. Risposte locali a disuguaglianze globali*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- Engström Y. (2010), *Expansive learning at work: towards an activity theoretical reconceptualization*, in "Journal of education and work", 14, 133-56.
- Gherardi S. (2000), *La pratica quale concetto fondante di un rinnovamento nello studio dell'apprendimento organizzativo*, in «Studi organizzativi», 1, 55-71.
- Lave J., Wenger F. (2006), *L'apprendimento situato. Dall'osservazione alla partecipazione attiva nei contesti sociali*, Trento, Erickson.
- Siproimi (2019), *Rapporto annuale 2018*, Roma
- Tarsia T. (2021), *Tempi, contesti e incontri per uscire dalla seconda accoglienza. Strategie e conoscenze degli Operatori*, in S. Greco, G. Tumminelli (a cura

- di), *Migrazioni in Sicilia 2020*, Sesto San Giovanni (Milano), Mimesis.
- Tarsia T., (2020), *La conoscenza tacita degli operatori Sprar: quando i problemi generano saperi*, in «Mondi Migranti», 2,183-202.
- Tarsia T. (2018a), *Pratiche relazionali nella seconda accoglienza per richiedenti asilo*, in «Sociologia e politiche sociali», 3,127-47.
- Tarsia T. (2018b), *Saperi degli operatori e dei contesti nei percorsi di uscita dagli sprar*, in «Argomenti», 9, 67-97.
- Tarsia T. (2018c), *La seconda accoglienza come spazio conflittuale e le competenze degli operatori*, in «Educazione interculturale», 2, 66-85.
- Tarsia T. (2018d), *Gli assistenti sociali nello spazio relazionale della seconda accoglienza*, in «La rivista di Servizio sociale», 2, 44-50.
- Trigilia C. (1989), *Economia dei costi di transazione e sociologia: cooperazione o conflitti?*, in «Stato e mercato», 25, 129-58.

# Corpi, biografie familiari e traiettorie migratorie modellate dal lavoro. Appunti da un percorso di ricerca<sup>1</sup>

Francesco Della Puppa  
Università Ca' Foscari

## Abstract

Il presente capitolo si focalizza sul legame tra lavoro immigrato e ricongiungimento familiare. In particolare, l'autore analizzerà, da un lato, come il (corpo al) lavoro, costituisce l'elemento centrale attorno al quale si articola, giuridicamente e materialmente, il diritto all'unità familiare degli immigrati e, dall'altro lato, prendendo in esame uno specifico caso studio, come l'esperienza del ricongiungimento trasforma il rapporto e i tempi tra l'immigrato, il lavoro salariato e il corpo. Tale processo può costituire la spinta nuovi processi di mobilità migratoria e nuovi mutamenti nella dimensione lavorativa e sociale dei migranti e dei loro familiari.

## Parole chiave:

ricongiungimento familiare; lavoro immigrato; corpi; mobilità intra-europea; cittadinanza.

## 1. Alte Ceccato, una *bangla-town* del Nord-Est

Alte Ceccato, Frazione di Montecchio Maggiore, Provincia di Vicenza: tratto globalizzato dello *sprawl* rururbano veneto che si sussegue industrializzato adagiandosi ai piedi del più importante distretto conciaro europeo – quello della Valle del Chiampo.

In forza della presenza di tale distretto produttivo, l'area è caratterizzata da un tasso di presenze immigrate tra i più alti dell'intero Veneto. Lo stesso Montecchio Maggiore rappresenta uno dei Comuni della Penisola a più alto tasso percentuale di residenti immigrati (20%) e registra lo straordinario incremento delle presenze della collettività bangladese. Ciò anche in virtù della forte concentrazione nella Frazione di Alte, dove i cittadini immigrati e di origine immigrata rap-

presentano circa un terzo dei suoi 6.804 abitanti e di questi oltre il 50% è originaria del Bangladesh (Della Puppa, Gelati 2015).

L'immigrazione bangladese nella Penisola è un fenomeno relativamente recente e comincia a diventare una realtà consistente dalla prima metà degli anni '90 fino a esplodere nel decennio successivo. Oggi, quella bangladese conta circa 120.000 presenze in Italia (Centro Studi e Ricerche IDOS 2017).

Inizialmente, la collettività bangladese ad Alte Ceccato, così come in Italia e nell'Europa meridionale, era composta quasi esclusivamente da uomini. La presenza delle donne, prima pressoché inesistente, è diventata più consistente grazie al processo di "familiarizzazione" che ha caratterizzato tale immigrazione e che ha trovato il suo volano nei sempre più numerosi ricongiungimenti familiari e, di conseguenza, nel progressivo incremento delle nascite delle cosiddette "seconde generazioni" (Della Puppa, Gelati 2015).

## **2. L'istituto del ricongiungimento familiare in Italia, un dispositivo di disciplinamento socio-lavorativo**

Per quanto riguarda la normativa italiana, tanto la Legge 40 del 1998, detta "Turco-Napolitano", quanto la Legge 189 del 2002, detta "Bossi-Fini" richiedono il possesso di un reddito sufficiente e un alloggio idoneo a ricongiungere i familiari indicati nella domanda e fissano i requisiti circa la persona o le persone per le quali è possibile chiedere il ricongiungimento.

Il "Testo Unico delle disposizioni concernenti la disciplina dell'immigrazione e norme sulla condizione dello straniero", per quanto riguarda i requisiti economici, si riferisce a «un reddito minimo annuo derivante da fonti lecite non inferiore all'importo annuo dell'assegno sociale aumentato della metà del suo importo per ogni familiare da ricongiungere».

Relativamente a quelli abitativi, fa riferimento a «un alloggio che rientri nei parametri minimi previsti dalla legge regionale per gli alloggi di edilizia residenziale pubblica».

Attraverso l'individuazione di tali parametri materiali si costruisce, così, un *dispositivo di disciplinamento socio-lavorativo* degli immigrati, finalizzato al raggiungimento dei requisiti a promuovere la loro capacità produttiva e di messa a lavoro.

### 3. Lavoro salariato e ricongiungimento familiare

La presenza così massiccia di lavoratori bangladesi (ma, più in generale, immigrati) ad Alte è direttamente connessa all'ampia disponibilità di inserimento lavorativo che il fiorentino distretto industriale poteva garantire tra la fine degli anni '80 e la metà degli anni 2000. Il possesso di un regolare contratto di lavoro, dunque, non ha quasi mai costituito un ostacolo per il ricongiungimento familiare: la loro presenza nella Frazione è dovuta esattamente alla possibilità di un facile inserimento in un mercato del lavoro in espansione.

Al contrario, è il mercato immobiliare a non essere ancora preparato a ricevere l'insediamento di quelli che possono essere considerati i pionieri dell'immigrazione nel distretto conciario. È la casa, infatti, il principale ostacolo al ricongiungimento con la moglie.

Tale percorso implica, come anticipato, un'ottimizzazione delle capacità produttive dei ricongiungenti al fine di accumulare reddito e metri di superficie abitabile, così come richiesto dalla normativa:

Loro vede redditi, redditi pochi non può [...]. Poi io andato un'altra volta andato allo sportello dell'unico [Sportello Unico per l'immigrazione]. Di là una signorina ha detto: "Tu adesso subito non può fare niente, continua lavoro, prende tre buste paghe per mese prossimo, prossimo mese, prossimo mese: tre buste paghe. Almeno 900 euro da busta paga. Se tu prende così da busta paga io faccio per te". Però cooperativa dipende da che lavoro ti danno. Poi io andato mia cooperativa, parlato così problema, dammi tanto lavoro sennò io non posso portare... Allora loro mandato me, là, là, là fare lavori e preparato tre buste paghe con 900, anche 1.000 euro, anche 1.100.  
(Zaeed)

La realizzazione del ricongiungimento, oltre a quello che è già stato definito un dispositivo di disciplinamento sociale e lavorativo dell'immigrato ricongiungente, ha implicato anche un *restringimento della socialità allargata* in modo da rendere possibile l'accumulo delle risorse necessarie e la creazione di un "retrotterra economico":

*Before they come I go out un po' meno, perché io avevo affittato casa, a me non piace andare in piazza sempre [...] I had to save*

*money for my family to make them to come here. I didn't want to go to Bangladesh because it means expending money and I want my wife to come here with my baby. [...] I didn't go out so much with my friends. (Sharif)*

È sempre il lavoro, però, a costituire l'elemento centrale nella legittimazione della presenza degli immigrati e dei loro familiari ricongiunti. Il lavoratore immigrato, attraverso il lavoro in fabbrica, giorno dopo giorno, turno dopo turno, straordinario dopo straordinario, realizza il completo raggiungimento delle condizioni per il ricongiungimento e, una volta ricongiunta la moglie e nati i figli, si trova a essere l'unico responsabile della vita di una famiglia nucleare.

Il lavoro dell'immigrato, quindi, si configura come la *premissa* alla sua vita familiare in Italia e la presenza dei suoi familiari "qui" costituisce, di fatto, un *effetto* della sua messa al lavoro.

#### **4. Il lavoro, prima e dopo il ricongiungimento**

Lo spartiacque del ricongiungimento familiare trasforma il rapporto che l'immigrato instaura col lavoro: prima di richiamare la moglie in Italia, egli è "dominato" dall'"ossessione" del raggiungimento dei requisiti materiali previsti per il ricongiungimento e, quindi, dall'accumulo di risorse economiche e di spazio abitabile. Gran parte della sua quotidianità, infatti, è dedicata al lavoro, il suo tempo in Italia si trasforma automaticamente in tempo di lavoro e il suo capitale-corpo è investito unicamente nella produzione.

Dal ricongiungimento in poi, invece, tra le sue responsabilità familiari subentra anche la condivisione emozionale con la moglie e i figli, nati o ricongiunti in Italia. L'immigrato, quindi, pur senza perdere di vista le necessità di mantenimento della famiglia a cui deve rispondere con il suo salario, si smarca dalla sua riduzione a mera forza-lavoro e dalla condizione di *gastarbeiter* e, cercando di ascoltare le proprie esigenze di "stabilizzazione emozionale", prova a dedicare maggior tempo alla coltivazione dell'affettività familiare:

Io lavoro in questa conceria da dieci anni, anche di più. Lavoro dalle sei [di mattina] fino alle sette e mezza, otto, anche alle nove [di sera]. Io gli ho detto [al capo reparto]: "Guarda io non posso

stare al lavoro fino alle otto e mezza nove, io c'ho famiglia, c'ho bambini, io posso finire alle sei, dodici ore". Allora lui [il capo reparto] detto: "Se tu non vuoi fare cambia posto [cambia lavoro]". [...] Dopo un po' io volevo licenziare [licenziarmi]. Perché io non posso più... io non ho fatto casino, [...] loro vogliono ore dodici, tredici, quattordici, ma io non posso più. (Musharaf)

La dimensione lavorativa della vita degli immigrati cambia anche perché le nuove responsabilità familiari, imponendo loro una maggior stabilità economica, fanno cessare l'intensa mobilità orizzontale che, fino agli anni duemila, caratterizzava la loro carriera lavorativa.

## 5. Mettere ordine nella propria vita

Molti intervistati descrivono la quotidianità precedente al riconiungimento familiare come irregolare, caotica, compromessa dal senso di provvisorietà e precarietà connesso all'assenza di un riferimento affettivo accanto a sé, all'impossibilità di una routine scandita da vincoli, orari, impegni e responsabilità familiari e, molto spesso, alla mancanza di una soluzione abitativa stabile e confortevole; un'esistenza più vicina alla sopravvivenza che alla vita.

Prima dell'arrivo della moglie, l'immigrato convive con connazionali più per motivi di convenienza economica che per affinità relazionale e i suoi coinquilini, quindi, possono non essere persone di proprio gradimento. L'alloggio così condiviso, inoltre, spesso presenta spazi insufficienti rispetto all'alto numero di presenze più o meno "regolari", comportando una condivisione forzata della propria intimità e una limitazione della *privacy* individuale. A ciò si unisce la caoticità domestica dovuta alla sovrapposizione di esigenze riproduttive e tempi quotidiani tra loro inconciliabili perché dettati dallo sfasamento dei turni lavorativi e delle abitudini ricreative:

Prima mia vita molto cambiata: prima andava a casa all'una, due, tre, anche sempre fuori a parlare con amico. Adesso bisogna arrivare [presto a casa] perché lei sola, lei aspetta me, bisogna tornare, uscire assieme. Giorno lavoro, sera usciamo anche andiamo a Vicenza, insieme. Prima io mangiavo otto, dieci, undici, non c'era problema. Adesso dodici mangiare pranzo, alle otto, otto e mezza

mangiare per cena. Sistemato. Regolare. (Kazi)

*Life* ha bisogno di stabilità, di una vita tranquilla ho bisogno. Io abito con amico, in sua casa, non va bene così, non va bene, a me non piace. Io non avevo casa, adesso ho la casa e abito da solo, ma prima non avevo la casa mia a me non piace stare con altre persone. *Not regular. I like regular life but I lived with other people. Like in one room two or three people, me and my friend. I don't like this life. [...]* *Life with casino not good for me*, adesso è OK. (Sharif)

La solitudine esistenziale della condizione di immigrato celibe in Italia nonostante l'avvenuto matrimonio in Bangladesh, la sofferenza per la mancanza degli affetti e lo sconforto per il susseguirsi di giornate lavorative possono portare gli immigrati all'assunzione di condotte e pratiche devianti rispetto alle norme religiose e comunitarie e da loro stessi stigmatizzate, prima fra tutte il consumo di alcol e di altre sostanze:

[Da quando ho ricongiunto mia moglie è] molto cambiata la mia vita. Perché mi fumava, tanto, tanto tanto. Poi bere... Adesso mi lasciato tutto. Non mi piace proprio. [...] Io andavo a casa di amici che fuma[vano] e fumavo. Anche per bere così. Però certe volte io facevo anche perché non mi sentivo tanto bene, come *lonely*. For loneliness. Anche prima io fumavo tanto, bevevo tanto perché ero proprio *lonely*. Uno lavora, senza papà-mamma, sempre lontano, tanti pensieri, *like frustration*. Dopo [il ricongiungimento familiare è] cambiato tutto. (Uda)

Il ricongiungimento familiare, la vicinanza della moglie e la presenza dei suoi figli comportano un effettivo disciplinamento della condotta del marito ricongiungente, mettono ordine nella sua vita, attribuiscono significato al suo lavoro e alle sue giornate in Italia:

Per me una cosa che... una famiglia per me una cosa fantastica. Che vieni a casa dopo lavoro, io ho visto che moglie arrangiato per tenere casa, per esempio quando solo io casa devo pulire io, devo cucinare io, devo fare io tutto. Invece adesso quando vengo casa vedo mio figlio, mia figlia, mia moglie, tenuto casa, arrangiato

tutta cosa, un po' per me, non è una cosa che tutti giorni sorpresa, però per me un po' una cosa così. Emozione nuove. [...] Io mi piace così, come qualche volta, succede che guardiamo insieme anche televisione, guardiamo un film, perché io c'ho il satellite, poi c'ho il computer lo uso a casa, guardo un film online, in internet, poi io chiamo mia moglie andamo a vederlo insieme, lei chiama me: "Adesso comincia" o "Tra poco comincia" e [lo] guardiamo insieme. Un film insieme. (Tariq)

La sfera domestica diventa finalmente uno spazio nel quale potersi rilassare e ricreare, i tempi extralavorativi si fanno momenti di inedita "normalità", di cui poter godere e attraverso i quali poter finalmente "essere quello che si è", la famiglia rappresenta ora un ritrovato "rifugio in un mondo senza cuore" e i migranti iniziano a sentirsi "a casa" anche ad Alte Ceccato (Lasch 1979).

## 6. Corpi al lavoro e lavoro sui corpi

La malattia, come ha sottolineato Sayad (1999; 2006), è per l'immigrato un elemento rivelatore della sua condizione esistenziale e della sua vita sociale, la cui ragion d'essere, indipendentemente che egli sia presente nel Paese di immigrazione con la famiglia, è costituita dalla forza-lavoro da lui incorporata. La sofferenza del corpo e l'impossibilità al lavoro, infatti, rendono paradossale l'esistenza dell'immigrato nella società di immigrazione, a maggior ragione se egli è attorniato dai familiari ricongiunti, presenze ammesse solo come alleviamento "concesso" al primomigrante che lavora e di cui si fa responsabile lavorando. Il ricongiungimento, il mantenimento della famiglia e la legittimazione della presenza della famiglia ricongiunta si inscrivono, così, nel corpo del ricongiungente, piegandolo e modificandolo, flettendolo e spezzandolo, attraverso la sua messa al lavoro:

It is a chemical factory, when I am working [there are] different kind of chemical issue. The chemical is harming me and my body. Also some people are already infected by the chemical some of them get cancer. But there is no choice. What we will to do? We have to work. Not a high level work. (Mukul)

Il disciplinamento socio-lavorativo dei migranti e la loro capacità di restringimento della socialità – tanto necessarie al risparmio economico per il raggiungimento dei requisiti per il ricongiungimento prima, quanto indispensabili al soddisfacimento delle necessità della famiglia ricongiunta poi – assumono, quindi, la funzione delle pratiche ascetiche, delle sofferenze corporee e delle condotte esemplari destinate a produrre persone “fuori dal comune”. È anche attraverso il trasferimento sul corpo della disciplina del lavoro salariato, quindi, che il ricongiungimento familiare assume simbolicamente il carattere di atto di istituzione (Bourdieu 1982) che segna una *trasformazione* della condizione di “immigrato solo” in quella di “immigrato con famiglia”.

## 7. Il corpo, patria dell'emigrante

Gli intervistati, si rappresentano nell'iper-responsabilizzazione del capofamiglia che deve necessariamente farsi carico dei familiari in Italia e del loro avvenire. Ecco che, quindi, se le possibilità di soddisfare tali obblighi, per diversi motivi, dovessero venir meno ad Alte Ceccato è compito suo mobilitare le risorse a sua disposizione per reimpostare la vita della famiglia in un altro contesto, riattivando la mobilità migratoria in Europa, contesto a cui si ha accesso attraverso l'acquisizione della cittadinanza italiana e, quindi, del passaporto europeo.

Oltre alla crisi economica che espelle per primi i lavoratori immigrati dal mercato del lavoro italiano (Bonifazi, Marini 2014), tra i motivi che spingono i bangladesi a intraprendere quella che si configura come una vera e propria *nuova emigrazione* vi è, per chi il posto di lavoro riesce a preservarlo, anche l'impossibilità di svolgere fino al pensionamento le mansioni particolarmente usuranti nelle quali gli immigrati sono solitamente occupati (Della Puppa 2018; Della Puppa, King 2019; King, Della Puppa 2020).

È il caso, ad esempio, di Musharaf, operaio della concia, da oltre vent'anni impiegato nella fase della lavorazione dei pellami in cui la materia prima entra a contatto con gli acidi, quella che l'intervistato chiama “bagnato”. Il suo medico gli ha sconsigliato di continuare in conceria, il suo corpo non può più sopportare questo lavoro: sono sorti, infatti, dei gravi problemi alla tiroide.

Secondo gli intervistati, però, un immigrato bangladese in Italia – anche se in possesso della cittadinanza formale – è destinato a fare l’operaio: “Dove devo andare?” mi chiede e si chiede proprio Musharaf, nel corso dell’intervista.

La risposta viene esplicitata nel giro di poche settimane: Musharaf si trasferirà con la famiglia nel Regno Unito, dove spera di mantenere le sue due figlie, che frequentano la scuola primaria, inserendosi in segmenti del mercato lavorativo diversi da quello conciario e manifatturiero.

Nonostante il suo capitale-corpo si stia esaurendo (Wacquant 2002), infatti, Musharaf non può permettersi di astenersi dal lavoro e l’unico modo per continuare a consumare, investire e mettere al lavoro gli ultimi residui produttivi della sua macchina biologica è cambiare tipologia lavorativa, ma ciò è possibile, a suo dire, esclusivamente cambiando contesto geografico, sociale e produttivo. Egli spera di riuscire a trovare diverse e migliori occupazioni sul suolo britannico: non più in fabbrica e non più operaio.

Analogamente a Bintu che ha contratto una malattia professionale: un problema cronico al gomito per il quale, su consiglio del medico, non poteva più svolgere la sua professione di saldatore:

Sempre saldare, saldare... ho avuto problemi al gomito, ho fatto anche l’intervento e dopo l’intervento non riuscivo a lavorare, sempre dolore quando facevo qualcosa, anche il medico mi ha consigliato di cambiare lavoro. Dopo 4-5 mesi a casa il padrone mi ha licenziato perché non mi può tenere tanti mesi a casa, ho preso la disoccupazione poi finiti... [...] Quando ho preso la cittadinanza non pensavo di venire qui a Londra, perché stiamo bene in Italia, ma quando ho visto che non riesco a lavorare e non trovo altro lavoro... e poi ho avuto anche problemi al ginocchio sinistro, sempre per lavoro... Quindi ho deciso di partire, qua guido il taxi.  
(Bintu)

Cambiare lavoro come conseguenza di un cambiamento spaziale e geografico reso possibile dall’acquisizione della cittadinanza europea è l’unico modo per continuare a dare senso al suo percorso migratorio e alla sua intera esistenza. Il Paese al quale appartiene, quindi, non è più né il Bangladesh dove ha passato i primi venti anni di vita, né il

contesto di immigrazione e Alte Ceccato dove ha trascorso gli ultimi venticinque e dove sono nate le sue figlie, ma è rappresentato dal proprio corpo, che si sposta laddove può essere messo al lavoro.

## 8. Implicazioni inaspettate dell'*onward migration*

Rispetto alla posizione occupazionale ricoperta in Italia, se, da un lato, il lavoro operaio o nel terziario a bassa qualifica costituiva un inserimento occupazionale fisicamente usurante, configurandosi, spesso, come l'unica possibilità lavorativa per gli immigrati; dall'altro lato, l'inserimento nella fabbrica "fordista" garantiva loro un salario continuativo, un'identità sociale stabile di *breadwinner*, una quotidiana interazione con la popolazione autoctona e con i colleghi sul posto di lavoro, una routine di vita ordinata con tempi quotidiani e settimanali scanditi dall'ordinato calendario dei turni lavorativi. Diversamente, le posizioni occupazionali ricoperte dagli italo-bangladesi nella capitale inglese sono caratterizzate da precarietà e flessibilità in termini di orari e sedi lavorative e da loro percepite come inadeguate rispetto all'età anagrafica, all'identità sociale e familiare. Autisti di "mini-cab", guardie della sicurezza nei supermercati, camerieri in catene di fast-food, commessi di rivendite di alimentari "off-license": gli italiani di origine bangladesi a Londra raccontano di aver subito un processo di dequalificazione lavorativa e svalorizzazione professionale:

Qua, ho lavorato come lavapiatti nei ristoranti. Ho lavorato anche in un fast-food, lavavo il pollo. Non mi piaceva nemmeno questo. Tutte le volte, dieci, undici ore a lavare il pollo o a pulire il pavimento. Il mio lavoro in Italia era molto meglio: lavoravo in una fabbrica, full-time, contratto a tempo indeterminato, buono stipendio, due turni fissi. Mi piaceva molto di più dei lavori che posso trovare qua. (Kobir)

Una simile traiettoria non ha ripercussioni "solo" sulla dimensione identitaria, ma anche sul piano materiale. I salari che tali occupazioni garantirebbero, infatti, non sarebbero sufficienti al mantenimento dell'intero nucleo familiare e dovrebbero, quindi, essere integrati con i contributi welfaristici e i benefit erogati dal *Council* (Della Puppa, King 2019). Ciò comporta alcuni risvolti negativi come riportato dagli

stessi intervistati. Va sottolineato, infatti, che per aver accesso a determinate misure integrative del reddito è richiesto il possesso di un contratto di lavoro e al contempo, è necessario non superare settimanalmente un determinato numero di ore lavorative. Masud, però, riporta che l'entità della sua paga oraria è talmente esigua che l'unico modo per soddisfare le necessità del suo nucleo familiare è lavorare meno e accedere ai *benefits* anziché aumentare le ore di lavoro. Attento a non sfiorare l'ammontare massimo di ore settimanali lavorate, si trova, così, "intrappolato" in una condizione di dipendenza con scarse *chance* di miglioramento:

Ora, lavoro part-time e sinceramente non voglio lavorare full-time... Perché se lavorassi full-time, guadagnerei al massimo £1.200 o £1.300 [al mese], ma devo pagare un affitto di £1.000 e come faccio a vivere con £200? Se io lavoro part-time, guadagno £600 o £700 e prendo i *benefits* per l'affitto. È meglio così per me. Ma non mi piace questo sistema. Io vorrei lavorare full-time... ma non potrei mantenere la mia famiglia [solo] col mio stipendio. Se lavorassi full-time, dovrei pagare tutto, ma se non lavoro full-time, ho l'aiuto dei *benefits*. Questo non mi piace [...] Ma non devo lavorare più di 29 ore, perché, comunque, anche se lavorassi 50 o 60 ore, prendo troppo poco, e non riuscirei a mantenere me e la mia famiglia. (Masud)

L'"uscita dalla fabbrica" perseguita con la nuova migrazione e l'ingresso nel terziario ad alta flessibilità hanno comportato anche una frammentazione degli orari e delle sedi lavorative. La produzione industriale, a cui gli intervistati partecipavano in Italia, era organizzata su turni settimanali pianificati mensilmente e spesso coincidenti con quelli dei connazionali. Gli intervistati raccontano che la loro routine lavorativa a Londra, invece, non prevede un giorno libero fisso e orari strutturati, ma assume frequentemente i contorni del lavoro a chiamata svolto, di volta in volta, in sedi differenti e comunicate dall'oggi al domani: diverse aree urbane per gli autisti di mini-cab, diverse sedi aziendali per i lavoratori dei supermercati o dei fast-food. L'eterogeneità di orari, luoghi e impegni lavorativi, di conseguenza, rende più difficile la frequentazione dei connazionali e la creazione di reti amicali:

In Italia, di solito, ci sono due giorni liberi: sabato e domenica. A volte devi lavorare il sabato mattina, ma poi sei libero. Qua, invece, stai sempre lavorando, ci sono un sacco di turni, di orari, di cose da fare, sono tutti impegnati, tutti di corsa. Hanno tutti orari di lavoro diversi, non ci sono luoghi pubblici dove andare e incontrare altre persone. In Italia, invece, ogni Paese aveva la sua piazza, dove la gente andava, si incontrava... Qua no... A volte mi sento un po' solo, mi annoio. (Uddin)

A ciò si aggiunge una mancanza pressoché totale di relazioni con la popolazione autoctona.

In Italia, gli immigrati bangladesi erano protagonisti abituali di scambi e interazioni con i propri colleghi di lavoro autoctoni, con i genitori dei compagni di scuola dei figli, con la cerchia del vicinato, con la popolazione locale in occasione delle festività religiose, delle giornate festive o dei momenti extra-lavorativi nei luoghi pubblici della frazione o del quartiere di residenza (Della Puppa, Gelati 2015). Essi stessi raccontano che, negli ultimi tre o quattro anni di vita a Londra, non hanno costruito nessuna relazione significativa con la popolazione locale o con i residenti.

Ciò va ricondotto sia alla diversità scalare che differenzia una metropoli come Londra da un piccolo centro urbano della provincia italiana, sia alle differenze negli stili dello sviluppo e dell'utilizzo del contesto urbano che caratterizzano la Capitale britannica e città di dimensioni contenute di un paese mediterraneo, attraversate da una maggior promiscuità di attività e gruppi sociali e caratterizzate da un più forte attaccamento locale.

## 9. Conclusioni

Analogamente alle politiche sull'ingresso e il soggiorno – che legano il possesso di un contratto di lavoro al rinnovo del documento di soggiorno –, anche le normative sul ricongiungimento familiare si configurano come dispositivi di disciplinamento del lavoro immigrato e, quindi, dei *corpi* dei lavoratori immigrati.

La *concessione* del ricongiungimento, infatti, è successiva a un inasprimento della “normale” disciplina a cui sono quotidianamente sottoposti gli immigrati per i quali, la possibilità di ricostruire parte

della propria trama familiare e affettiva è intimamente dipendente alla portata produttiva della forza-lavoro da loro *incorporata*.

Chi intende ricongiungere la famiglia è costretto, cioè, a un asservimento lavorativo e sociale per racimolare ore straordinarie di lavoro e metri quadrati di superficie abitabile, fino al raggiungimento dei requisiti posti dalla normativa. L'aspirante ricongiungente deve dimostrare la totale abnegazione nel vendere la sua manodopera e nell'accettare qualsiasi condizione imposta dal suo datore di lavoro dal quale non dipende solo il rinnovo del permesso di soggiorno, ma anche la possibilità di poter riabbracciare i suoi familiari.

Poichè, come ricorda Sayad (1999; 2006), dal punto di vista della società di immigrazione (ma, a ben vedere, anche da quello della società di origine), gli immigrati disoccupati costituiscono un paradosso inaccettabile e uno "scandalo sociale", qualsiasi aspetto della loro esistenza – compreso il diritto a una propria vita familiare e affettiva – passa attraverso la messa al lavoro dei loro corpi.

Al contempo, però, come hanno messo in luce le narrazioni degli immigrati intervistati, la presenza di parte della loro cerchia familiare "qui" comporterebbero un profondo mutamento nella vita e nella disciplina che essi sono costretti a imporre ai propri corpi. La realizzazione del ricongiungimento, infatti, comporta per gli immigrati la possibilità di smarcamento dalla condizione di mera forza-lavoro incorporata a vantaggio di una vita familiare e coniugale che ora possono essere pienamente coltivate. Si riduce lo spazio-tempo quotidiano dedicato al lavoro produttivo a favore dello spazio-tempo dedicato al lavoro riproduttivo e, soprattutto, alla propria interiorità affettiva ed emozionale.

Le nuove responsabilità familiari, la rinnovata routine lavorativa – mutata in forza del soddisfacimento delle ritrovate necessità affettive – e, soprattutto, l'inedita stabilità emozionale e familiare nel contesto di immigrazione, oltre a un mutamento del rapporto tra gli immigrati e la sfera lavorativa, agiscono anche un cambiamento nell'organizzazione quotidiana del tempo, nella gestione degli spazi e della cura dei corpi dei lavoratori primomigranti ricongiungenti. La stabilità affettiva ed emozionale si rifletterebbe, cioè, in un'ordinata stabilità esistenziale che attribuisce nuovi significati alle giornate lavorative e ai momenti extralavorativi che gli immigrati avrebbero vissuto, ieri, come *gastarbeiter* permanentemente provvisori e che vivrebbero,

oggi, come mariti, padri, uomini di famiglia nel pieno godimento della loro corporeità sessuale e affettiva.

Dal lavoro dei primomigranti, infatti, dipenderebbero la loro capacità di attendere a quelle che sono costruite come responsabilità proprie del *breadwinner* (la costruzione di una famiglia propria e la possibilità di soddisfarne le esigenze materiali attraverso un salario) e l'autorevolezza che tale assunzione conferisce loro agli occhi della famiglia – tanto quella ricongiunta, quanto quella di origine.

La messa a lavoro *dei* corpi degli immigrati che intendono portare a termine il ricongiungimento comporta un lavoro *sui* corpi degli immigrati ricongiungenti e con esso un'usura fisica e biologica che lascia intravedere lo spettro invalidante della malattia. È, soprattutto, la malattia, infatti, a rendere ancor più palese come la società di immigrazione costringerebbe gli immigrati nel ruolo di meri corpi biologici da mettere a lavoro, portando con sé l'inesprimibile paradosso incarnato nella figura dell'immigrato senza lavoro (Sayad 1999; 2006). La malattia del corpo non palesa esclusivamente la condizione di *atopos* dell'immigrato (Bourdieu, Wacquant 2000), ma anche quella dei suoi familiari ricongiunti, la cui presenza costituisce una *condizione premiativa* che l'immigrato ottiene in cambio del suo lavoro. Ecco che, quindi, imprigionati tra la necessità di continuare nella messa al lavoro dei loro corpi e l'esaurimento della loro capitale-corpo (Wacquant 2002), talvolta gli immigrati sono spinti a riattivare la loro mobilità migratoria, una nuova emigrazione finalizzata alla ricerca di nuove condizioni per rendere possibile la continuità della loro messa al lavoro.

La nuova emigrazione a Londra comporta, però, anche un inaspettato “volto nascosto”, declinabile in diversi ambiti e la rinuncia dei propri traguardi in ambito sociale, economico e lavorativo. Gli italo-bangladesi intervistati, infatti, sembrerebbero scontrarsi con la progressiva polarizzazione sociale e salariale che configurerebbe la capitale britannica come “città globale”. Da ciò, ne conseguirebbe, per gli intervistati, una quotidianità lavorativa e sociale più precaria e meno appagante, una strutturale dipendenza dal sistema dei benefit pubblici e un restringimento delle cerchie sociali (Della Puppa, King 2019).

Rispetto alle loro routine professionali in Italia, gli italo-bangladesi a Londra subiscono un restringimento della socialità allargata conseguentemente ai mutati ritmi lavorativi e all'alta flessibilità del

terziario a bassa qualifica, nel quale hanno trovato occupazione oltremanica, (King, Della Puppa 2020); al diverso sviluppo urbano, alla differenza scalare e, di conseguenza, ai diversi tempi e spazi di vita che contraddistinguono i quartieri periferici della città globale rispetto ai piccoli centri rururbani della città diffusa del Nord-Est italiano; alla minor promiscuità tra gruppi socio-culturali che caratterizza l'urbanizzazione londinese e le traiettorie quotidiane in tale contesto socio-territoriale.

In quali forme si declinerà una simile condizione, quale ruolo ricoprirà la loro origine bangladesese e, soprattutto, quale peso assumerà la loro cittadinanza italiana nello scenario del "post-brexit" dev'essere ancora scritto.

## Bibliografia

- Bonifazi, C., F. Marini (2014) 'The impact of economic crisis on foreigners in the Italian labour market', in «Journal of Ethnic and Migration Studies», 40, 493-511.
- Bourdieu P. (1982), *Les rites comme actes d'institution*, in «Actes de la recherche en sciences sociales», 43, 58-63.
- Bourdieu P., Wacquant L. (2000), *The organic ethnologist of algerian migration*, in «Ethnography», 2, 182-197.
- Centro Studi e Ricerche IDOS. 2017 (2017), *Dossier Statistico Immigrazione*, Rome, IDOS Edizioni.
- Della Puppa, F., Gelati, E. (2015) *Alte Ceccato. Una banglatown nel nordest*. Trento, Professionaldreamers.
- Della Puppa, F., King, R. (2019), *The New 'Twice Migrants': Motivations, Experiences and Disillusionments of Italian-Bangladeshis Relocating to London*, in «Journal of Ethnic and Migration Studies», 45(11), 1936-1952.
- King, R., Della Puppa, F. (2020), *Times of Work and Social Life: Bangladeshi Migrants in Northeast Italy and London*, in «International Migration Review», 5(2), 402-430.
- Lasch C. (1979), *Haven in a Heartless World: The Family Besieged*, New York, Basic Book.
- Sayad A. (1999), *La double absence. Des illusions aux souffrances de l'immigré*, Paris, Seui
- Sayad A. (2006), *L'immigration ou les paradoxes de l'alterité*, Paris, Raison d'agir.

Wacquant, L. (2002), *Anima e corpo. La fabbrica dei pugili nel ghetto nero Americano*, Roma, Derive Approdi

# Climate change e migrazioni ambientali

Sonia Gambino  
Università di Messina

## Abstract

I cambiamenti climatici sono considerati, soprattutto negli ultimi decenni, uno dei fattori propulsori delle migrazioni di individui o gruppi di persone che sono costretti a lasciare il proprio paese dirigendosi verso aree più sicure e più salubri. Il presente contributo si propone di evidenziare le preoccupazioni che tendono a dominare l'attuale dibattito sulle relazioni tra cambiamenti climatici e migrazioni. La crisi climatica, in atto oggi, è molto più grave di quanto previsto e minaccia l'ecosistema naturale e il destino dell'umanità, spingendo un numero crescente di persone a lasciare il loro territorio per altri orizzonti.

## Parole chiave:

cambiamenti climatici, migrazioni ambientali, crisi umanitaria

## 1. Cambiamenti climatici e la delicata questione dei rifugiati ambientali

Agli inizi degli anni '70 del XX secolo il mondo politico di tutto l'Occidente comincia ad avere coscienza della drammatica situazione ecologica e a capire che le società industriali stavano prendendo una strada senza ritorno con lo sfruttamento indiscriminato delle risorse naturali e la diffusione rilevante dell'inquinamento di ogni genere. Sia nei paesi sviluppati che in quelli in via di sviluppo le conseguenze ambientali dovute ai cambiamenti climatici, senza dubbio, sono un fattore limitante per l'attività economica, la produzione alimentare e la tutela della salute in molte parti del mondo (Felmann, Getis, Jetis, 2007: 454). I cambiamenti climatici vengono distinti dalla "Convenzione quadro delle Nazioni Unite sui cambiamenti climatici" (UNFCCC) in

mutamenti climatici, quando ci si riferisce ai cambiamenti prodotti dall'uomo, e variabilità climatiche, generate da cause naturali. Questa distinzione risulta necessaria poiché la comunità scientifica ha evidenziato che i cambiamenti climatici, che si sono verificati negli ultimi 150 anni sul nostro pianeta, sono principalmente di origine antropica, ovvero derivanti dall'azione dell'uomo ([www.legambiente.it/sites/default/files/docs/profughi-ambiente-percorsodidattico-pdf](http://www.legambiente.it/sites/default/files/docs/profughi-ambiente-percorsodidattico-pdf)). È vero che incidono su questo cambiamento vari fattori (quali il vulcanismo, le variazioni dell'orbita e dell'asse terrestre, il ciclo solare), ma numerosi studi scientifici indicano che la maggior parte del riscaldamento globale degli ultimi decenni è dovuta alla grande concentrazione di gas serra (anidride carbonica, metano, ossido di azoto ed altri) emessi soprattutto a causa dell'attività umana. La loro concentrazione nell'atmosfera impedisce che il calore dei raggi solari riflessi dalla terra si disperda nello spazio. Ciò è stato aggravato specialmente dal modello di sviluppo, basato sull'uso intensivo di combustibili fossili, che sta al centro del sistema energetico mondiale. Ha inciso anche l'aumento della pratica del cambiamento d'uso del suolo, principalmente la deforestazione per finalità agricola. Secondo l'Agenzia delle Nazioni Unite per lo Sviluppo (UNDP), gli impatti dei cambiamenti climatici, in termini di spostamenti di massa, perdita dei mezzi di sussistenza per intere comunità rurali e sempre più grave carenza d'acqua e di cibo costituiranno una gravissima minaccia non solo per la governance dei paesi che dovranno gestire il problema dei profughi ambientali sul proprio territorio, ma anche per la sicurezza mondiale e soprattutto andranno a esacerbare situazioni di privazione e ingiustizia sociale a livello locale e internazionale ([www.legambiente.it/sites/default/files/docs/profughiambientalipercorsodidattico-pdf](http://www.legambiente.it/sites/default/files/docs/profughiambientalipercorsodidattico-pdf)). Tra le principali *review* scientifiche, come ad esempio quelle del Gruppo Intergovernativo sui Cambiamenti Climatici (Intergovernmental Panel on Climate Change, IPCC), si è iniziato a parlare in maniera più specifica di migrazione indotta dall'ambiente a partire dal 1990, con il primo Report di valutazione di Ginevra e la International Organization for Migration (IOM) definisce i "migranti ambientali" come "persone o gruppi di persone che, per motivi importanti legati a modificazioni ambientali improvvise o progressive che influenzano negativamente la loro vita o le condizioni di vita, sono obbligati a lasciare le proprie case o scelgono di farlo, temporaneamente o permanentemente, spostandosi all'interno

del proprio paese o all'estero". Una delle definizioni più esaustive di "rifugiato ambientale" sembra essere quella formulata da Myers. Egli fa rientrare in tale la categoria «le persone che non possono più garantirsi mezzi sicuri di sostentamento nelle loro terre di origine principalmente a causa di fattori ambientali di portata inconsueta, in particolare siccità, desertificazione, deforestazione, erosione del suolo, ristrettezze idriche e cambiamento climatico, come pure disastri naturali quali cicloni, tempeste e alluvioni. Di fronte a queste minacce ambientali, tali persone ritengono di non avere alternative alla ricerca di un sostentamento altrove, sia all'interno del Paese che al di fuori, sia su base semi-permanente che su base permanente». Tenendo in considerazione l'enorme numero, attuale e futuro, di migranti per cause ecologiche, il XXI secolo potrebbe essere definito come il "Secolo dei rifugiati ambientali" (Myers 1998).

Walter Kalin, rappresentante del Segretario generale delle Nazioni Unite per i diritti umani degli sfollati, ha identificato alcuni possibili scenari riconducibili al cambiamento climatico che potrebbero avere un effetto sui movimenti migratori: i disastri idro-meteorologici; il degrado ambientale; la perdita del territorio in piccoli stati insulari; le violenze e i conflitti etnici che, a loro volta, provocano la mancanza e la diminuzione delle risorse naturali (Wihtol de Wenden 2016, 38).

Per l'Onu, perciò, lo scenario più probabile per il futuro è il seguente: aumento delle temperature; declino delle risorse idriche globali; aumento delle necessità irrigue; crisi delle cadute piovane; crisi strutturale delle acque e, quindi, del cibo (Valori 2012, 111). Ogni anno, stimano gli esperti delle Nazioni Unite, 100 milioni di persone saranno investite dalle inondazioni, soprattutto in Africa, Asia e nelle piccole isole degli oceani Pacifico e Indiano. Siccità, inondazioni e aumento delle temperature saranno il terreno ideale. Recentemente *l'Applied Sistem Analisis* (Asa) ha affermato, basandosi sui dati rilevati dai propri ricercatori, che nel 2050 vari paesi del pianeta saranno colpiti da una grande siccità a causa del cambiamento climatico (Caminiti 2016, 192). L'aumento di intensità delle precipitazioni, in aree già caratterizzate da dissesto idrogeologico causato dalle attività umane (per esempio, dalla deforestazione, che priva i versanti della naturale protezione all'erosione fornita dagli alberi), farà crescere il rischio di disastri naturali come le frane. La sicurezza umana sarà, inoltre, minacciata anche dallo scioglimento delle masse d'acqua dei

ghiacciai, che provocherà l'aumento del livello del mare e ridurrà la disponibilità di acqua dolce a causa dell'intrusione di acqua salata nelle falde lungo le coste. Il crescente rischio di inondazioni nelle zone costiere è ancor più preoccupante se si pensa che il 60% della popolazione mondiale vive a meno di 100 Km dalle coste, che proprio in queste aree sono localizzate molte città e megalopoli e che la popolazione rurale in prossimità della costa sta crescendo. Questi e molti altri dati concorrono a delineare un quadro delle probabili evoluzioni per le diverse aree del mondo, anche in termini di impatto sulle comunità umane. Milioni di persone dovranno abbandonare le loro case, il loro paese, per un insieme ben noto di cause: cambiamenti climatici, guerre, regimi dittatoriali, sfruttamento delle risorse naturali. Secondo il report *States of Fragility 2018* pubblicato dall'OECD (Organizzazione per la cooperazione e lo sviluppo economico) entro il 2030 fino a 620 milioni di persone, circa l'80% della popolazione più povera nel mondo, vivrà all'interno di Stati fragili, paesi che attraversano situazioni di emergenza pura, esposti a conflitti, epidemie, povertà estrema, effetti dei cambiamenti climatici. ([www.oecd.org/dac/states-of-fragility-2018-9789264302075-en.htm](http://www.oecd.org/dac/states-of-fragility-2018-9789264302075-en.htm)). A tal riguardo, è importante rispondere al seguente quesito: gli sfollati per motivi ambientali possono essere considerati dei rifugiati, visto che sono anche migranti forzati? Il fenomeno, anche se antico, ha cominciato solo recentemente a rappresentare una questione politica, legata al riscaldamento climatico, e la sua considerazione per quanto concerne il diritto d'asilo, è per il momento pressoché inesistente. Difatti, al momento non esiste alcuna disposizione per conferire alle popolazioni minacciate da gravi fenomeni ambientali lo status di rifugiati. Le catastrofi, naturali o meno, previste o improvvise, sono spesso legate a situazioni di sovrappopolazione, di non accesso all'acqua potabile, di povertà e di carenza di politiche adeguate (Wihtol de Wenden 2016, 38).

La Convenzione di Ginevra sui rifugiati non prende in considerazione questi elementi, rinviando la questione ad altre politiche sulla scena internazionale, come la pianificazione territoriale, l'approccio regionale e la questione della giustizia climatica (ivi, 154-155). Per questo motivo, se le cause ecologiche dei futuri movimenti di popolazioni sono, per la maggior parte, già individuate, lo statuto e la protezione di cui i profughi climatici potranno beneficiare restano, perciò, assai più incerti.

## **2. L'impatto delle attività umane sulle risorse idriche e migrazioni forzate**

Nel prossimo futuro molti paesi del mondo dovranno far fronte a un deficit di risorse naturali ed in particolar modo di risorse idriche del 40%. Ad affermarlo è stato il recente rapporto The United Nations World Water Development Report. Molti paesi, però, si trovano già oggi in queste condizioni, perché soffrono di un elevato deficit idrico; uno di questi paesi è l'Egitto, il quale, anche se è attraversato dal Nilo, cioè da uno dei maggiori bacini idrografici, è vittima di prolungati periodi di siccità e molte zone sono a rischio aridità (Mauceri 2016, 148-149). Con 98 milioni di abitanti, l'Egitto è il 14° paese più popolato al mondo. È anche il più popolato dei paesi arabi e del perimetro del Mediterraneo. Poiché il tasso della sua crescita demografica resta forte (+33% dal 1990), e il suo tasso di fecondità elevato (tre bambini per donna nel 2009), la sua popolazione potrebbe raggiungere i 100 milioni di abitanti nel 2025, 130 milioni da qui al 2050. Questo rapido aumento della popolazione solleva il problema vitale dell'approvvigionamento idrico (Raisson 2013, 105). Deve, dunque, crescere la consapevolezza che ai paesi poveri si dovranno assicurare quantità crescenti di risorse naturali e di energia in quanto essi non possono certo limitare i loro già esigui consumi (Marchionne 2016, 42).

In molte parti del mondo, l'accesso all'acqua richiederà ingenti investimenti e somme non indifferenti per la fruibilità ma anche per la gestione; per contro, proprio la mancanza di risorse idriche limiterà lo sviluppo economico, si genera, così, una spirale che costringerà, sempre più, molti abitanti a lasciare la propria terra in cerca di un luogo dove è possibile fruire di un più elevato standard della qualità della vita. Già oggi 2 miliardi della popolazione umana vivono con risorse d'acqua insufficienti e, di conseguenza, con scarse risorse alimentari: la cifra è destinata a raddoppiare nel 2050. Centinaia di milioni di disperati si trasformeranno in profughi ambientali, alla ricerca di acqua, cibo e terreni più fertili, destabilizzando, con vere e proprie invasioni, i paesi limitrofi.

Gli esperti del clima (IPCC, Gruppo intergovernativo di informazione e di studio sui cambiamenti climatici) prevedono che, nel 2050, questi casi potrebbero interessare tra 50 e 150 milioni di sfollati, perfino 200 milioni alla fine del XXI secolo (Wihtol de Wenden 2016, 30).

I fenomeni migratori e i cambiamenti climatici sono fortemente correlati. Secondo le stime della Banca Mondiale, nei prossimi 30 anni ci saranno 140 milioni di migranti climatici, 86 milioni di persone in Africa, 40 milioni in Asia del Sud, 17 milioni in America Latina. E sono già 24,2 milioni le persone già scappate dalla propria terra per il global warming. L'innalzamento dei mari e la salinizzazione delle aree alle foci dei fiumi, in un paese come il Bangladesh, sono all'origine dell'emigrazione di massa. Tra 2005 e 2015, circa 700.000 bengalesi hanno dovuto migrare ogni anno a causa dei disastri naturali. Così come avviene in molte altre parti del mondo, dove il riscaldamento globale, senza le tecnologie "dei ricchi", fa sentire con più forza i propri effetti, portando alle migrazioni».

Se è vero che l'aumento delle temperature e conseguentemente gli eventi meteorologici estremi provocano un forte impatto sulla vita dell'intera popolazione mondiale, costringendo moltissime persone a lasciare, quasi sempre in modo definitivo, le loro abitazioni, altrettanto rilevante è che, anche le grandi opere di canalizzazione e sbarramento, pur se vengono ritenute indispensabili, come rimedi alla scarsità e alla siccità di terreni irrigabili e come fonte di energia pulita, oggi, al contrario, iniziano a essere discussi e contestati come cause di disastri ambientali, carestie, malattie e scontri armati, soprattutto nelle aree più povere e assetate. In India quasi mezzo milione di agricoltori e pescatori ha perso la terra e i mezzi di sopravvivenza per una serie di dighe sul fiume Narmada. Il fiume Narmada scorre per più di 1300 km attraversando tre diversi Stati dell'India. La valle del fiume, abitata da 25 milioni di persone, dalla metà degli anni '80 è teatro di un forte conflitto che vede la popolazione opporsi duramente alla costruzione di un enorme sistema di dighe.

Il caso più recente e clamoroso riguarda la Cina, ma l'onda delle critiche è globale: scienziati autorevoli e associazioni umanitarie stanno attaccando opere e progetti, sia per i modi di realizzazione che per gli interessi sottostanti, dall'India al Brasile, dall'Africa al Medioriente. Scienziati, ecologisti e associazioni umanitarie non contestano gli impianti idro-elettrici in sé, ma le scelte dei governi di costruire strutture enormi e costosissime, ignorandone le ricadute ambientali, sociali e perfino economiche. Oggi, ad esempio, una delle più eclatanti ed allarmanti questioni legate alle grandi opere di sbarramento, interne dello stato etiope, è legata allo sfruttamento energetico

dell'Omo. Un tempo chiamato Omo Bottego, questo corso d'acqua nasce nell'altopiano etiopico e dopo 760 Km sfocia nel lago Turkana passando da circa 2.500 m. s.l.m. delle sorgenti ai 500 m. s.l.m. del lago. Il notevole dislivello rende il flusso dell'Omo impetuoso, interrotto anche da alcune cascate come quelle di Kokobi. L'Omo attraversa i parchi nazionali di Mago e Omo prima di sfociare nel lago Turkana. L'intero bacino dell'Omo ha una notevole importanza sia archeologica che geologica. L'edificazione della diga nella Bassa Valle dell'Omo, nel sud dell'Etiopia, ha causato lo spostamento forzato di migliaia di persone. Ignorati i diritti delle popolazioni indigene, ingenti appezzamenti di terra, in questa regione, iniziarono ad essere affittate, a partire dal 2011, dal governo etiope ad aziende Malesi, Italiane, Indiane e Coreane, competenti nella produzione di biocarburanti attraverso le coltivazioni di palma da olio, jatropha, cotone e mais. L'irrigazione di questi enormi campi è stata resa possibile mediante la costruzione della diga Gibe III (Gambino 2018), un imponente progetto idroelettrico made in Italy e dal conseguente accaparramento di vaste porzioni di terra, trasformate in enormi piantagioni agro-industriali di cotone e canna da zucchero – il tutto per esportazione. Oltre 500 mila persone sono state costrette a lasciare le loro case ed a stravolgere completamente la loro vita. Le autorità hanno iniziato a sfrattare dalle loro terre i Bodi, i Kwegu e i Mursi, tribù rare e tradizionali del continente africano, trasferendoli in campi di reinsediamento. Anche i Suri, che vivono ad ovest dell'Omo, vengono sfrattati con la forza per far posto a vaste piantagioni commerciali. I Kewgu della bassa Valle dell'Omo in Etiopia denunciano di soffrire la fame a causa dello sfratto dalla loro terra e del sistema di irrigazione delle piantagioni, che sta prosciugando il fiume da cui dipendono. Quello della valle dell'Omo di sicuro può essere ricondotto ad un modello di sviluppo top down, calato dall'alto, che ha causato gravissimi danni all'ambiente, distruggendo preziose risorse naturali. a causa di un progetto non necessario al miglioramento delle loro condizioni. L'associazione ambientalista Friends of Lake Turkana, ha dichiarato che: "Durante i due anni che ci vorranno per riempire il bacino della diga, il lago Turkana si ritirerà, aumentando la sua salinità, danneggiando l'economia locale, degradando la biodiversità ed aumentando il rischio di conflitti transfrontalieri" (Arena 2010).

### 3. Conclusioni

Gli effetti del cambiamento di clima e ambiente sull'uomo e il suo abitare, sono di fatto un'emergenza del nostro pianeta: siccità, inondazioni hanno, conseguenze sui raccolti mondiali e questi generano maggiore povertà per tutti, ma in misura ancora più drammatica per coloro che si trovano già in stato di grave indigenza (Calvano 2017).

Una maggiore conoscenza dei fenomeni ambientali non potrà prescindere dal sostegno allo sviluppo di regioni climaticamente vulnerabili che abbia lo scopo di indirizzare le migrazioni interne da zone difficili a zone più adatte alla vita, inducendo una resilienza autonoma in molti paesi ed evitando migrazioni transnazionali (Corinto 2009, 19). Occorre arrivare ad un'agenda e a un programma mondiale delle migrazioni, anche in considerazione del fatto che nella mobilità spaziale non vi sono solo regioni di partenza e di arrivo ma anche regioni di transito e regioni da cui si emigra e verso cui si emigra contemporaneamente. L'introduzione a livello internazionale del concetto di sostenibilità dei flussi migratori potrà fornire un importante contributo al processo culturale in atto, sempre se la governance mondiale delle migrazioni sarà in grado di garantire il diritto di migrare di pari passo alla possibilità di restare nel proprio paese (Riggio, Maury, 2016,15).

All'interno del dibattito generale sui potenziali impatti dei mutamenti climatici, la società internazionale sembrerebbe preoccupata dall'incremento dei flussi migratori internazionali che potrebbe conseguire a tali cambiamenti, in particolare dallo spostamento delle persone dalle parti più povere del mondo. Questa prospettiva solleva varie domande politiche su una serie di questioni, tra cui la tutela dell'ambiente, la gestione dei fenomeni migratori, le politiche di protezione degli sfollati e le modalità di sviluppo in un mondo ormai globalizzato, in cui le migrazioni forzate per cause ambientali sono una responsabilità collettiva, responsabilità che dovrebbe costituire il fondamento dei futuri strumenti di tutela internazionale. In questo senso, l'Agenda 2030 rappresenta il nuovo quadro di riferimento globale per l'impegno nazionale e internazionale teso a trovare soluzioni comuni alle grandi sfide del pianeta, quali l'estrema povertà, i cambiamenti climatici, il degrado dell'ambiente e le crisi sanitarie. In particolar modo, l'obiettivo 13 dell'"AGENDA 2030" invita gli Stati a integrare misure di protezione dell'ambiente nelle proprie politiche nazionali e di soste-

nersi reciprocamente di fronte alle sfide”. Riconosce la Convenzione quadro delle Nazioni Unite sui cambiamenti climatici come principale forum intergovernativo per le negoziazioni volte a individuare una risposta globale ai cambiamenti climatici. A integrazione di tali negoziati, l’obiettivo prevede un rafforzamento della resilienza alle catastrofi naturali provocate dai mutamenti climatici e ribadisce la promessa dei Paesi più sviluppati di raccogliere congiuntamente, entro il 2030, 100 miliardi di dollari all’anno provenienti da varie fonti per aiutare i Paesi in via di sviluppo ad adattarsi ai mutamenti climatici.

## Bibliografia

- Arena R. (2010), *Etiopia, la maxi-truffa Gilgel Gibe*, Ariannaeditrice.it
- Calvano M. (2017), *Environmental problems and migrations: pedagogical reflections and educational perspectives*, Formazione, lavoro, persona, Anno VII, n. 22
- Caminiti G. (2016), *Il Mar Mediterraneo: un mare unico, ma incompreso*, in “Guerra all’acqua. Riduzione delle risorse idriche per mano dell’uomo” a cura di Mauceri C.A., Torino, Rosenberg & Seller.
- Corinto G. (2009), *Il fenomeno delle migrazioni nel mondo d’oggi: tra cambiamenti climatici e politiche di regolamentazione*, in «Ambiente, Società, Territorio. Geografia nelle Scuole», anno LIV, nuova serie IX, n. 6, novembre-dicembre 2009
- Felmann – Getis – Jetis (2007), *Geografia umana*, Edizione italiana a cura di Guarri V., Vecchio B., Milano, McGraw-Hill.
- Gambino S. (2018), *Flussi migratori e conflitti ambientali: l’esempio della valle dell’Omo*, in De Santis G. (a cura di), Salute, Etica, Migrazione, Dodicesimo Seminario Internazionale di Geografia Medica, Guerra Edizioni Edel, Perugia
- Gambino S. (2018), *La tutela delle risorse idriche-Una nuova sfida per l’attuazione dello sviluppo sostenibile*, Universitas Studiorum, Mantova
- Marchionne G. (2016), *Il progetto “Educarsi al territorio” e la Campagna Sustain: cooperare in un’ottica sostenibile e interculturale*, in «Ambiente. Società. Territorio, Geografia nelle Scuole», anno LXI, nuova serie XVI, n. 1, gennaio-marzo 2016
- Mauceri C.A. (2016), *Migrazioni di massa*, in id., Guerra all’acqua. Riduzione delle risorse idriche per mano dell’uomo, Rosenberg & Seller, Torino
- Myers N. (1998), *Esodo ambientale. Popoli in fuga da terre difficili*, Milano,

Edizioni Ambiente

- Riggio A. – Maury R.G. (2016), *Introduzione all'edizione italiana, in «Le nuove migrazioni»*, a cura di Whitol De Wenden C., Bologna, Pàtron Editore.
- Raisson G. (2012), *Atlante dei futuri del mondo. Migrazione, agricoltura, acqua, clima...*, Slow Food Editore, Bra
- Valori E.G. (2012), *Geopolitica dell'acqua. La corsa all'oro del nuovo millennio*, Milano, Rizzoli.

# Dello straniero che ciascuno è a se stesso<sup>1</sup>

Vincenzo Cicero  
Università di Messina

## Abstract

Colui che mi viene incontro come straniero, ossia in quanto così lo considero, è tale solo nella misura in cui io sono straniero a me stesso, solo perché – come mostra anche il pensiero psicoanalitico – rifiuto di riconoscere quella parte di me che proietto su di lui quale esistenza altra. È invece a partire dal fondamentale riconoscimento dell'alterità interna che si apre la possibilità di pensare la differenza (la dividualità) costitutiva di ciascuno come comunanza di tutti gli individui, intra- ed extra-comunitariamente; e soltanto allora *la comunità* potrà iniziare a comprendersi *come un Noi che condona a sé e a Loro la differenza che li co-istituisce*.

## Parole chiave:

autoestraneità, comunanza, essere, condono, munus

## 1. Il civis e le sue esternità

L'umano è estraneo a se stesso, esterno a sé sin dal principio – sin dal concepimento, si dovrebbe dire. Infatti la nascita si configura anche come il venire a confronto, mediante il corpo neonatale, di due esternità: 1) la luce del giorno (il futuro “mondo” circostante), e 2) il “contenuto” dell'involucro somatico (la “interiorità” psico-fisica a venire). E l'*esterno-dentro* domina univocamente, totalmente, finché l'infante non sa riconoscere la propria immagine speculare, cioè quella che Lacan chiama «la soglia del mondo visibile» (Lacan 1974,

---

1. Il testo è stato letto il 3 dicembre 2019 al Dipartimento di Scienze Cognitive, Psicologiche, Pedagogiche e degli Studi Culturali dell'Università di Messina nel quadro del ciclo dipartimentale annuale di seminari interdisciplinari sul tema “Lo Straniero”; ed è stato pubblicato per la prima volta su “Illuminazioni”, n. 52 (aprile-giugno 2020), pp. 302-313.

89): da quel momento in avanti, con l'assunzione della propria *imago*, nel "fuori interno" dell'involucro corporeo si produce la trasformazione-identificazione a cui il fattore comunitario addurrà il nome "io", inaugurando la giostra identificativa con l'*imago* del simile nonché la gelosia primordiale [*jalousie primordiale*], ossia le situazioni sociali elementari (cfr. *ibid.*, 92)<sup>2</sup>. Da allora in poi, nella sfera interna del piccolo umano, il dentro sottrarrà via via terreno al fuori originario, e su questa concomitanza dialettica verrà costruendosi la personalità dell'adulto.

Ecco in che senso parlo qui di autoestraneità originaria dell'umano. E a partire da questa radicalità propongo di considerare lo Straniero come *l'estraneo che ciascuno è a se stesso* – la necessità di pensarlo così è oggi aggravata, manco a dirlo, dall'impellenza con cui il mondo occidentale si ritrova a dover gestire la stranierità migrante che lo investe in ogni momento del quotidiano.

L'umano è dunque estraneo a se stesso *ex foeto*. Ma a rigore, cioè secondo il rigore dello speculativo, *diviene estraneo a sé* quando la sua coscienza è *nelle condizioni di comprendere tale estraneità*, a prescindere se poi la comprenda realmente oppure la rimuova proiettandola all'esterno (cfr. Jung 1994, 288-294). Nel divenire autoestraneo il singolo è il *civis* che si gioca autenticamente tutte le sue possibilità politiche, dall'estremo *dividuato* (in cui la scissione interiore è sotto la "dittatura" dell'esterno) a quello *comunitario* (quando è l'interno interiore a proiettarsi intenzionalmente nel mondo esterno nell'inter-esse precipuo della comunità).

Non si tratta perciò soltanto di considerare il *civis* nel suo status strutturale di straniero in patria, ossia di cittadino intimamente estraneo agli altri membri delle diverse collettività cui appartiene, quanto piuttosto di pensarne l'Io come essenzialmente straniero a se stesso – estraneo, aggiungo adesso, al Sé che dall'inizio lo sostiene e sovrasta e domina, e a cui si può ricondurre tanto filosoficamente quanto psicologicamente l'esternità originaria<sup>3</sup>.

2. In questa situazione speculativa Jung vede il manifestarsi dell'archetipo del Sé appunto nella sua propria *imago speculare*.

3. Non è questa la sede per una discussione sul rapporto Sé-Io, per il quale cfr. innanzitutto Nietzsche (1973, 34-36), e poi Jung (2005, capp. 1-4); la differenza tra i due punti di vista è tratteggiata in Cicero, Guerrisi (2016, § 7). Cfr. anche Cicero (2016, § 4).

## 2. Psicopatologia quotidiana della stranierità nemica

Si dirà: ma in tal modo non si perde il bel senso ambivalente dello straniero *hostis/hospes*, quale elemento semio-storicamente mobile dell'intervallo nemico÷ospite, così finemente messo in luce da Benveniste nel suo lessico delle istituzioni europee (Benveniste 2001, 87-101)?

In effetti, nell'immaginario collettivo ordinario lo straniero è tutt'altro da chi abita in noi – vive in altro agglomerato, paese, stato; si approssima a noi dalle sue lontananze non soltanto territoriali, ma non è così prossimo da condividere il nostro medesimo posto; sta fuori dal comune, distante dalle condotte solite e abituali della nostra comunità, però non impone né dispone al nostro interno la sua eccentricità; lo straniero è *strano*, stravagante, suscita diffidenza come curiosità, sospetto quanto meraviglia, perplessità e inquietudine e stupore, rabbia e odio o indifferenza e insofferenza ... eppure può indurre alla tenerezza (la piccola Faven di un anno, nel novembre 2019 al largo di Lampedusa) fino alla tristezza luttuosa (Alan Kurdi, il bimbo siriano di tre anni morto per naufragio e arenato sulla costa turca nel settembre 2015) – ma comunque la sua stranierità non invade e pervade la persona che noi siamo.

Ora, è appunto per questo che bisogna affrontare con lucidità speculativa e verve combattiva l'*extraneum interius* da cui scaturiscono le diffidenze, i sospetti e le perplessità, gli odi e le tenerezze verso l'esistere e operare altrui – che non è altro se non il nostro stesso esistere e operare.

Chi ci viene incontro come straniero, ossia in quanto così lo consideriamo, è tale solo nella misura in cui siamo divenuti stranieri a noi stessi, solo perché rifiutiamo di riconoscere quella parte oscura e sconveniente di noi che proiettiamo sulle esistenze altre considerate straniere. Per Jung, l'umano "normale", cioè non affetto da psicopatologie conclamate, fa ordinariamente due tipi di proiezioni, separandole di netto – vicine le proiezioni convenienti e favorevoli [*günstig*], in grado di operare effetti di alleviamento psichico, quasi ponti della libido; le sconvenienti e sfavorevoli [*ungünstig*], potenzialmente moleste, le stanza invece al di fuori della cerchia delle relazioni intime: «Com'è noto, anche presso i primitivi è così: "straniero" è nemico e cattivo [*fremd ist feindlich und böse*]. [...] La psicologia della guerra

ha messo distintamente in rilievo questa circostanza: tutto ciò che fa la propria nazione è buono, tutto ciò che fanno le altre è malvagio. Il centro di ogni nefandezza si trova sempre a distanza di alcuni chilometri dietro le linee nemiche» (Jung 1994, 290)<sup>4</sup>.

Se si applica questa riflessione alla questione, posta da Carl Schmitt nel 1932, di cogliere la distinzione fondamentale della politica in analogia al buono/cattivo della morale, al bello/brutto dell'estetica, all'utile/dannoso dell'economia, ritengo balzi agli occhi l'inadeguatezza della proposta del pensatore tedesco: «La distinzione specificamente politica, alla quale si possono ricondurre le azioni e i motivi politici, è la distinzione di *amico* e *nemico* [*Unterscheidung von Freund und Feind*]. [...] Il nemico politico [...] è semplicemente l'altro, lo straniero [*der Fremde*], [...] per cui in caso estremo sono possibili con lui conflitti di cui non si riesce a venire a capo né con una normativa generale *ad hoc* già vigente, né mediante l'intervento di un terzo "disinteressato" e perciò "imparziale"» (Schmitt 2013, 108 s.).

In realtà, vi può essere per noi un'alterità esterna straniera e nemica, sia sul piano delle singole persone sia a livello dei collettivi, solo finché insistiamo nel precluderci coscienzialmente la nostra strutturale autoestraneità.

È invece sulla base del fondamentale riconoscimento dell'alterità interna che si apre infine la possibilità di *pensare la differenza* (la dividualità) *costitutiva di ciascuno come comunanza* (koinonìa) *di tutti gli umani*, intra- ed extra-comunitariamente; e soltanto allora *la comunità* potrà iniziare a comprendersi *come un Noi che condona a sé e a Loro la differenza che li co-istituisce*<sup>5</sup>.

4. Per un punto di vista freudiano in buona parte convergente con quello junghiano cfr. Kristeva (2014, 174): «Lo straniero è dentro di noi. Freud [...] ci insegna a scoprire l'estraneità dentro di noi».

5. La nozione di "dividualità" (ulteriormente distinta da "dividuatezza"; cfr. §§ 1 e 3) è qui ben più radicale dalla *dividuality* teorizzata, in esplicita ascendenza deleuziana, da Brian Massumi, secondo il quale il dividuale non sarebbe che l'individuale come sub-clima emotivo nella propria autorelazione, pronto ad agire qualunque cosa accadrà, bufera o sole, gioia o angoscia; cfr. Massumi (2015, 8-9, 32-36, 72, 88-89) e Deleuze (1990, 244). Mentre Massumi pensa la dividualità in una accezione *in primis* economico-politica, nella prospettiva di una intensità dialettica dividualità-transdividualità come condizione di un attivismo politico creativo dell'individuo, dal mio punto di vista – che è innanzitutto ontologico – è il dividuum a tenere strutturalmente, concretamente la scena, dal quadro comunitario all'esistenziale, dal

### 3. Il condono comunitario

*Communitas* – è il titolo di un ottimo testo di Roberto Esposito del 1998 – non può essere pensata né come una soggettività di ordine più vasto rispetto a quella dei suoi componenti, né come una loro proprietà caratteristica, né tantomeno come una sostanza spirituale prodotta dalla loro unione.

Comunità è l'organismo che già sempre precede ogni membro accolto e nutrito nel suo seno – comunità è il cosmo<sup>6</sup> venuto costituendosi secondo il duplice immaginario collettivo (repertoriale e archetipale)<sup>7</sup>

politico all'epistemico, dal finanziario all'artistico. – Al di là delle apparenze, solo terminologica è la tangenza con l'uso che l'antropologa britannica Marilyn Strathern fa di *dividuality* come composizione della personalità in molte parti, implicante una socialità generalizzata (Strathern 1988, 13: «[In Melanesian societies] the singular person can be imagined as a social microcosm»); come propria fonte per la parola e il concetto di “dividual” Strathern ha indicato (*ibid.*, 348 n. 7) McKim Marriott: «In Asia meridionale le persone – i singoli attori – non si pensa siano “individuali”, cioè unità indivisibili, definite, come in gran parte delle teorie sociali e psicologiche dell'occidente. È invece evidente che gli Asiatici meridionali pensano che le persone siano in generale “dividuali” o divisibili. Per esistere, i dividuali assorbono influenze materiali eterogenee. Devono anche sprigionare da se stesse delle particelle delle proprie sostanze-essenze cifrate, residui o altre influenze attive che possono poi riprodurre in altri qualcosa della natura della persona in cui si sono originate» (Marriott 1976, 111). In questi contesti la nozione non mi sembra poter aspirare a molto più che a una mera descrizione etnografica, peraltro intessuta inevitabilmente di “categorie occidentali” e poco interessante dal punto di vista ontologico.

6. Per la concezione di “cosmo” come ogni insieme coordinato di consuetudini tra umani solidali cfr. già Cicero (2012b, 96).

7. Ho tratteggiato la distinzione tra i due immaginari in lezioni e seminari, ne rendo intanto conto qui in maniera sintetica.

Comunemente noi intendiamo le immagini in senso genitivo (e nel senso del genitivo): un'immagine è *immagine-di*, è come generata da ciò di cui è immagine, ha con l'*imaginatum* un certo rapporto, diretto o indiretto, di generazione, quindi subordinato. La *imago-alicuius* è per eccellenza immagine-oggetto tra soggetti (tra l'*imaginans* e l'*imaginatum*, tra l'immaginazione e la realtà cosale o personale immaginata).

L'immaginario che raccoglie le immagini genitive è un repertorio, un insieme di reperti immaginativi depositati nella lingua che parliamo e nella cultura che abitiamo, a nostra completa disposizione: immaginario *repertoriale* collettivo, dei *loci communes*, a cui costantemente – spesso automaticamente – attingiamo nelle nostre faccende ordinarie e culturali. L'immaginario repertoriale è quello che colonizza intersoggettivamente fin da subito la nostra interiorità. Ma anche quando non scatta l'automatismo, quando cioè il reperto è scelto consapevolmente, raramente si va oltre il trattamento unidimensionale, monosensoriale dell'immagine-di: per la maggior parte sono immagini visive, accanto a

in necessario riferimento al quale in ciascuna mente comunitaria si struttura a suo modo l'estraneità a sé.

Ed è quando i suoi mitemi fondamentali giungono a proiettarsi sul reale, oggettivandosi in istituti pubblici destinati a governarla, che la comunità diviene precisamente la *polis*, la *civitas*; e la distinzione politica fondamentale risulta allora non certo amico/nemico, ma – vorrei confermare di chiamarla come sopra (al § 1) – *comunitario/dividuato*. Sono questi dunque i due gradi opposti di intensità estrema dell'inter-esse politico: la *comunitarietà*, allorché la proiezione intenzionale dell'interno interiore nel mondo esterno è operata da certi membri e gruppi nell'inter-esse precipuo della comunità stessa; la *dividuatezza*, nello stadio in cui la *Spaltung* del dividuo umano, soggiacendo *in toto* alla “dittatura” dell'esternità interiore, è portatrice di un inter-esse esclusivamente egoico e particolare.

Una rete concettuale che s'incrocia in maniera essenziale con questo contesto fa capo alla parola *munus*, componente etimologico di *communis*. Dopo Benveniste (2001, 96 ss.), che ne tratta nel medesimo capitolo sull'ospitalità/ostilità, è Esposito (1998, XIII ss.) a soffermarvisi nell'Introduzione a *Communitas*: il *munus* è una donazione (o dazione) obbligata che a sua volta obbliga a uno scambio. In tal senso, la *communitas* è innanzitutto la sede dei *munera* reciproci, un insieme *già sempre ordinato* di persone accomunate da oneri che sono stati contratti secondo legami di reciprocità. (Tra parentesi: questo *già-sempre* del cosmo comunitario attesta l'impossibilità di fissarne una qualsiasi genesi puntuale).

Ma poiché un dono è autenticamente tale solo se non obbliga, soltanto quando è disinteressato<sup>8</sup> – e in termini comunitari ciò significa:

---

quelle – meno considerate – uditive, gustative, olfattive, tattili.

Oltre al vastissimo pelago delle immagini-di, esiste un tipo fondamentalmente differente di immagine, quella poetica, che non è *imago-alicuius*, ma *imago-ex-qua*, immagine a partire da cui si danno una particolare *imaginatio* e degli *imaginata* conseguenti. Questo tipo non è immagine-oggetto, semmai è soggetto, nel senso di fattore attivo indipendente da chi e cosa immagina. L'immaginario da cui si affacciano le immagini poetiche lo chiamo immaginario *archetipale*, perché tali *imagines* non sono esse stesse forme archetipiche, ma concrezioni particolari di quelle entità trans-soggettive originarie che Jung ha chiamato archetipi.

8. Cfr. ancora Benveniste (2001, 65-70). La riflessione dorologica va a mio avviso collocata adeguatamente nel contesto di una visione *donativa* della libertà: cfr. Cicero (2018, 12 ss. e 21 s.).

un dono vero ha inter-esse soltanto al benessere della comunità futura –, è nel *condono* del *munus* che va visto a mio avviso il gesto politico più gratuito che oggi possa darsi.

Bisogna tuttavia che ci intendiamo. Infatti il *munus* essenziale del *civis* non è la prestazione né l'onere patrimoniale, bensì *la donazione di parte della propria dividualità all'intero corpo politico in cambio di beni e servizi*. Condono del *munus* non vuol dire allora esenzione della prestazione o del debito civico, né concessione di immunità<sup>9</sup>, ma: 1) riconoscimento della dividualità costitutiva dei membri di ogni comunità, e 2) suo abbuono politico – mi spingerei a dire: condono ontologico! – ai membri attuali e futuri della propria comunità. Questo riconoscimento è possibile in forza dell'analogia fra i trascendentali fondamentali del piano individuale e del piano politico: il *cum/dis*, ossia l'accomunamento/differimento quale senso principale dell'essere-inquanto-essere (cfr. Cicero 2012a, § 15), vige infatti *more analogico* sia nel sapere e fare del singolo umano, sia nel sapere e fare della comunità<sup>10</sup>.

Il condono del *munus* è la remissione di ciò che Kant potrebbe chiamare la *politicalità impolitica* degli umani (cfr. Kant 1995, 102 s. [tesi IV]). Gli umani vengono concepiti e fatti emergere alla luce in un cosmo comunitario (il *Cum*), entro il quale sono in principio differenti da se stessi prima ancora che dagli altri (il *Dis*), e tali rimangono in qualsiasi altro cosmo eventualmente si trasferiscano: in queste semplici linee trascendentali si annuncia un contributo importante per una messa in questione della libertà nel cosmo contemporaneo.

La bella definizione metaforica di Roberto Esposito (1998, xviii), secondo cui «la *communitas* è la soglia che non possiamo lasciarci alle spalle perché da sempre ci sopravanza come la nostra medesima origine in/originaria», va allora approfondita con maggior rigore e saldata a certi filosofemi recenti, fino a dire: l'origine immemorabile di ogni origine comunitaria è il *cum/dis*, l'accomunare-differendo, da cui l'essere-inquanto-essere riceve eminentemente il suo senso strutturale principale, la *comunanza* (*koinonìa*).

---

9. Esposito (*Immunitas*) vede nell'immunizzazione (volontà di chiudersi all'interno dei propri confini protettivi) la caratteristica fondamentale di tutti gli aspetti dell'esistenza contemporanea.

10. Si riconoscerà facilmente in questo rispecchiamento analogico l'antica intuizione platonica della omologia di struttura tra la psiche umana, la polis e il cosmo.

Così, secondo le movenze di una ontologia rinnovata, diviene possibile ripensare lo Straniero come colui al quale si condona la dividualità, nel momento stesso in cui lo si accoglie nella propria comunità in quanto specchio esplicito della nostra autoestraneità – nella prospettiva di *un Noi che non abbia alcun Loro come contrapposto: un Noi che non si contrapponga più a nessun Loro – come un Io che desideri condonare il Tu voluto indagare, voluto scoprire.*

## Bibliografia

- Benveniste É. (2001), *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, I, Torino, Einaudi.
- Cicero V. (2012a), *Essere e analogia*, Padova, il prato.
- Cicero V. (2012b), τὸ μεταφορικόν (1992), in Id., *Parole come gemme*, Padova, il prato.
- Cicero V. (2016), *L'istanza mitica nella cristologia junghiana*, in «Annuario Filosofico», 32, 205-225.
- Cicero V. (2018), *Christus patiens*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 1-2 (2018), 3-23.
- Cicero V., Guerrisi L. (2016), *VII Sermones ad vivos*, in «Illuminazioni», n. 35, 35-82.
- Curi U. (2010), *Straniero*, Milano, Raffaello Cortina.
- Deleuze G. (1990), *Pourparlers 1972-1990*, Paris, Minuit.
- Esposito R. (1998), *Communitas*, Torino, Einaudi.
- Esposito R. (2002), *Immunitas*, Torino, Einaudi.
- Han Biung-Chul (2017), *L'esclusione dell'Altro*, Roma, Nottetempo.
- Jung C.G. (1994), *Considerazioni generali sulla psicologia del sogno* (1916/28), in Id., *Opere complete*, vol. VIII, Torino, Bollati Boringhieri.
- Jung C.G. (2005), *Aion*, in Id., *Opere complete*, IX\*\*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Kant I. (1995), *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* (1784), in Id., *Stato di diritto e società civile*, Roma, Editori Riuniti.
- Kristeva J. (2014), *Stranieri a noi stessi* (1988), Roma, Donzelli.
- Lacan J. (1974), *Lo stadio dello specchio* (1949), in Id., *Scritti*, Torino, Einaudi.
- Marriott M. (1976), *Hindu transactions: diversity without dualism*, in Kapferer B. (ed.), *Transaction and Meaning*, Philadelphia, ISHI Publications, pp. 109-142.
- Massumi B. (2015), *The Power at the End of Economy*, Durham & London,

Duke University Press.

Nietzsche F. (1973), *Così parlò Zarathustra*, Milano, Adelphi.

Resta C. (2008), *L'Estraneo*, Genova, il melangolo.

Schmitt C. (2013), *Le categorie del politico*, Bologna, il Mulino.

Strathern M. (1988), *The Gender of the Gift*, Berkeley and Los Angeles [CA],  
University of California Press.

Verduci M. (2017), *Stranierità. Una filosofia dell'altrove*, Firenze, Clinamen.

# Nel nome di Edipo. Considerazioni su identità, alterità, estraneità

Maria Grazia Recupero  
Università di Messina

## Abstract

Le seguenti considerazioni riprendono le trame sofoclee del mito di Edipo per ripensare il nesso tra identità, alterità, estraneità, nella convinzione di un'essenziale corrispondenza tra etica e poetica. Il paradigma dello *straniero in terra straniera* che si profila nell'*Edipo re* e nell'*Edipo a Colono* mette in questione, sin dagli esordi e dal suo stesso interno, la classica visione dell'identità radicatasi nella cultura occidentale nelle forme dell'esclusione di presunte alterità negative.

## Parole chiave

Edipo, identità, alterità, estraneità, ospitalità

... non sarà mai che qualcuno ti scacci  
contro la tua volontà da questo paese.  
Sofocle

## Introduzione

Il personaggio di Edipo ha suggestionato e travagliato di continuo il pensiero critico in vari ambiti interpretativi. Il presente contributo, che non ha alcun intento esaustivo, propone di seguire le ramificazioni della *xenia* che Sofocle sviluppa magistralmente nell'*Edipo re* e nell'*Edipo a Colono*<sup>1</sup>.

Tentare di tracciare una descrizione unitaria della vicenda mitica non solo è arduo, ma pure riduttivo. La linea drammatica sofoclea è

---

1. L'*Edipo Re* risale al 425 a.C. circa, mentre l'*Edipo a Colono* – probabilmente incompleta – è stata rappresentata postuma nel 401 a.C. Appartengono al periodo dell'epilogo dell'apogeo ateniese quando il sapere mitico, come Sofocle aveva profondamente intuito, aveva lasciato il posto alla speculazione logico-filosofica. Rifiutando l'idea di un affiancamento narrativo delle due opere, come si trattasse di un serial a puntate, è nondimeno possibile osservarne lo sviluppo in chiave categoriale.

creata appositamente per mettere alla prova la verosimiglianza logica attraverso la logica del simbolo. Il poeta porta sulla scena del rito pubblico un intero assetto valoriale in transizione, il conflitto allora nascente – e mai definitivamente sanato – tra *mythos* e *logos*. Strumento, quest'ultimo, radicatosi della cultura occidentale basata sul principio di non contraddizione con cui si tenta di ordinare il reale separandolo da ogni 'alterazione' che non possa venire assimilata e neutralizzata al suo interno, ovvero razionalizzata e conclusa coerentemente. Nessuna ricomposizione possibile nella trattazione sofoclea, come vedremo, piuttosto il riconoscimento ultimo di oscillazioni e contraddizioni di un'intera civiltà, sempre in cerca di un Edipo da scacciare o trattenere ai margini. Eppure, altrettanto bisognosa di confrontarsi con l'alterità. Nulla di più antico e nulla di più contemporaneo. Il tema letterario assume suggestive connotazioni che, nei limiti di questo lavoro, convergono verso cruciali questioni etico-politiche.

## 1. Edipo, o la tragedia dell'identità

La celebre tragedia *Edipo re* inizia con l'implorazione del popolo di Tebe nei confronti del potente sovrano affinché liberi la città dalla peste che la sta distruggendo. In precedenza lo stesso eroe aveva sanato un'altra grande piaga tebana, la Sfinge, mostruosa creatura dalla testa di donna il corpo di leone alato, la coda di serpente, meritando il titolo di re salvatore e l'unione con la regina vedova del precedente sovrano. Edipo apprende dall'oracolo che la pestilenza è legata alla perdita violenta di quest'ultimo, Laio, assassinato fuori le mura da anonimi briganti, prima del suo avvento. Sollecitato dall'angoscia comune, scaglia anatemi proponendosi l'identificazione e il bando dell'omicida.

L'approccio sacrale e insieme desacralizzante del tragico sofocleo si combina efficacemente tra la concezione arcaica della contaminazione, del *miasma*, e la necessità della purezza istituzionale, per dir così, quale presupposto indispensabile a regolare e garantire la prosperità della comunità. La cura della polis – che passa per la ricerca dell'assassino e la sua maledizione, per giungere alla scoperta delle origini di Edipo – conduce al vero *miasma*, che non da fuori è stato inoculato bensì dentro la città è stato generato. Il regno di Tebe, infatti, è in mano al legittimo figlio di Laio, scacciato dal padre perché atterrito da una profezia che gli aveva annunciato la morte per mano sua.

Lasciato appeso per le caviglie sull'impervio Citerone, il neonato dai piedi deformati viene raccolto e accolto presso la reggia di Corinto<sup>2</sup>. Cresciuto come un principe, viene un giorno chiamato "figlio della fortuna" e decide quindi di consultare l'oracolo di Delfi per conoscere le proprie origini. L'oracolo profetizza che ucciderà suo padre e si unirà con sua madre. È per evitare il funesto vaticinio che Edipo fugge da Corinto, peregrinando fin quando uccide per futili motivi un vecchio e il suo seguito. *E se l'ignoto e Laio sono una cosa sola, chi ora è più infelice di me? Chi può essere tanto odioso agli dei?* (*Edipo re*, vv. 813-818). L'ignoto compare qui col nome *xenos*, liberando un significato più ampio rispetto all'attuale categoria politico-paranoica di straniero come nemico (cf. Escobar 1997). L'ignoto e Laio – ossia l'altro di Edipo in quanto re – appaiono categorie isomorfe e intercambiabili, tracciando una serie di legami considerati impossibili secondo logica, e intercettando un solo soggetto. Se ignoto è il regicida lo è anche l'autore dell'inchiesta. Ignoto pure il crimine di cui Edipo si è macchiato. Tutto, nello svolgimento iniziale del dramma, conduce ad escludere a priori di poter essere lui stesso l'empio sconosciuto. È su questa presunzione di innocenza, di distacco dai fatti, che il criterio logico della separatezza (senso/non senso, innocenza/colpa) alimenta come un'impenetrabile rete di protezione, avvolgendo il proprio separandolo dall'altro (cf. Mazzù 2013, 50).

Primo tra i tebani e l'ultimo a sapere: *Io sono ignaro di ciò che è stato detto e di quello che è avvenuto* (*Edipo re*, vv. 219-220). Di particolare rilievo è qui l'utilizzo del termine *xenos* per definire 'l'ignaro' – colui che non sa o è inconsapevole – ripetuto due volte, quasi a rafforzare poeticamente la condizione di estraniamento assoluta che caratterizza "l'io sono" di Edipo. *O luce, ch'io ti veda per l'ultima volta, io che sono nato da chi non dovevo nascere, io che mi sono unito con chi non dovevo unirmi, io che ho ucciso chi non dovevo uccidere* (*Edipo re*, vv. 1183-1185). L'implacabile indagine rivela il volto unico e terrificante di Edipo dagli occhi trafitti che grondano *pioggia nera di*

2. Per altri versi la locomozione malferma evoca nell'immaginario collettivo della gremità una caratteristica straordinaria rispetto all'uomo comune, attribuita a diverse categorie di esseri eccezionali come Efesto ad esempio. L'ambivalenza superiorità/inferiorità confermerebbe l'ipotesi della teoria sacrificale girardiana (cf. Girard 1994) su cui si articola M.G. Recupero (2006), «*Se hai cara la vita non cercare di sapere*». *Visione e cecità in Edipo*, Torino, Giappichelli.

*grandine e sangue* (ibid., v. 1279). Egli immola la propria alterità all'idolatria dell'identità incapace di relazionarsi con i limiti del proprio sapere, che rimane di continuo *altrove*. La percezione assoluta di sé non può che essere, ugualmente, oscuramento di tutto ciò che è altro da sé. Edipo è sempre stato cieco.

Non che avesse evitato di sapere. Tutt'altro. È l'ostinata ricerca d'una certezza identitaria che rivela il proprio tragico esito nella non corrispondenza tra ciò che si è e ciò che si sa di essere. Particolarmente pregnante, a tal proposito, l'affermazione di Edipo sollevato dai primi dubbi sull'accaduto, subito dopo aver ricevuto conferma che Laio era stato ucciso da alcuni viandanti: [...] *io non sono certo quello che l'uccise. Infatti, uno solo non è uguale a molti* [...] (ibid., vv. 144-145). L'impensabile conclusione è, invece, che uno solo è uguale a molti – parafrasando i versi sofoclei. «L'amara verità che qui sfugge al figlio di Laio – convinto del potere liberatorio della logica di non contraddizione, da lui impiegata nella ricerca della verità – è che proprio perché uno può essere uguale a molti, egli è il responsabile della morte di suo padre» (Curi 1995, 41).

L'ingegno trionfante dinanzi all'alterità cercata fuori, rovina dinanzi al mistero della propria identità<sup>3</sup>. Straniero è allora il non sapere che la coerenza logica esclude dal dominio del freddo ragionamento. È straniero lo sconfinato interiore che volge l'infermo in mostro, come suggerisce lo scontro tra Edipo e la Sfinge, quasi il rispecchiarsi d'un mostro nell'altro. *La feroce cantatrice* (*Edipo re*, v. 35) lancia la sfida fatale sull'alterità nell'identità, sulla natura costitutivamente mutevole dell'essere umano, animale che si muove su quattro, due e tre piedi durante il corso della sua esistenza. Sconfitta *la profetica vergine* (ibid., vv. 1199), Edipo sorge come signore del caos prefigurato dal celeberrimo indovinello e mostra in *corpore vivo*, verrebbe da dire, che la soluzione al famigerato tranello, l'identificazione dell'uomo, maschera la sua stessa radice.

Chi è dunque l'uomo? Chi è dunque Edipo?

---

3. Per un approfondimento in chiave politico-simbolica sulla paradossale circolarità del «potere che non sa» e del «sapere che non può», mi permetto di rinviare a M.G. Recupero (2019), *The road between power and knowledge in Oedipus The Pertinence of Exodus*, Wilmington, Vernon Press.

## 2. La *xenia* come luogo proprio

Il famigerato sovrano parricida e incestuoso, salvatore della patria e terrore di ogni armonico ordine naturale e politico, non è pienamente riconducibile alle tradizionali forme del logos politico, imperniate sull'uguale – il prefisso *isos-* – e la sua proprietà. Proprio per questa irriducibilità, d'altro canto, si presenta come testimone emblematico del fallimento d'ogni aspirazione alla pienezza autoaffermativa dell'identità – tanto individuale quanto collettiva.

Colpisce di Edipo il “non saper” stare al proprio posto, in continuo movimento da un luogo all'altro della sua esistenza: nasce a Tebe, cresce a Corinto, girovagando giunge nuovamente a Tebe, viene scacciato dalla propria patria per giungere infine nel demo di Colono, alle porte di Atene. Disarmonico è il suo muoversi, sempre sbilanciato per via della malformazione ai piedi, incessante è la trasgressione dei limiti che definisce il *deinos* dell'umano, celebrato nel Coro dell'*Antigone*, essere meraviglioso e sconcertante, soggetto agente e passivo allo stesso tempo, innocente e colpevole, saggio e dissennato, industrioso dominatore della natura, però inadatto ad autogovernarsi: [...] *talora muove verso il male, talora verso il bene [...] in alto nella città se conserverà le leggi della sua terra con la giustizia che ha giurato; fuori della città, se per audacia si macchierà d'infamie [...] (Antigone, vv. 368-371)*. I versi ampiamente commentati da Heidegger, tra gli altri, scorgono nel vocabolo *deinos* (v. 332) l'inquietante, e nell'osimoro *ypsipolis apolis* (v. 370) *l'essere spaesato* come quel tratto delle cose di casa cercato senza essere trovato, perché è cercato sul cammino della lontananza e dell'estraneazione da sé (cf. Heidegger 2003). Letteralmente “superpolitico-apolitico” è l'uomo, la cui autentica essenza politica «non consiste più nella semplice iscrizione in una comunità data, ma coincide piuttosto con quell'elemento inquietante che Sofocle aveva definito “superpolitico-apolide” [...]» (Agamben 1998, 4). *L'uomo sconosciuto (Edipo re, v. 476)* si consacra *straniero in terra straniera (Edipo a Colono, v. 184)*, in un epilogo che non solo sancisce la doppiezza della natura umana ma eleva l'estraneità a destino.

Dall'irrisolvibile dualismo tra *polis* e *a-polis* all'atopia decantata nell'*Edipo a Colono*, il protagonista si appresta a scomparire dal mondo per diventare un simbolo: *Proprio ora che sono annientato*

*sarei finalmente un uomo?* (*Edipo a Colono* v. 393) è l'ammissione estrema con cui Edipo dichiara la propria umanità in uno spazio e in un tempo senza spazio e senza tempo. Per essere, deve non più essere. La sua verità consiste nella sua non-verità. Non si può dire se lo *xenos* stia dentro o fuori l'ordinamento, diremmo che costituisce piuttosto una soglia d'indifferenza tra esterno e interno, tra appartenenza ed esclusione. Non è uno stare ma un essere-non-essere.

Nell'*Edipo a Colono* l'infelice straniero giunge come supplice per essere in fine innalzato a protettore di Atene. Forestiero che viene a calpestare, ancora una volta ignaro, il suolo sacro alle divinità del luogo, in Edipo *xenos* coesistono l'impurità dell'*hostis* bandito dalla patria, e la sacralità dell'*hospes*, sotto la tutela di Zeus Ikesios, delle Eumenidi, e delle regole di ospitalità tipiche della grecità. Non che venga assolto dai propri crimini, è attraverso di essi che viene riconosciuto come un empio di chiara fama. Ma diversamente dalla conclusione dell'*Edipo re* che stabilisce: *Cacciato da ogni casa, né straniero o tebano può ospitarlo o rivolgergli la parola* (*Edipo re*, vv. 818-819), a Colono viene accolto in tutta la sua consapevole autenticità<sup>4</sup>. Come non pensare al toccante passaggio di Weil: «C'è nell'intimo di ogni essere umano, dalla prima infanzia sino alla tomba e nonostante tutta l'esperienza dei crimini commessi, sofferti e osservati, qualcosa che si aspetta invincibilmente che gli si faccia del bene e non del male» (Weil 1990, 66). Al di là del parallelo che Sofocle istituisce tra la tirannide tebana e la giustizia di Atene, come tributo alla propria città, emerge una ben precisa disposizione categoriale: *Questo straniero, signore, è onesto: i suoi guai sono, sì, rovinosi, ma degni di soccorso* (*Edipo a Colono*, vv. 1014-1015), asserisce il Coro manifestando con forza che l'ospitalità deve essere incondizionata, altrimenti non potrebbe mettere in discussione, in un'ottica di trasformazione, gli assetti istituzionali che sono invece necessariamente determinati e condizionati (cf. Derrida 2000). Come una sorta di dimensione rego-

---

4. È opportuno precisare che Edipo non entrerà mai nella città di Atene. Non è questo, infatti, che implora. Non è in questione – e non potrebbe esserlo – la categoria di cittadinanza come vincolo giuridico. Il tema è più profondamente radicato nell'obbligo di non essere scacciati – oggi diremmo respinti – contro la propria volontà, un diritto che non necessita di norme positive né si lega a questioni di mera opportunità politica. Desidera per sé il titolo di *straniero in terra straniera*. Come dirà infine Antigone: *È morto nella terra straniera che profetava* (*Edipo a Colono*, vv. 1706-1707).

lativa dell'agire singolare e collettivo, così Sofocle sviluppa la propria visione del tema tradizionale, le tragedie «di supplica» incentrate sull'avvento di un forestiero e sul suo accoglimento nell'ambito della polis. L'aspetto interessante ai fini di una possibile ricerca etica a partire dalla vicenda letteraria è che la categoria dello straniero fa da specchio tra i protagonisti. Il termine *xenos* vi compare diffusamente indicando, come spesso accade nella cultura greca, non soltanto colui che, provenendo da fuori, viene ospitato presso la propria dimora, altresì colui presso la cui casa si riceve accoglienza. La tragedia, in effetti, si svolge in un susseguirsi di incontri tra stranieri: straniero per eccellenza è, come detto, Edipo ma egli si rivolge con l'appellativo di stranieri sia alle figure minori – il Coro e il coloneo che per primo si presenta all'attenzione del vecchio tebano – sia al suo doppio politico, il sovrano ateniese: [...] *so bene anch'io, che fui allevato in esilio, come tu sei, e più di ogni altro in terra straniera ho affrontato cimenti rischiando di persona; perciò nessuno che sia mio ospite, come ora sei tu, manderei via senza averlo aiutato [...]* (*Edipo a Colono*, vv. 561-566). Maestoso rappresentante dell'ospitalità, Teseo è l'unico testimone della morte e della tomba del mendico Edipo, entrambe velate dal segreto. Catalizza la vicenda drammatica nel segno della giustizia mite, proteggendo il vecchio storpio dalla prepotenza di quanti infrangono le regole civili e religiose. Nella tradizione greca accogliere i supplici è una regola rischiosa.

Accettare un supplice in città e integrare uno straniero che, in quanto estraneo alle leggi cittadine, rappresenta un elemento di potenziale sovversione, mette in moto meccanismi profondi non solo della socialità politica greca, ma di quella che si potrebbe definire una psicologia collettiva dell'ambivalenza. [...]. Quest'uomo è contemporaneamente, e in modo ambiguo, straniero e cittadino, posto al centro della polis eppure per alcuni aspetti estraneo ad essa. In realtà, considerandolo nel complesso, la trattazione sofoclea del mito di Edipo lo descrive come un uomo che non appartiene mai, integralmente, a nessuna città (Guidorizzi 2008, pp. XXV-XXVI e p. XXVIII).

Calandosi sensibilmente nelle piaghe della storia di Edipo e nello scioglimento finale delle sue peripezie, Sofocle estende l'azione dram-

matica dall'accoglimento – che si risolve già nella prima parte della tragedia – a quella dell'eroe davanti agli altri e a se stesso, in cerca di spiegazioni sul senso dell'esistenza e sulla responsabilità dei mali compiuti e patiti, [...] *io che sono stato schiavo, continuamente, delle più grandi sventure per un mortale (Edipo a Colono, v. 105)*. Solo un cenno, al proposito, per rendere conto del corto circuito tra nascere e venire al mondo che decreta la sua assoluta eccezionalità: *La mia nascita è atroce* (ibid., v. 213). Abbiamo già rammentato che nasce per essere immediatamente escluso, dalla propria casa così come dall'intera comunità tebana. Non appena viene al mondo, gli viene meno il mondo entro cui instaurare normalmente le proprie relazioni. Pur sfuggendo alla morte, di Edipo vive nell'impronta universale dell'espulsione:

[...] dirottato dal suo *luogo proprio*, deviato lungo un cammino che lascia sul suo piede la traccia insieme della sua origine e del rifiuto subito; si ritrova a Corinto tra stranieri di cui si crede figlio, portatore di un nome che ricorda e nasconde la stirpe alla quale appartiene e da cui, alla nascita, è stato escluso. [...] si spinge troppo lontano nel suo ritorno: si ritrova come marito nel ventre che lo ha generato come figlio e dal quale non aveva diritto di uscire (Vernant, Vidal-Naquet 1991, 37-38).

### 3. Ospitare l'alterità, farsi ospitare dall'alterità

Un destino nel nome, quello di Edipo, che cela la «duplicità nell'unità» (cf. Curi 1995). Come *oida-pous* – 'colui che sa intorno ai piedi' – è l'eroe scioglitore di enigmi e salvatore della patria. Come *oidos-pous* – 'piedi gonfi' – Edipo è il neonato immondo, parricida e incestuoso sin dalle origini. Anziché ancorare il soggetto all'appartenenza a se stessi, il nome di Edipo lo abbandona all'indecifrabile essere se stesso e un altro. Del resto, il destino nel nome di Edipo è il destino del «nome proprio» – per dirla con Lacan – che costituisce lo strutturarsi stesso della soggettività a partire da ciò che non vi è compreso, essendo il nome proprio sempre proprio di un altro. Sia perché ci sarà almeno un altro che porta lo stesso nome, sia perché è un altro che me lo attribuisce. Dietro quel preciso contrassegno sociale, che dichiara la singolarità del soggetto, traspare quanto è assunto conven-

zionalmente per stabilire l'identità (cf. Lacan 1996). Ciò che di più manifesto e riconoscibile pensiamo di possedere, ma di cui mai sarà possibile appropriarsi completamente, non fa altro che custodire il proprio essere forestiero e imperscrutabile. Nei confronti del proprio nome Edipo non sa di essere 'ospite', nel duplice significato di chi chiede ospitalità e di chi la offre.

Invece di risolvere il soggetto nella totalità Io=Io, Edipo=Edipo alimenta la *hybris* dell'eroe che «tanto ha saputo da diventare re e tanto ha saputo da diventare bestia» (Serra 1994, 25). Sul punto che riguarda il paradosso di un potere che non sa, e un sapere che non può, si è già detto. Vale la pena ora rimarcare che nella difformità di Edipo non si vede l'altro *nomos*, il *nomos* dell'altro. Piuttosto si scorge lo stigma dell'*anomalìa*, che fa saltare la certezza salvifica della distinzione esistenziale tra il buono e il cattivo. Tra amico e nemico. Edipo incarna la caduta dell'opposizione amico/nemico di ascendenza schmittiana (cf. Schmitt 1998), avendo riconosciuto l'intreccio pantogamica e pantoclastica della propria origine, la stessa indifferenziazione pantogamica e pantoclastica che l'ordine convenzionale provvede a riorganizzare sulla base del principio di non contraddizione, per il quale l'amico non può essere allo stesso tempo nemico (cf. Mazzù 2006). Ad uno sguardo multivoco, il dramma di Edipo non coinvolge soltanto la tenuta del criterio schmittiano, è in gioco la sua stessa fondatezza ontologica. È di questa mancanza di fondo che Edipo si fa testimone tragico, è lo stesso Sofocle a testimoniare la tensione ancora irrisolta d'un intero ordine culturale. Parafrasando un passaggio che Massimo Cacciari dedica alla figura di Antigone – figlia sorella dello stesso Edipo – possiamo sostenere che in lui si mostra, insopprimibile, l'eterna zoppia del *logos* politico, la sua «*hybris* di tutto-comprendere e governare» (Cacciari 1997, 49).

Dentro e fuori lo spazio della convenzione politica sui cui aranca, non potendosi saldamente stabilire, Edipo è indiscutibilmente lo *xenos* che, da una parte, contamina l'unità confortante dell'identità collettiva e dell'appartenenza comune; dall'altra, la salva impersonando una «sfida vitale all'organizzazione dinamica dell'identità» (cf. Mazzù 2013, 50-51) altrimenti destinata al delirio di onnipotenza. L'ambivalenza emotiva sollevata dallo *xenos* è, invero, costitutiva dell'identità viandante tra l'io e l'altro, tra 'noi' e 'loro', poiché «nello *hospes* vive sempre anche lo *hostis*, e nello *hostis*

anche lo hospes. Sono due dinamiche che si intrecciano, non due stati» (Cacciari 1997, 33).

La logica escludente con cui l'ordine si legittima dal caos, con cui la *logos* rimuove ciò che si sottrae alla sua presa razionale, trema dinanzi all'assalto del proprio che *perturba* dall'interno e da cui non possiamo difenderci frontalmente. Si tratta allora di rimanere nel pericolo e procedere di pari passo, per di così, anticipando per certi versi la conclusione della presente proposta ermeneutica.

Edipo è colui che va cercando la risposta ultima all'incognita dell'identità, esponendo all'incertezza assoluta l'esperienza dello straniero. Paradigmaticamente è, sin dalle origini, l'uomo che, assoluto, ignoto, anonimo, pone la prima domanda – diremmo con Derrida –, un'interrogazione che coinvolge ciascuno e tutti: «come se lo straniero fosse la questione stessa dell'essere in questione» (Derrida 2000, 40). Ospitare l'alterità, farsi ospitare dall'alterità. Dalla *xenia* siamo dunque coinvolti non in quanto minaccia la nostra identità da fuori ma perché segnala che per evitare l'impatto, appunto frontale, con le origini che avevano accecato Edipo, è necessaria un'operazione simbolica in grado di patire con costanza e pazienza la scissione radicale da cui scaturisce l'affermazione "io sono io", pur nella presenza convenzionale della sua interezza. Tale processo simbolico, precipuamente includente, recupera il vuoto di totalità in chiave di soccorso e cura dell'altro nella comune mancanza. Nel nome di Edipo, allora, incede l'incompiutezza della condizione umana e, con essa, la consapevolezza delle proprie potenzialità riparative:

Se ritroviamo in quell'onnipotenza la nostra antica impotenza, riconoscendo che nella totalità c'è tutto e il contrario di tutto, possiamo anche individuare le nostre attuali e concrete, benché determinate, potenzialità riparative. Diversamente ci perderemo insieme al sogno di onnipotenza che ci ha finora illusi (Mazzù 2006, 232-233).

La grande rovina di Edipo si trascina dietro una matura salvezza attraverso la rinuncia all'intero con i suoi deliri: *M'hanno insegnato a contentarmi i guai, il lungo tempo trascorso, la mia dignità* – dice Edipo giungendo a Colono (*Edipo a Colono*, vv. 7-8). Non si tratta di rassegnazione. È paideia. La vocazione tragica dell'esistenza divisa tra agire e patire è sempre una pro-vocazione a riconoscersi come

ospite nella declinazione attiva e passiva precedentemente evocata. Il registro della *xenia* conserva

la relazione più profonda e più sacra nella quale possano stare due abitanti di questo mondo. Il dare e il ricevere l'ospitalità impone obblighi di cura e di protezione, la cui inviolabilità è fondamentale per tutte le relazioni interpersonali, per tutta la moralità (Nussbaum 1996, 725).

Così intesa l'ospitalità non rientra in un processo assimilativo: deve persistere una certa asimmetria rispetto allo straniero, con il quale – secondo una prospettiva interpretativa particolarmente affine al nostro percorso – si istituisce un debito originario, paragonabile al «grande debito» con cui Lacan definisce il dono per eccellenza della nascita e della vita (cf. Lacan 1974). Sotto questo profilo torna il tema della nascita, assumendo un tono particolare nel Coro: *Non esser nati vince ogni guadagno ma una volta venuti alla luce, tornare presto là donde si venne è senz'altro il rimedio migliore (Edipo a Colono, v. 1224)*. L'interpretazione ricorrente la lega ai modi del pessimismo lirico arcaico. Nella nostra prospettiva, potrebbe alludere all'incapacità da parte di Edipo, da parte dell'uomo, di sostenere il debito con il mondo delle azioni e delle relazioni. Potrebbe inoltre farsi provocazione a “non-tornare” – lo stesso «non-ritorno» che vive nell'ospitalità offerta o ricevuta (cf. Derrida 1995, 80) – nell'avvicinarsi di «ferite per ogni perdita e di successive scelte riparative, dentro un universo che è sempre insieme nostalgico e prospettico» (Mazzù 2013, 88).

L'ospitalità come dinamica che al tempo stesso conferisce e sottrae, problematizza la tendenza ad equiparare, ora come allora, l'idea del riconoscimento con la banalizzazione, se non la rimozione, del mistero che caratterizza l'inafferrabilità dell'altro: «l'altro, che non è infinito, è comunque infinitamente altro. L'altro è irriducibilmente altro e l'alterità non è misurabile: l'altro è tutt'altro» (Derrida 2001, 186-187). Riletto alla luce di tali considerazioni, il messaggio simbolico di Edipo assume una torsione etica verso la responsabilità di una relazione che sappia rinunciare all'omologazione individualizzante o all'equivalenza calcolante. Cosa di “altro” si avrebbe da offrire all'ospite se non il dono della nostra differenza? (cf. Derrida 1997).

Nella sua opacità, la *xenia* porta in dono la possibilità della rela-

zione con l'opacità della nostra stessa identità: «L'immagine di sé si costruisce nell'occhio di chi ci sta di fronte, nello specchio che questo ci presenta. Non esiste coscienza della propria identità senza questo altro che ci riflette e si contrappone a noi, fronteggiandoci. Il sé e l'altro, l'identità e l'alterità vanno di pari passo e si costruiscono reciprocamente» (Vernant 2000, X). Questo andare di pari passo, che mi pare particolarmente suggestivo, pare rievocare i versi del poeta Jabès: quando due si incontrano non c'è solo uno straniero, ma due. Quando incontro lo straniero, mi scopro straniero. Nel tempo in cui il malfermo cammino di Edipo assume una consistenza di portata planetaria, l'ospitalità diviene ciò è sempre stata, «crocevia di cammini» (cf. Jabès 1992).

## Bibliografia

- Agamben G. (1998), *Politica dell'esilio*, in «Derive Approdi» (16), Napoli, Labirinto.
- Cacciari M. (1997), *L'Arcipelago*, Milano, Adelphi.
- Curi U. (1995), *Endiadi*, Torino, Feltrinelli.
- Curi U. (2005), *Sul concetto filosofico di straniero*, Milano, FrancoAngeli.
- Derrida J. (1997), *Cosmopoliti di tutti i paesi, ancora uno sforzo!*, Napoli, Cronopio.
- Derrida J. (1995), *Politiche dell'amicizia*, Milano, Cortina.
- Derrida J. (2000), *Sull'ospitalità*, Milano, Baldini&Castoldi.
- Derrida J. (2001), *Accueil, éthique, droit et politique* in M. Seffahi (a cura di), *Autour de Jacques Derrida. De l'hospitalité*, Genouilleux, La Passe du vent.
- Escobar R. (1997), *Metamorfosi della paura*, Bologna, Il Mulino.
- Fornari G. (2013), *La conoscenza tragica in Euripide e Sofocle*, Massa, Transeuropa.
- Girard R. (1994), *L'antica via degli empi*, Milano, Adelphi.
- Heidegger M. (2003), *L'inno Der Ister di Hölderlin*, Mursia, Milano.
- Jabès E. (1992), *Il libro dell'ospitalità*, Milano, Cortina.
- Lacan J. (1974), *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicanalisi*, in Id., *Scritti* (vol. 2), Torino, Einaudi.
- Lacan J. (1996), *Les Séminaires (1952 - 1978)*, Parigi, Association Lacanienne Internationale, in part. *Séminaire IX, "L'identification"*.
- Mazzù D. (2003), *Tebe e Corinto. Sul figlicidio*, Torino, Giappichelli.

- Mazzù D. (2013), *Eco simbolica*, Torino, Giappichelli.
- Mazzù D. (2006), *La metafora autoimmunitaria del politico* in Id., *Politiche di Caino* (a cura di), Ancona-Massa, Transeuropa.
- Nussbaum M.C. (1996), *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, Bologna, Il Mulino.
- Quasimodo S. (1984), *Il poeta a teatro*, Milano, Spirali.
- Recupero M.G. (2006), «*Se hai cara la vita non cercare di sapere*». *Visione e cecità in Edipo*, in M. F. Schepis (a cura di), *Il messaggio dell'imperatore*, Giappichelli, Torino.
- Recupero M.G. (2019), *The road between power and knowledge in Oedipus* in S. Gorgone, L. Mackowitz (a cura di), *The Pertinence of Exodus*, Wilmington, Vernon Press.
- Serra G. (1994), *Edipo e la peste. Politica e tragedia nell'«Edipo re»*, Venezia, Marsilio.
- Schmitt C. (1998), *Le categorie del 'politico'*, Bologna, Il Mulino.
- Sofocle (1982), *Edipo re, Edipo a Colono, Antigone*, a cura di D. Del Corno, Milano, Mondadori.
- Sofocle (2001), *Edipo Re*, trad. di S. Quasimodo, Milano, Mondadori.
- Sofocle (2008), *Edipo a Colono*, Introduzione e commento di G. Guidorizzi, Milano, Fondazione Lorenzo Valla.
- Vernant J.P. (2000), *L'individuo, l'amore, la morte*, Milano, Raffaello Cortina.
- Vernant J. P., Vidal-Naquet P. (1991), *Mito e tragedia due. Da Edipo a Dioniso*, Torino, Einaudi.
- Weil S. (1990), *La prima radice*, Milano, SE.

# Lo “straniero” e la reciprocità dell’identità

Annamaria Anselmo  
Università di Messina

## **Abstract**

Come indica l’etimo della parola, il doppio significato del termine “straniero” sottolinea la reciprocità della relazione tra ospite e ospitante. Nell’era della globalizzazione, lo straniero è una figura indistinta e sfocata. La paura dello straniero, diventata angoscia, non è più riuscita a tradursi in un’azione razionale e progettuale capace di garantire una convivenza sociale sostenibile. Il problema è soprattutto culturale ed epistemologico è necessario quindi produrre concetti e categorie adatti a riflettere su un fenomeno che riguarda ormai la nostra identità planetaria.

## **Parole chiave**

Identità, Reciprocità, Paura, Ansia, Epistemologia

La mondializzazione e la globalizzazione, termini a cui si continua a dare un’accezione meramente economica, sono processi che in realtà investono tutti gli aspetti del nostro tempo, poiché hanno generato una commistione ormai costante di mondi, culture e civiltà, facendo emergere a tutti i livelli problematiche di un’elevata “complessità”.

Utilizzo il termine complessità non a caso, ma nella sua accezione epistemologica al fine di sottolineare che le sfide di tipo politico, ecologico, religioso, e soprattutto culturale non possono più essere affrontate rimanendo nell’orizzonte di senso tradizionale da cui sono emersi strumenti concettuali che a tutt’oggi utilizziamo, ma che ormai risultano alquanto obsoleti.

La scelta del tema in questione è particolarmente cogente perché è strettamente connessa ad altri temi come quello appunto delle migrazioni, dell’accoglienza, dell’ospitalità e quindi dell’identità, della diversità, dell’integrazione che oggi si sono ripresentati in maniera prepotente al centro del dibattito etico-politico e che quindi richiedono una riflessione ad ampio spettro che quantomeno ci indichi l’atteggia-

mento più appropriato da assumere di fronte a tali problematiche.

Come accade sovente nella storia delle idee, quando non si dispone di teorie idonee alla comprensione di un fenomeno umano è necessario tornare con umiltà a ripercorrere la storia del fenomeno e delle soluzioni, spiegazioni, interpretazioni che nei tempi ci hanno permesso di affrontarlo.

Volendo fare quindi un brevissimo *excursus* storico, possiamo senz'altro apprendere che l'essere umano è stato sin dalla sua comparsa uno *straniero*: uno straniero rispetto alla Natura che l'uomo ha percepito come altro da sé, ovvero come il primo essere vivente con cui rapportarsi, da dover conoscere e da cui farsi conoscere. Prova ne è il processo di antropomorfizzazione del cosmo proprio delle prime culture animistiche, oppure il nome di Gaia attribuito alla Natura da parte degli antichi greci.

Soffermandoci in particolare sulla, sempre utile, indagine etimologica del termine, si può rilevare altresì che la parola "straniero" ricorre spesso nella cultura greca, latina, ebraica, e al di là delle differenti connotazioni etico, giuridiche o soltanto filantropiche che essa ha assunto, rimanda alla reciprocità del rapporto tra ospite e straniero; tra lo straniero che è sacro agli dei o a Dio e che deve essere quindi accolto non ostilmente e l'ospite che deve essere rispettato e non offeso con atti sacrileghi lesivi della sua fiducia e generosità.

In altri termini, se in queste culture arcaiche, da cui la nostra ha avuto origine, i popoli inospitali risultano invisibili alle divinità e il valore dell'ospitalità ci è stato tramandato e, come un carattere genetico, fa ormai parte del nostro DNA, è anche vero che, come ancora una volta ci indica l'etimo della parola, la doppia accezione del termine, una negativa e l'altra positiva, sta lì nuovamente a sottolineare la reciprocità del rapporto tra ospitante e ospitato. Sia in greco antico (*Xenos*) che in latino (*Hostis*) infatti si usano gli stessi termini per indicare il pellegrino, il forestiero, che per nominare il nemico, colui che perturba. Quest'ultima accezione testimonia l'atavica "paura dello straniero". Fino ad Hobbes, anzi forse soprattutto grazie a lui, la paura è stata considerata un sentimento non solo positivo, ma anche fondamentale per la costituzione delle società moderne, quasi una forza generatrice che ha indotto gli individui ad affidarsi a patti razionali e a istituzioni, ad affidarsi cioè alla sicurezza di una vita associata al fine di limitare la libertà delle passioni distruttive.

Oggi però, nell'era della globalizzazione, il ruolo della paura dello straniero ha subito una radicale metamorfosi e non è riuscita più a tradursi in un agire razionale e progettuale capace di garantire una convivenza sociale sostenibile. Questo perché lo straniero non è più identificabile, ben definito, ma è una figura indistinta, senza nome e senza volto ed indefinito è anche il suo tempo di permanenza: è un migrante, è un profugo, è un clandestino, si usano questi termini come fossero sinonimi, si confondono le varie categorie e questa confusione e ignoranza contribuisce a sfumare ancor di più la figura dello straniero che si trasforma in minaccia per la nostra cultura, la nostra etnia, la nostra religione e la nostra identità.

È per questo che la paura è diventata angoscia, che non solo pervade l'ospitante, chi si trova suo malgrado ad accogliere, ma anche lo straniero che ne subisce gli effetti ostili e che diventa ostile a sua volta. Ci si trova quindi ad oscillare tra paure e risentimenti che generano tensioni, scontri e violenze reciproche.

Il rifiuto dello straniero però, come abbiamo già rilevato, fa a pugni con la nostra innata tendenza all'accoglienza; si è generata pertanto, nella nostra cultura, una sorta di "doppio vincolo", per dirla con Bateson, tra la predisposizione ad accogliere e la necessità di proteggersi. Questo dualismo è insuperabile se continua a permanere all'interno di un orizzonte di senso riduzionista, che disgiunge, separa e continua a promuovere una logica dell'*aut aut*. Si assiste quindi allo scontro tra posizioni che degenerano o in un miope etnocentrismo o di contro in un altrettanto inadeguato esotismo. Si oscilla tra la xenofobia da un lato e delle astratte e pericolose forme di pacifica accoglienza dall'altro; tra il razzismo di propaganda e l'inutile buonismo; tra risposte iper-conservatrici che ci pongono sulla difensiva, illudendoci di poter risolvere il problema alzando muri, erigendo barriere e chiudendo porti e dannose soluzioni filantropiche che inducono a pronunciare in astratto parole di accoglienza.

Purtroppo il pendolo che finora ha oscillato tra queste posizioni contrapposte sembra si sia fermato sulla modalità "demonizzazione dello straniero, del diverso". Si assiste alla slatentizzazione di mitologie della purezza che sfociano in un attacco alle minoranze, al proliferare dei conflitti etico-religiosi, all'innescarsi di meccanismi immunitari che non producono nulla di buono, quasi a volere creare una sorta di capro espiatorio per distogliere lo sguardo da problemi a cui quello dello spo-

stamento in massa di popoli e quindi quello di avere lo straniero alle porte sono strettamente connessi, per esempio la disegualianza di risorse, le nuove forme di capitalismo finanziario, la necessità di nuove risorse energetiche e quindi le gravi questioni ambientali come il cambiamento climatico, la perdita delle bio-diversità e ancora la rete, i nuovi supporti del sapere, i social media e le nuove tecnologie. Questo è un elenco di soltanto alcune delle problematiche a cui è strettamente connessa quella dell'incontro tra popoli, culture e identità diverse.

Ecco quindi ritornare il problema epistemologico. Continuiamo ad annasprire tra categorie e concetti ormai obsoleti, assolutamente inadatti a pensare appunto la "complessità" di un presente che è proiettato su scala planetaria.

La visione semplificante e riduzionista di cui purtroppo non riusciamo a liberarci continua ad alimentare il dominio teoretico della coppia identità e diversità concepita in maniera manicheisticamente dualistica. Ne è conseguita la trasformazione del concetto d'identità in una sorta di scudo contro la differenza, l'alterità e l'estraneità o, ancor peggio, in una sorta di arma da brandire per garantire la nostra sicurezza e incolumità.

Il problema è innanzitutto culturale, poiché dobbiamo apprendere a muoverci in un nuovo orizzonte di senso in cui i principi a cui ispirarci sono, per dirla con Morin, *dialogici, ricorsivi, ologrammatici*, gli unici al momento in grado di arginare i pericolosi effetti mutilanti e devastanti di un approccio dualistico. La nuova *humus* culturale che emerge dall'interazione tra i nuovi principi evidenzia il legame autopoietico e quindi indissolubile tra alterità e identità e quindi tra unità e diversità, permettendoci di comprendere una volta per tutte che entrare in relazione con il diverso è inevitabile, è una caratteristica propria dell'essere umano e ancor più dell'essere umano in un'epoca di globalizzazione. Leggere il rapporto con lo straniero, ispirandoci a dei modelli meccanicistici, in cui le parti si sovrappongono, si giustappongono e entrano in contatto secondo logiche governate da un processo di causalità lineare, non permette di comprenderne la portata e le conseguenze che non possono risolversi né in utopiche e pacifiche convivenze, né in aberranti domini di una cultura su un'altra o di sostituzione di un'identità con un'altra.

Quando si parla di identità si fa riferimento ad un'*unitas-multiplex*, ovvero ad una totalità individuale che emerge dall'interazione di molte-

plici identità: storica, sociale, etica, linguistica, religiosa, giuridica, culturale. Non si può quindi prescindere dalla fatica di entrare in relazione, fatica che necessariamente deve essere reciproca. Entrare in relazione è un vero e proprio accoppiamento strutturale, per citare Maturana, che inevitabilmente comporta delle modificazioni reciproche. Parlare di rapporto di reciprocità significa non schiacciare le differenze e le diversità della cultura con cui entriamo in contatto, ma non farsi neanche risucchiare e dominare o addirittura distruggere da essa. In conclusione non rimane che far riferimento all'unica identità che collega, l'unica che ci accomuna in un medesimo destino: l'identità planetaria, quella che indica la via per lavorare insieme verso una comune progettualità, verso un fine condiviso facendo salve le differenze e mantenendo le distinzioni.

## Bibliografia

- Anselmo A., Gembillo G. (2020), *Le cassandre della pandemia*. Carson Potter Prigogine Lovelock Morin, Firenze, Le Lettere.
- Bateson G. (1999), *Mente e natura*, trad. di G. Longo, Milano, Adelphi.
- Bateson G. (1997), *Verso un'ecologia della mente*, trad. di G. Longo, Milano, Adelphi.
- Bertalanffy von L. (2004), *Teoria generale dei sistemi. Fondamenti, sviluppo, applicazioni*, trad. di E. Bellone, Milano, Mondadori.
- Heisenberg W. (2020), *Ordinamento della realtà*, Messina, Armando Siciliano.
- Lovelock J. (1996), *Gaia. Nuove idee sull'ecologia*, trad. di V. Bassan Landucci, Torino Bollati, Boringhieri.
- Lovelock J. (1992), *Gaia: manuale di medicina planetaria*, trad. di S. Peressini, Bologna, Zanichelli.
- Lovelock J. (2006), *La rivolta di Gaia*, trad. di M. Scaglione, Milano, Rizzoli.
- Luhmann N. (1990), *Sistemi sociali*, trad. di A. Febbraio, R. Schmidt, Bologna, Il Mulino.
- Maturana H., Varela F. (1992), *L'albero della conoscenza*, trad. di G. Melone, Milano, Garzanti.
- Maturana H. (1993), *Autocoscienza e realtà*, trad. di L. Formenti, Milano, Raffaello Cortina.
- Morin E., Kern A. B. (1994), *Terra-Patria*, trad. di S. Lazzari, Milano, Cortina.
- Morin E., Naïr S. (1999), *Una politica di civiltà*, trad. di M. Cardona, Trieste, Asterios.
- Morin E. (1999), *I miei demoni*, trad. di L. Pacelli e A. Perri, Roma, Meltemi.

- Morin E. (2001), *I sette saperi necessari all'educazione del futuro*, trad. di S. Lazzari, Milano, Cortina.
- Morin E. (2001), *Il Metodo. 1. La natura della natura*, trad. di G. Bocchi e A. Serra, Milano, Cortina.
- Morin E., *Il Metodo. 2. La vita della vita*, trad. di G. Bocchi e A. Serra, Cortina, Milano 2004.
- Morin E., *Il Metodo. 5. L'identità umana*, trad. di S. Lazzari, Cortina, Milano 2002.
- Morin E., *Il metodo. 6. Etica*, trad. S. Lazzari, Cortina, Milano 2005.
- Morin E. (2000), *Introduzione ad una politica dell'uomo*, trad. di A. Perri, Roma, Meltemi.
- Morin E. (1989), *Per uscire dal ventesimo secolo*, trad. di G. Bocchi, Bergamo Lubrina.
- Prigogine I., Stengers I. (1999), *La nuova alleanza*, trad. di P. D., Napolitani, Torino, Einaudi.
- Prigogine I. (1997), *La fine delle certezze*, trad. di L. Sosio, Torino Bollati Boringhieri.

# Costruire il mito dell'alieno. L'analisi di Jung

Paola Di Mauro  
Università di Messina

## Abstract

In uno dei suoi ultimi saggi – *Ein moderner Mythos: Von Dingen, die am Himmel gesehen werden* (1958) – Jung analizza il tema dei dischi volanti come mito epocale degli anni Cinquanta. L'indagine del mito ufologico è occasione per evidenziare il funzionamento del paradigma epistemologico analitico che collega individuale e collettivo, e interrogarsi sul significato degli avvistamenti, analizzando timori, speranze, idee sul futuro dell'umanità minacciata dall'alieno.

## Parole chiave:

disco volante, Jung, Guerra Fredda, Archetipi

## 1. Un mito moderno

Nella attuale era dell'antropocene che vede svanire il proprio equilibrio ecosistemico, capita sovente di imbattersi in valutazioni su orizzonti di conquista dello spazio interstellare, con la *speranza* che un giorno non troppo lontano la vita umana possa essere possibile anche su altri pianeti (Marini 2020). È una prospettiva d'osservazione dello spazio interstellare del tutto inversa rispetto alla *paura* di un'invasione aliena che faceva da sfondo alla condizione descritta del 1958 di Carl Gustav Jung *Un mito moderno: gli oggetti che appaiono in cielo*.<sup>1</sup>

Ricorrente topos della letteratura ufologica contattista, gli avvista-

---

1. *Ein moderner Mythos. Von Dingen, die am Himmel gesehen werden* viene pubblicato per la prima volta nel 1958 per i tipi del Rascher Verlag di Zurigo. Alla prima edizione inglese, tradotta da R. F. Carrington Hull con il titolo *Flying Saucers. A Modern Myth of Things Seen in the Skies* (Londra e New York 1959), Jung aggiungerà una *Preface* e un *Supplement* di rilevanza metodologica, come si vedrà più avanti. Per le citazioni e le corrispondenti traduzioni italiane farò riferimento al testo da me tradotto e curato in Jung 2019.

menti di dischi volanti sui cieli terrestri incrociavano l'orizzonte di ricezione del saggio sul *Mito moderno* sugli ufo di Jung, nel quale lo studioso svizzero valutava, un decennio prima dell'allunaggio statunitense del 1969, la presenza della vita aliena su altri pianeti del sistema solare:

Noi, da parte nostra, vogliamo andare sulla Luna o su Marte, e da parte loro gli abitanti di altri pianeti del nostro sistema, o addirittura di pianeti della sfera delle stelle fisse, vogliono venire da noi. Siamo consapevoli di aspirare allo spazio, tuttavia la corrispondente tendenza extraterrestre è una *congettura mitologica*, ovvero una proiezione (Jung 2019, 83).

Nel trattare questa «congettura mitologica», nel suo scritto di tarda età, Jung non intendeva sostenere una tesi precisa circa l'esistenza reale o immaginaria dei dischi volanti, quanto studiarne le implicazioni psichiche attraverso il *mito* a esse collegato: «il mito vivente [...] vedere come nasce una leggenda» (Jung 2019, 83). A tal fine lo studioso prende in considerazione il *Gerücht*, le dicerie sugli ufo, assieme a un composito materiale di “fonti” raccolte lungo l'arco di dieci anni: pubblicazioni ufologiche, studi militari, avvistamenti confermati da contemporanei eco radar che riferivano su come «esseri intelligenti di una specie superiore abbiano imparato ad annullare la forza di gravità, a utilizzare come fonti di energia campi magnetici interstellari tramite i quali raggiungere velocità cosmiche» (Jung 2019, 79).

L'invito a recepire con cautela il mito ufologico viene sostenuto attraverso espressioni prudenti o dubitative, o talvolta sarcastiche, con un registro espressivo che oscilla tra certezza e incertezza di quanto riferito, impedendo di fatto di trarre conclusioni semplificanti. È il caso del report sulle mancanti testimonianze fotografiche degli avvistamenti di un «un tale, che assieme a centinaia di altre persone ha visto un ufo in Guatemala»:

Egli aveva con sé un apparecchio fotografico, ma *stranamente* nell'eccitazione del momento ha *completamente dimenticato* di scattare una foto, sebbene fosse *giorno* e l'ufo fosse *visibile* per oltre un'ora. Non ho ragione di dubitare della sincerità del suo racconto. Tuttavia ha rafforzato la mia impressione che gli ufo non

siano esattamente *fotogenici* (Jung 2019, 81-83).

D'altro canto, nel proporsi di analizzare le dicerie sugli ufo, materiale sul quale «al massimo si vocifera», lo studioso svizzero era mosso dall'ambizione opposta, quella di includere esplicitamente una materia inusitata come le leggende sugli ufo, al fine di neutralizzare «la convenzione non scritta ma tanto più rigorosa «Di questo non si parla!» (Jung 2019, 189). L'analisi del mito ufologico sollevava dunque innanzitutto la questione di come aggirare il taciuto, il non detto, l'*interdetto* potremmo dire assieme a Foucault («interdetti, sbarramenti, soglie, limiti», Foucault 1979, 26) dai saperi e dalle pratiche discorsive della psicologia analitica del tempo, procedure di esclusione, controllo e delimitazione del discorso che illustrano per antitesi lo sforzo inclusivo junghiano di estendersi fino a indagini non ancorate al “fattuale”.

Precisamente qui si colloca uno dei bersagli prediletti del *Mito moderno*, contro quella «rozza sottovalutazione dell'anima che caratterizza la nostra età prevalentemente materialistica e *statistica*» (Jung 2019, 129), dove con l'attributo “statistico” si intendeva polemizzare con le pretese misurabili, oggettivistiche e riduzionistiche della psicoanalisi freudiana, incapace di concedere «spazio anche a ciò che è straordinario» (Jung 2019, 191).

È in tal senso da intendere il reclamo junghiano nel discorrere del mito ufologico verso la artificiosa e improficua separazione tra regolare e irregolare, come già argomentata in precedenza: «la *restrizione* a una realtà materiale ritaglia dalla totalità universale» illustrava in *Realtà e surrealtà* (1933) «una parte enormemente grande, ma pur sempre una parte soltanto, e *crea* così un settore oscuro che si dovrebbe chiamare irrealo o surreale» (Jung 1983, 411).

L'avversione per la dimensione claustrofobica del tracciato positivisticò – che generò un distacco necessario, biograficamente e teoreticamente individuativo, per la nascita dell'itinerario archetipico analitico distinto da quello freudiano – arricchisce la ricerca sugli ufo di “visioni” ufologiche, ragionamenti astrologici, alchimistici e telepatici, digressioni sul significato magico dei simboli, sulla numerologia, sul numinoso.

«Devo *accettare il rischio* e mettere in gioco la mia reputazione, faticosamente conquistata, di attendibilità, affidabilità e capacità di

giudizio scientifico» (Jung 2019, 55). Il medico svizzero si dichiara consapevole del rischio che si potrebbe definire, ancora con un riferimento foucaultiano, come il rischio “parresiastico” della sua impresa culturale; originato dall’affrontare una materia, l’esistenza dei dischi volanti, destabilizzante per la sua relazione con un pubblico non disposto ad accogliere la discussione di materie poco usuali e sospette di essere il prodotto di «fantasie nebulose» (Jung 2019, 55).

In questo tipo di indagine interna a un tracciato epistemologico desiderosa di includere il casuale, l’aleatorio, le «coincidenze di senso» (Jung 2019, 135), il mito dell’invasione extraterrestre, viene investigato dall’*interno*: attraverso l’indagine del profondo immaginale ricavato da simboli e archetipi onirici dove a volte «il rapporto con l’ufo è persino consapevole» (Jung 2019, 267), ovvero la dimensione metapsicologica tra il soggetto osservante e ufo è esplicita all’interno del sogno medesimo. Si tratta di sogni non intesi in senso “causalistico”, rimozioni dagli effetti nevrotizzanti come secondo la *Traumdeutung* freudiana, ma *vie conoscitive* in consonanza con una concezione “finalistica” dei processi psichici.

Spicca una dimensione ermeneutica temporale non sia più rivolta solo all’indietro, alla decifrazione causalistica di un *passato* traumatizzante come all’interno di una cornice psicodinamica tradizionale, ma che individua il *presente* e le sue possibilità evolutive, facendo perno sulla inesauribilità trasformativa dell’essere umano, secondo un processo individuativo-trasformativo (*wie man wird was man ist* è uno dei riferimenti nietzschiani più ricorrenti della teoresi junghiana)<sup>2</sup> che si attiva collegandosi alla totalità dell’essere, all’anima del tutto, all’inconscio collettivo. Il costante riferimento all’*Überpersönliche* altro non è che questo: il tentativo di connessione dell’identità psichica alla dimensione universale umana, l’interpretazione del caso patologico non secondo riduzionismi individualizzanti che, come tentativi di spiegazione esclusivamente *personali*, sono da considerare fuorvianti.

Nella pratica clinica analitica questo approccio si traduceva nella decostruzione della relazione *dissimmetrica* medico-paziente: là dove la variante junghiana della psicologia del profondo si inoltra verso un’esplorazione *orizzontale* del rapporto curativo, approfondendo

2. Sulla centralità del pensiero di Nietzsche nell’ermeneusi analitica si veda Jarrett 2011, VII-XIX.

la controtraslazione come costitutiva della *dinamica* psicoterapica. Ne conseguiva la creazione di uno spazio di mutualità psichica tra due esseri umani, terapeuta e paziente, dove le somiglianze umane – a dispetto della gravità della patologia in questione – prevalevano sempre sulle differenze. Tale era l'assunto fenomenologico sostenuto da un altro noto psichiatra della “scuola” del Burghölzi, Ludwig Binswanger,<sup>3</sup> che si ha l'impressione di rileggere nel proposito di Jung di fondare una scienza dell'esistenza umana: «il mio scopo era di mostrare che idee deliranti e allucinazioni» scrive nella sua autobiografia «non erano proprio dei sintomi specifici di malattie mentali, ma avevano anche un significato umano» (Jung 1978, 148).

Leggendo la disamina sul mito moderno ufologico si ha spesso l'impressione di trovarsi immersi in analoghi ambiti antropoanalitici: approfondito è il significato umano di sintomi, sindromi e quadri della psichiatria clinica, identificando l'alienità come *possibilità* dell'essere umano (Binswanger 1992). Oltre che il rifiuto della intellegibilità unidirezionale del linguaggio come espressione patologica, rimandano al contesto culturale fenomenologico anche le soventi asserzioni contenute nel *Mito moderno* che solo visioni d'insieme possano rendere possibili giudizi complessivamente globali, in cui spirituale e sensoriale siano espressione di un unico processo cognitivo, euristico ed esperienziale (Jung 2019, 103).

Ciò non sorprenda troppo: se è vero che nella dimensione dualistica che concepisce l'inconscio come una grandezza autonoma che interagisce con la coscienza, la psicologia analitica confligge in linea di principio con l'impossibilità di occuparsi della psiche indipendentemente dall'essere situata nel mondo; tuttavia è da notare come il “dualismo” di Jung – in ogni caso distante da confinazioni teoriche oppostive e nominali – abbia un carattere in un certo senso apparente o comunque ne costituisce una singolare variante. Se infatti, come sostiene il medico svizzero, la coscienza è l'“appendice” non-autonoma

---

3. Faccio qui riferimento alla mia ricerca di taglio fenomenologico-psichiatrico presso l'Haus der Künstler “Maria Gugging” di Klosterneuburg di Vienna, il sanatorio dove lo psichiatra Leo Navratil (1921-2006) sostenne produzioni artistiche da parte dei pazienti affetti da psicosi schizofreniche, scoprendo veri e propri talenti, come nel caso del poeta Ernst Herbeck (1920-1991). Parte della ricerca, resa possibile grazie al compianto e illustre germanista Wendelin Schmidt-Dengler (Franz Werfel Stipendium, 2006-2008), è consultabile in Di Mauro 2012.

del Sé, allora il conflitto duale tra corpo e anima sorge solo se si assolutizza la dipendenza dalla situazione mondana, di fronte alla quale non viene affermato nulla di “ontologicamente” superiore, ma solo dipendente dalle strutture archetipiche.

Il concetto di totalità psichica include necessariamente una certa trascendenza per via dell’esistenza delle componenti inconse. In questo caso “trascendenza” non equivale a una rappresentazione metafisica o un’ipostasi, bensì rivendica soltanto il valore di un “concetto limite”, per dirla con Kant (Jung 2019, 279).

## 2. Convivenze non belligeranti

«l’Io non è da solo padrone di casa» (Jung 2019, 149). Con tale immagine sulla unilateralità della coscienza, il saggio sugli ufo riporta chi legge nel terreno delle funzioni intrapsichiche tipiche dell’argomentare psicoanalitico. L’Io, il soggetto della coscienza razionale con la quale si tende a identificare la psiche per intero, è solo un inquilino nella casa della complessità del Sé, dove altre presenze, perturbanti e aliene, non possono essere ignorate, se non al prezzo di non riuscire mai ad affrancarsi.

Gli istinti sono parti della totalità vivente. Sono inquadrati e subordinati alla totalità. Il loro liberarsi come entità singole conduce al caos e al relativo nichilismo, poiché annulla l’unità e la totalità dell’individuo e con ciò lo distrugge (Jung 2019, 135).

Convenzioni, abitudini, leggi – faceva notare allora Samuel H. Prince – costituiscono protezioni labili. Lo studioso inglese svelava l’illusorietà del progresso umano attraverso una similitudine: se il periodo di residenza dell’essere umano sulla terra copriva centomila anni, quello della civilizzazione avrebbe rappresentato solo gli ultimi dieci minuti (Prince 1968, 49). Tale tema prettamente analitico, come tentativo di estromissione e contenimento della corporeità, finalizzato ad una costruzione del concetto sociale di individuo, sarebbe stato in seguito captato da diverse prospettive disciplinari intente a indagare l’epocale cambio di paradigma sulla scomparsa del “corpo” o il suo tentativo di controllo come, ad esempio, negli studi sulla nascita delle *buone maniere*, sulle società disciplinari o il passaggio verso la deodo-

rizzazione delle città (Elias 1998, Foucault 1976, Corbin 2005).

Fuorviante sarebbe il tentativo dell'essere umano civilizzato di liberarsi della totalità del comportamento umano primordiale «come di un peso superfluo» (Jung 2019, 133). Nell'indagine sul mito moderno viene ribadita la centralità euristica dell'elemento pulsionale in connessione al contesto storico, attraverso una commistione metodologica multifattoriale poi sviluppata in filoni di ricerca successivi come da Theodore Zeldin, Peter Stearns e Peter Gay, orientati alla deduzione di motivi psicologici del comportamento di attori storici (Burke 2003).

Nel caso di avvistamenti ufologi, Jung annuncia come «fattori psicologici e psicopatologici comincino ad ampliare considerevolmente *l'orizzonte storiografico*» (Jung 2019, 89). La commistione disciplinare storico-psicologica si traduce nell'elaborazione di un modello interpretativo utile a contestualizzare storicamente i dischi volanti come fenomeno epocale, «apparizione specifica del nostro tempo e [che] lo caratterizza in particolar modo» (Jung 2019, 287). Alla luce dei solo rari avvistamenti in età moderna o premoderna Jung definisce il riconoscimento del mito ufologico come peculiare esperienza della contemporaneità degli anni Cinquanta; accompagnato dalla inclinazione da parte dell'opinione pubblica di allora a «credere ai dischi volanti, a volerli reali» (Jung 2019, 51).

Il tema è rinvenibile nelle produzioni cinematografiche di quegli anni sui *flying saucer*, dove il motivo dell'invasione extraterrestre imperversava in pellicole con esseri metamorfici ostili alla democrazia americana che si impossessavano dei corpi degli umani. Così in *The Thing from Another World* (Nyby - Hawks, 1951), *Invader from Mars* (Menzies, 1953), *Invasion of the Body Snatchers* (Don Siegel, 1956), *Earth vs. the Flying Saucers* (Sears, 1956), il tema della fobia d'identità diventa paura della metamorfosi, perdita di sé, vertigine dello spossessamento.

Si trattava di un tema epocale annunciato sin da quando «le dicerie sugli ufo trovarono un punto di contatto con la psicologia del grande panico nel New Jersey prima dello scoppio della seconda guerra mondiale» (Jung 2019, 65). Quando cioè sulla base de *La guerra dei mondi* (1898) dello scrittore britannico Herbert George Wells, nell'ottobre 1938 venne allestita dal regista statunitense Orson Welles la serie di allarmanti comunicati radiofonici con la simulazione di un'invasione dei marziani sulle coste del New Jersey. La spettacolarizzazione di

eventi catastrofici con il coinvolgimento del grande pubblico, allora ottenuto a mezzo della radio, fu il pre-testo di quella nota beffa mista a esperimento sociale che scatenò quel celebre episodio di panico collettivo: «quasi tutti gli ascoltatori erano troppo scioccati per controllare l'autenticità della trasmissione» avrebbe commentato Joanna Bourke in *Paura*: «di coloro che cercarono di verificare i fatti ascoltati alla radio, una grande percentuale lo fece in maniera assai sciocca, cercando cioè una conferma piuttosto che una smentita all'invasione» (Bourke 2007, 184).

Come verificabile sul testo originale, *Angst* è la parola più ricorrente tra le pagine del mito moderno. Generati dalla *paura*, dall'inquietudine collettiva, gli avvistamenti ufologici sarebbero da interpretare come immagini unificatrici prodotte dall'inconscio, con funzione di *rassicurazione*; in base all'ipotesi per cui «in momenti oscuri e difficili dell'umanità, si formino racconti fantastici di tentate invasioni o almeno di avvicinamenti di potenze “celesti” extraterrestri» (Jung 2019, 83).

Come nel caso di psicosi traumatiche postbelliche, estreme reazioni emotive di fronte ai disastri, alla base dei frequenti avvistamenti degli anni Cinquanta, ci sarebbero state alterazioni allucinarie:

Alla base di dicerie di tal tipo c'è una *tensione affettiva* che ha origine da una situazione d'emergenza collettiva, ovvero da pericoli o da bisogni psichici vitali. Questa condizione è oggi decisamente presente nella misura in cui tutto il mondo è sottoposto alla pressione minacciosa della politica russa e alle sue conseguenze ancora imprevedibili (Jung 2019, 73).

La paura epocale era causa scatenante degli avvistamenti perché legata al contesto della guerra fredda, quando la corsa agli armamenti tra USA e URSS creava un clima esplosivo nell'ambito delle relazioni internazionali e nella percezione di un clima di pericolosità opprimente. Una paura che si faceva via via più specifica negli anni con l'affermarsi della minaccia nucleare tra i due blocchi e la maggior parte degli avvistamenti avvenuti appunto nei pressi delle centrali atomiche:

Sembrò anche che fossero particolarmente attratti da aeroporti e

specialmente da centrali nucleari; dal che si dedusse che lo sviluppo pericoloso della fisica atomica, ovvero della fissione nucleare, avesse generato una certa inquietudine sui pianeti vicini e indotto sulla terra ricognizioni aeree più circostanziate (Jung 2019, 65).

In margine di quelle che oggi si chiamerebbero le «società del rischio» (Beck 2000), produttrici di disastri legati a processi tecnologici ingovernabili, il pericolo di un conflitto nucleare era tema centrale nell'immaginario del tempo, tale da avviare una riflessione sulla responsabilità di una scienza che abdicava colpevolmente alla propria funzione teoretica diventando tecnica al servizio del potere. Così si comprende come, in quegli anni, un altro svizzero, Friedrich Dürrenmatt, nei *Fisici* (1961), allestisca un dramma in cui il protagonista inscena una malattia mentale per proteggere le proprie scoperte scientifiche, o la versione “americana” di *Vita di Galileo*, rielaborata da Brecht dopo l'esplosione della bomba di Hiroshima – evento a partire dal quale l'abiura galileiana davanti all'Inquisizione assumeva un significato parallelo alla scoperta della scissione dell'atomo da parte di fisici nucleari, epoca nella quale «scoprire qualcosa era diventato un'ignominia» (Brecht 1963, 127).

### 3. Cosmos

Alla considerazione degli ufo come fenomeno sincronistico sono affidate le conclusioni della ricerca di Jung, che si ricollega al precedente *Sincronicità come principio di connessioni acausali* del 1952; dove, con l'aiuto del fisico quantistico Wolfgang Pauli, veniva elaborato un modello interpretativo di fenomeni materiali e immateriali, correlati da rapporti causali, riconoscibili e coincidenti seppur non spiegabili in termini causali. In relazione ai dischi volanti, gli avvistamenti appaiono così quale possibile esito di tre varianti: come le proiezioni causate dalla situazione psichica traumatica postbellica, come vere e propria realtà *fisiche*, infine come sensata coincidenza, che accomuna entrambe le possibilità, evento proiettivo e allo stesso tempo evento fisico:

[...] nell'un caso, un processo obiettivamente reale, cioè fisico, co-

stituisce la base del mito concomitante, nell'altro, un archetipo generava la visione corrispondente. A queste relazioni causali si deve aggiungere una terza possibilità, ovvero quella di una coincidenza sincronica, cioè acausale, sensata (Jung 2019, 59).

In altre parole: la spiegazione degli avvistamenti come visioni generate dalla paura epocale non escludeva che gli ufo potessero esistere veramente. In base ad analogie morfologiche con il mandala, simbolo individuativo evocativo dell'unione dei contrari, i dischi volanti, potenzialmente reali, apparivano emblemi di una perduta totalità reale-immaginale in un mondo ipertecnologizzato. «[S]ignificativo, per il nostro tempo, è che l'archetipo assuma, in contrasto con le sue configurazioni precedenti, una forma oggettiva, anzi addirittura tecnica» afferma Jung «per eludere la sconvenienza di una personificazione mitologica» (Jung 2019, 99).

Nello studio di Jung si alternano scetticismo a convinzione sull'esistenza dei dischi volanti, passi dove si afferma la "realtà" degli ufo come qualcosa «sulla quale non pare quasi essere più possibile nutrire dubbi» (Jung 2019, 293). Sarebbe fuorviante leggere, sulla base di simili asserzioni, sostegno incondizionato all'effettiva esistenza dei dischi volanti, esegesi approprianti successive alla pubblicazione dell'opera che mancarono di cogliere la natura intrinsecamente ambigua dello scritto. Distante da univoci convincimenti sulla esistenza o la non esistenza dei *flying saucer*, Jung arriva a conclusioni del genere:

A me sembra – con tutte le necessarie riserve – esserci una terza possibilità: gli ufo sono reali apparizioni materiali, entità di natura sconosciuta che provengono probabilmente dallo spazio ed erano forse già visibili da lungo tempo agli abitanti della Terra, ma che per il resto non hanno, con la Terra o con i suoi abitanti, rapporti di alcun tipo (Jung 2019, 295).

Come non essere d'accordo. A tutt'oggi, la domanda sull'esistenza dei dischi volanti non può che rimanere aperta. Negli oltre duecento miliardi di stelle della via Lattea, alta è la probabilità statistica che esistano presenze extraterrestri, là dove è viceversa improbabile che la vita si sia sviluppata solo sulla Terra (Hack, Domenici 2015). Se altrettanto tuttavia ridotta è la possibilità di entrare in contatto con la

vita aliena attraverso le fantomatiche navicelle spaziali, da rigettare è la dimensione sensazionalistica e spettacolare di una ufologia che determina la diffusione di leggende e dicerie annesse, spingendo invece a rivalutare l'ipotesi di un contatto fra terrestri e alieni come opportunità conoscitiva che coinvolge una più ampia riflessione su temi quali identità e alterità.

Leggiamo da un pamphlet sorto in seno a una più recente “ufologia radicale”:

Al contrario ogni contatto – ad ogni livello – è l'occasione per assumere su di sé lo sguardo dell'altro, del diverso, l'occasione per rimettere in discussione i propri *brainframe* individuali, culturali, planetari. Allora l'esistenza di intelligenze extraterrestri e la possibilità di assumere quello sguardo rappresenta innanzitutto per i terrestri l'occasione per un radicale ripensamento della propria esistenza in quanto specie vivente (Men in Red 1999, 20).

Osservarsi dall'esterno è l'esito al quale Jung arrivava in conclusione alla ricerca sui dischi volanti, non propriamente interessato a stabilire se fossero *images* reali o *mirages* immaginari della vita aliena, ma utilizzandoli come opportunità conoscitive, per vedersi da fuori, percepire se stessi come un mistero, *alienarsi*.

La strada percorsa dallo studioso svizzero per l'ermeneusi degli avvistamenti ufologi passava al vaglio immagini, pregiudizi, cliché, stereotipi sull'immaginario alieno non troppo distante dal percorso intrapreso da recenti studi sulla cultura ufologica statunitense di taglio antropologico (Battaglia et al 2005 e Roth 2005) che, oltre a configurarsi come sorta di esercizio speculativo a favore di una eventuale comunicazione *interplanetaria*, si rivelano di immediata spendibilità *intraplanetaria*: là dove la ricerca di vita extraterrestre considera l'ipotesi di contatto come occasione per ripensare e concepire ogni tipo di confine, necessario a riconoscere, categorizzare, organizzare, ma della cui natura convenzionale avere contezza.

## Bibliografia

Battaglia D., Samuels D., Roth C. F., Mizuko I. (2005), *E.T. Culture: Anthropology in Outerspaces*, Durham, North Carolina, Duke University

- Press.
- Binswanger L. (1992), *Tre forme di esistenza mancata. Esaltazione fissata, stamberia, manierismo*, tr. it. di E. Filippini, Milano, SE.
- Bourke J. (2007), *Paura. Una storia culturale*, tr.it. di B. Bagliano, Bari, Laterza.
- Burke P. (2003), *Is there a Cultural History of the Emotions*, in Gouk P. and Hills H. (ed.), *Representing Emotions*, London, Aldershot, Ashate, 39-40.
- Brecht B. (1963), *Vita di Galileo*, tr. it. di Emilio Castellani, Torino, Einaudi.
- Corbin A. (2005), *Storia sociale degli odori*, tr. it. di F. Saba Sardi, Milano, Mondadori.
- Di Mauro P. (2012), *La grammatica del movimento. I colloqui psichiatrici alla Maria Gugging*, Acireale/Roma, Bonanno.
- Elias N. (1998), *La civiltà delle buone maniere. La trasformazione dei costumi nel mondo aristocratico occidentale*, tr. it. di G. Panzieri, Bologna, Il Mulino.
- Foucault M. (1979), *L'ordine del discorso*, tr. it. di A. Fontana, M. Bertani, V. Zini, Torino, Einaudi.
- Foucault M. (2018), *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II*. Corso al Collège de France 1984, di M. Galzigna, Milano, Feltrinelli.
- Foucault M. (1976), *Sorvegliare e punire. La nascita della prigione*, tr. it. di A. Tarchetti, Paris, Gallimard.
- Gay P. (1989), *Storia e psicoanalisi*, tr. it. di G. Scatasta, Bologna, Il Mulino.
- Hack M., Domenici V. (2015), *C'è qualcuno là fuori. Alla ricerca della vita extraterrestre. Le indagini della scienza e gli inganni della fantarcheologia*, Milano, Sperling & Kupfer.
- Jarrett J. L. (2011), *Introduzione*, in C. G. Jung, *Lo 'Zarathustra' di Nietzsche, seminari tenuti nel 1934-39*, trad. it. di A. Croce, Torino, Bollati Boringhieri, pp. VII-XIX.
- Jung C. G. (2019), *Un mito moderno. Gli oggetti che appaiono in cielo*, tr. it. di P. Di Mauro, Brescia, Morcelliana-Scholé.
- Jung C. G. (1983), *Reale e Surreale*, Id., *La dinamica dell'inconscio*, in *Opere complete*, vol. 8, tr. it. di L. Aurigemma, Torino, Bollati Boringhieri.
- Jung C. G. (1978), *Ricordi, sogni, riflessioni*, tr. it. di G. Russo, Milano, BUR.
- Le Bon G. (1985), *Psychologie des foules*, Paris, Alcan.
- Marini M. (2020), *Centomila pianeti abitati nella sola Via Lattea, se c'è vita fuori dalla Terra*, in «Repubblica.it» 19. 08. 2020  
[https://www.repubblica.it/scienze/2020/08/19/news/esopianeti\\_piu\\_di\\_100\\_mila\\_nella\\_nostra\\_galassia\\_le\\_firme\\_biologiche\\_dai\\_gas\\_per](https://www.repubblica.it/scienze/2020/08/19/news/esopianeti_piu_di_100_mila_nella_nostra_galassia_le_firme_biologiche_dai_gas_per)

[rintracciarli-264962674/](#) [consultato il 20 agosto 2020]

Men in Red (1999), *Ufologia radicale. Manuale di contatto autonomo con extraterrestri*, Roma, Castelvechi.

Prince S. H. (1968), *Catastrophe and Social Change. Based Upon a Sociological Study of the Halifax Disaster* (1920), New York, American Mathematical Society.

Roth C. F. (2005), *Ufology as Anthropology: Race, Extraterrestrials, and the Occult*, in D. Battaglia et al. (ed.), *E.T. culture: Anthropology in outer spaces*, Durham, North Carolina, Duke University Press.

# Perché da qualche tempo li considero “stranieri” in patria

Giuseppe Gembillo  
Università di Messina

## Abstract

L'autore sottolinea inizialmente l'entusiasmo che fin da quando frequentava le scuole elementari gli è stato inculcato per il Risorgimento italiano e per la conseguita Unità; ripercorre le tappe che hanno condotto l'Italia alla sua seconda rinascita, dopo la funesta parentesi del fascismo e la tragedia della seconda guerra mondiale; esprime tutta la sua delusione per l'emergere progressivo, a partire dagli ultimi decenni del Novecento, della “prospettiva leghista” che ha inevitabilmente diviso l'Italia in due, riportandola culturalmente al pre-Risorgimento e creando quell'atmosfera che condotto molti a rievocare la famosa “linea gotica”. In tale contesto, la parte dell'Italia che rivendica autonomia e separatismo viene percepita dall'autore come “straniera” in patria e gli richiama alla memoria la famosa distanza che gli antichi Greci, nostri progenitori culturali, ponevano tra loro e i “barbari”.

## Parole chiave:

Italia, Costituzione, Stranieri, Nord, Sud

Nel 1960, centenario dell'unità d'Italia, frequentavo la quinta elementare. I responsabili del governo di allora, per celebrare la ricorrenza, mandarono un furgone nelle varie scuole italiane, dotato di un apparato di registrazione, per documentare le iniziative che i nostri insegnanti avevano organizzato per sensibilizzarci. A me, siciliano di Piraino, provincia di Messina, toccò recitare, in coppia con un compagno di classe che mi poneva le domande, un componimento poetico che mi consentiva di impersonare, con mio grandissimo orgoglio, *Il fanciullo italiano*<sup>1</sup>.

---

1. *L'arpa della fanciullezza*. Componimenti poetici per bambini dai 5 ai 10 anni raccolti e ordinati da Luigi Sailer, tipografia ed editoria Giacomo Agnelli, Milano 1877 (parte IX, p. 349).

Dopo tanti anni, sono riuscito a ritrovare il testo, riportando il quale mi piace avviare il mio intervento. Queste sono le battute dell’edificante dialogo:

Caro fanciullo, sei tu Toscano?

- *Mio buon signore, sono italiano.*

Ma pur: sei Ligure, O sei Romano, Lombardo o siculo?

- *Sono Italiano.*

Tu non m’intendi, Bambino mio! Io ti richiedo Del suòl natio. Ben d’essere Italo m’hai dichiarato; Pur, bramo intendere Dove sei nato.

- *Io dal mio detto Non m’allontano E, ve’l ripeto: Sono Italiano.*

Nella penisola So che nascesti; Ma in qual provincia Non mi dicesti.

- *Ed io rispondo: Ch’io sia toscano, Ch’io sia parmense, Napoletano, O sardo, o veneto, O piemontese, Italia nomasi il mio Paese.* (Romano Paolo Coppini - frammento).

L’orgoglio di sentirmi italiano, espresso con partecipazione ed enfasi fin da quando ero un bambino di poco più di dieci anni, crebbe col crescere della mia formazione scolastica; formazione che i miei insegnanti plasmarono col mito del “Risorgimento italiano” e col riferimento alle “cinque giornate di Milano”; con “Brescia leonessa d’Italia”, con il sacrificio dei fratelli Bandiera; col “tirem innanz” di Amatore Sciesa; con “la spigolatrice di Sapri”, con Mazzini “apostolo dell’unità”, con Giuseppe Garibaldi “eroe dei due mondi”.

E anche se di tanto in tanto da certe pagine della storiografia affiorava qualche episodio increscioso come la “strage dei contadini di Bronte” o quella di “Portella della ginestra”, l’orgoglio di essere figlio di una Patria finalmente libera e unita non veniva minimamente scalfito. Non ci riuscì nemmeno la scoperta della tremenda esperienza della dittatura fascista che fu vista, anche da me, non come la meta necessariamente raggiunta dall’*Italia in cammino* verso di essa<sup>2</sup>, ma come una brutta parentesi, dovuta all’illusione del popolo italiano del primo Novecento di avere conquistato la libertà per sempre, senza l’onere di doverla ulteriormente custodire e difendere (cfr. Croce

---

2 L’espressione ricalca il libro di Gioacchino Volpe, *L’Italia in cammino*, (1927), Donzelli, Roma 2010, nel quale emergeva la tesi secondo cui tutta la storia d’Italia conduceva inevitabilmente verso il fascismo.

1967). Esperienza terribile che venne in qualche modo riscattata dalla stupenda “carta costituzionale” nei cui “principi fondamentali” i “padri costituenti” dichiararono, per esempio all’articolo 2, che «la Repubblica riconosce e garantisce i diritti inviolabili dell’uomo, sia come singolo sia nelle formazioni sociali ove si svolge la sua personalità, e richiede l’adempimento dei doveri inderogabili di solidarietà politica, economica e sociale». E dove aggiunsero, nel successivo articolo 3, sottolineando, accanto e a concretizzazione del fondamentale valore della libertà, il civilissimo principio della solidarietà sociale, che «tutti i cittadini hanno pari dignità sociale e sono eguali davanti alla legge, senza distinzione di sesso, di razza, di lingua, di religione, di opinioni politiche, di condizioni personali e sociali. È compito della Repubblica rimuovere gli ostacoli di ordine economico e sociale, che, limitando di fatto la libertà e l’eguaglianza dei cittadini, impediscono il pieno sviluppo della persona umana e l’effettiva partecipazione di tutti i lavoratori all’organizzazione politica, economica e sociale del Paese». E dove, ancora, sancivano, con l’articolo 8, la libertà di ogni culto religioso, naturalmente subordinato al riconoscimento della supremazia dei principi di laicità dello stato italiano: «Tutte le confessioni religiose sono egualmente libere davanti alla legge. Le confessioni religiose diverse dalla cattolica hanno diritto di organizzarsi secondo i propri statuti, in quanto non contrastino con l’ordinamento giuridico italiano. I loro rapporti con lo Stato sono regolati per legge sulla base di intese con le relative rappresentanze». E dove, infine (art. 10), si tutelava e si accoglieva all’interno del territorio italiano ogni cittadino straniero perseguitato per motivi politici: «L’ordinamento giuridico italiano si conforma alle norme del diritto internazionale generalmente riconosciute. La condizione giuridica dello straniero è regolata dalla legge in conformità delle norme e dei trattati internazionali. Lo straniero, al quale sia impedito nel suo paese l’effettivo esercizio delle libertà democratiche garantite dalla Costituzione italiana, ha diritto d’asilo nel territorio della Repubblica secondo le condizioni stabilite dalla legge. Non è ammessa l’extradizione dello straniero per reati politici»<sup>3</sup>.

Naturalmente i pochi articoli che ho citato, assieme a tutti gli altri, in quanto facenti parte di una “Costituzione” appena formata, non si

---

3 NB: La Legge costituzionale 21 giugno 1967, n. 1 ha disposto che l’ultimo comma del presente articolo non si applica ai delitti di genocidio.

riferivano a dati di fatto acquisiti, ma a principi da attuare dai governi presenti e futuri; assegnavano, in prospettiva, i “compiti da fare” ai governanti che si sarebbero alternati al potere. Ma, indirettamente ne indicavano anche le intenzioni non scritte, comunicate, di fatto dalle parole espresse da Umberto Terracini, presidente dell’Assemblea costituente, il quale commentò l’approvazione della Costituzione (453 si - 62 no) con queste parole: «L’Assemblea ha pensato e redatto la Costituzione come un solenne patto di amicizia e fraternità di tutto il popolo italiano, cui essa lo affida perché se ne faccia custode severo e disciplinato realizzatore».

Ebbene, cosa è successo al popolo italiano nel corso degli anni nei quali era stato invitato da Terracini a farsi «custode severo e disciplinato realizzatore» della Costituzione?

Inizialmente tutto è andato nel verso giusto, ma in un dato momento è successo qualcosa che ha serpeggiato a lungo nell’erba verde di un’antica palude e che a un certo punto è emerso, guarda caso vestito di verde, facendo sentire “Il fanciullo italiano” del 1960, assieme a tantissimi altri suoi concittadini italiani, attorniato da diversi “stranieri” in patria.

Tuttavia, anche a mia memoria, tutto era cominciato bene. Nel secondo dopoguerra, per far rinascere un’Italia moralmente disfatta dal fascismo e materialmente distrutta dalla guerra, era stato fatto, dal popolo italiano, un nuovo patto “per risorgere”. Non era un patto ufficializzato formalmente, ma era chiaro a tutti, e se ne parlava quotidianamente attraverso i vari mezzi di comunicazione: gli sforzi per ricominciare sarebbero stati orientati innanzitutto verso il “triangolo industriale” rappresentato da Torino, Genova e Milano che avrebbero dovuto mettere l’Italia al passo con il resto dell’Occidente più progredito, col concorso di tutti. Allo scopo, migliaia di meridionali emigrarono al nord a “dare una mano” e, in realtà, a sobbarcarsi i compiti più umili.

Nel resto d’Italia si sarebbe promosso lo sviluppo agricolo, complementare a quello industriale per trasformare un paese distrutto in un grande paese moderno.

Tutto sommato, il progetto si realizzò. In pochissimi anni, soprattutto dagli anni sessanta in poi, l’Italia si trasformò, entrò negli otto paesi più industrializzati al mondo e, ovviamente, con essa migliorò notevolmente il tenore di vita degli italiani. Il sud divenne il mercato

dei prodotti industriali e, a sua volta, esportò al nord i suoi pregiati prodotti agricoli, dall'olio agli agrumi, agli ortaggi, alla frutta. Lo scambio complementare funzionò bene, fino a quando il mercato dei prodotti industriali, allora ben fatti e debitamente resistenti all'usura, non diventò saturo. Allora il loro scambio, diventati ormai pregiati e abbondanti, si diresse verso i paesi del mediterraneo e del Nord Africa, con evidente nocumento dei prodotti agricoli meridionali perché quei paesi potevano acquistare i prodotti industriali solo scambiandoli con quelli agricoli. Cominciò la triste vicenda degli agrumi, forse i migliori del mondo, mandati al macero assieme alle pesche e alle patate. Inizialmente si sentì il bisogno di una parziale "compensazione" e la suddetta macerazione venne parzialmente "indennizzata". A un certo punto, però, un Nord sempre più ricco e "smemorato" si stancò di compensare il Sud, e cominciò a denigrarlo come luogo abitato da "terroni" sfaticati o, come si diceva di Napoli, come "paradiso abitato da diavoli".

In poco tempo, nella palude di cui sopra, il malumore e la maldicenza divennero partito politico, che inizialmente non volle nemmeno usare il linguaggio nazionale e si servì di quello locale per qualificarsi come "Liga veneta". Il resto è storia recente. Quello che io ho qui riassunto in poche righe è facilmente documentabile e ritrovabile in qualsiasi emeroteca. I quotidiani degli ultimi cinquant'anni ne sono pieni, e quindi chiunque può controllare.

Ebbene, da allora, il "fanciullo italiano" diventato adulto ha sentito tutti i suoi concittadini che, di qualunque parte d'Italia si sono identificati con tale ideologia, come veri e propri estranei; come degli "stranieri in patria". Li ha sentiti e li sente come una parte di quel "popolo italiano" che non ha più seguito l'invito di Terracini. Li sente come italiani che hanno tradito lo spirito di quella Costituzione che ha fondato l'Italia libera e solidale. Li giudica italiani che hanno tradito due volte: disattendendo sia gli articoli della Costituzione che promuovono la solidarietà tra i cittadini italiani, sia quelli che invitano ad aprire le braccia accoglienti ai perseguitati politici di tutto il resto del mondo.

Agli occhi del fanciullo cresciuto, che ha fatto proprie le ragioni che stanno alla base della nuova Italia costituzionale essi sono degli estranei. Lo sono sul piano culturale, perché misconoscono i valori di quel Risorgimento che aveva preso l'avvio sul piano letterario e cul-

turale in senso lato; lo sono sul piano etico perché l’emancipazione dal dominio straniero era stato promosso in nome della libertà individuale e collettiva; lo sono anche sul piano politico, perché una visione regionalistica o localistica riduce sempre più, anche a livello individuale oltre che collettivo, il senso del vivere che è, nella sua essenza, vita di relazioni, di interazioni con tutto ciò che ci circonda, e non miope, perché concretamente impossibile, isolazionismo localistico.

Tenuto conto di tutto ciò, nell’Italia colta e figlia della propria storia, colui che viene da un altro paese è “sacro a Giove”, come mirabilmente ci ha insegnato quella cultura greca di cui ci sentiamo figli legittimi. E chi non si sente figlio di quella cultura si rende, immediatamente, un estraneo, si fa straniero nel senso comune del termine, si estranea da ogni comunità nello stesso momento in cui immagina di identificarsi con un gruppo, piccolo o grande che sia, che esclude anziché includere e che, alla fine, spinge anche i più ben disposti a richiamare alla memoria la famosa distinzione tra “Greci e barbari” che i nostri padri spirituali, con una sorta di orgoglio primordiale, ponevano.

## **Bibliografia**

- Croce B. (1967), *Scritti e discorsi politici (1943-1947)*, Roma-Bari, Laterza.  
Sailer L. (1877), *L’arpa della fanciullezza*, Milano, editore Giacomo Agnelli.  
Volpe G. (2010), *L’Italia in cammino*, Roma, Donzelli.

# Lo straniero nella narrazione e nelle pratiche sociali del teatro italiano

Rossella Mazzaglia

Università di Messina / Università di Bologna

## **Abstract**

Attraversando l'opera di artisti italiani dagli anni Ottanta ad oggi, come il Teatro delle Albe, Cantieri Metecici e il teatro di narrazione di Davide Enia, l'autrice disegna un profilo dello straniero nel teatro italiano, mostrando l'ampiezza dello spettro semantico di questa parola al suo costituirsi in voce, corpo e pratica partecipativa di scrittura, attraverso processi creativi e forme estetiche che, anche al variare di stili e metodi, dimostrano la necessità degli artisti italiani di interrogarsi sulla funzione del teatro, oltretutto sulla propria identità e responsabilità etica, nel confronto con i flussi migratori, le sfide sociali e le politiche degli ultimi anni.

## **Parole chiave:**

narrazione, partecipazione, migrante, fantasma, corpo collettivo, produzione culturale

Nell'ambito delle discipline dello spettacolo, i significati associati alla parola "straniero" sono molteplici e, persino, contrari. Questo termine ricorre, per esempio, nelle pubblicazioni di e su Eugenio Barba, italiano emigrato in Norvegia in gioventù e stabilitosi in Danimarca nel 1964, anno della fondazione dell'Odin Teatret, che dirigerà per oltre quarant'anni. A Barba, nel 1977 Tony D'Urso e Ferdinando Taviani dedicano un libro, *Lo straniero che danza*, sottolineando un'estraneità, non tanto geografica, quanto derivata dalla diversità percepita e coltivata rispetto alla cultura teatrale del tempo (Cfr. D'Urso, Taviani 1977). Se la prima domanda da porsi nell'affrontare il tema dello straniero riguarda, quindi, la sua stessa identificazione, la seconda concerne i soggetti e la funzione del teatro nel rapporto con la società che le pratiche e i discorsi dei teatranti e degli studiosi del settore hanno portato avanti.

Lo straniero di Eugenio Barba esprime la diversità di un gruppo apolide di giovani che sceglie di costruire la propria identità professionale, muovendosi come un'isola galleggiante nel mare delle relazioni sociali e culturali, dapprima isolandosi per crescere come comunità artistica e arrivare, solo in un secondo momento, a intrecciare un dialogo con altre culture, attraverso il baratto e il mescolamento delle tecniche, da cui deriva anche la teorizzazione del “teatro euroasiano” e dell’antropologia teatrale (Barba 2004; Santoro 2017; Savarese 2002). Al contrario, per il teatro sociale, migrante, di narrazione degli ultimi vent’anni, lo straniero è l’altro da avvicinare, da toccare, cui dare voce, approssimarsi e in cui riconoscersi: è, innanzitutto, un soggetto collettivo, in origine estraneo al fatto teatrale e che un personale senso di responsabilità etica e politica degli artisti impone di ricondurre dentro la produzione culturale, facendone in alcuni casi il perno e il principale agente.

Quando pensiamo, oggi, allo straniero del e nel teatro italiano, l’immaginario cui ci rifacciamo si lega, infatti, saldamente, alla cronaca dei flussi migratori e delle politiche messe in atto dai governi degli ultimi anni, ovvero, alla possibilità di contrastarne i discorsi xenofobi e discriminatori attraverso pratiche di inclusione e contro-narrazioni simboliche. Metodi e processi rispecchiano, inoltre, il variare delle estetiche, delle forme di autorappresentazione degli artisti e della nozione, culturalmente determinata, di comunità teatrale (intesa sia come gruppo di professionisti che esercitano il mestiere teatrale, sia come l’insieme di persone, tra di loro differenti, che si ritrovano e agiscono congiuntamente attraverso il medium delle pratiche artistiche). Fondamentale è, quindi, anche una demarcazione storica. In questo caso, il soggetto di riferimento è lo straniero-migrante del teatro contemporaneo tra la fine degli anni Ottanta e l’oggi, di cui si delinea il profilo attraverso alcuni casi esemplificativi, per approfondire, in ultimo, l’esperienza dei Cantieri Meticci di Bologna, compagnia diretta dal drammaturgo e regista bolognese Pietro Floridia (ospite nel dicembre 2019 del ciclo seminariale *Lo straniero*, di cui questa pubblicazione è l’esito).

## 1. La narrazione dell’Altro

Uno degli spettacoli più distribuiti che, negli ultimi anni, ha portato all’attenzione del pubblico teatrale il tema dello straniero è *L’Abisso*

(2018) di Davide Enia. Al naufragio di Lampedusa del 3 ottobre 2013, lo scrittore, regista e attore palermitano aveva già dedicato il romanzo *Appunti per un naufragio* (2017), da cui l'opera teatrale prende spunto, ma nel 2018 sceglie di ritornare in scena, a distanza di undici anni dall'ultima produzione, proprio per dare una nuova veste a questo tema, che ancora lo assillava. Nello spettacolo, Enia ripercorre e nomina i fatti ricostruiti attraverso numerosi sopralluoghi e interviste, ascoltando la voce di quanti abitano nell'isola e, particolarmente, di coloro che hanno prestato soccorso ai naufraghi o che lavorano nei servizi sanitari e di accoglienza: ne ricompono il racconto, intessendolo in una nuova trama in cui la Storia, con la s maiuscola, si intreccia con il vissuto individuale, anche con il proprio, dinanzi al personale naufragio rappresentato dalla malattia e dalla perdita delle persone amate, quale strumento per una partecipazione empatica. La vicinanza geografica alla sede di tanti sbarchi, la familiarità con Lampedusa, conosciuta sin dai viaggi fatti con la famiglia da bambino, sono una motivazione a ritornare in quel luogo e ad andare incontro alle persone, per rimuovere il pregiudizio che deriva dall'affollarsi di immagini e storie accumulatisi nel proprio sguardo. L'urgenza narrativa che si esprime nello spettacolo non ne è, però, la diretta conseguenza. Ne *L'abisso* Enia non documenta per l'ennesima volta i fatti tragici descritti dalla cronaca e già in parte illustrati nel romanzo, né si mette nei panni di un personaggio finzionale: sulla scena interpreta, piuttosto, se stesso e attraversa il personale senso di impotenza di fronte alla tragedia e ai suoi echi traumatici. Nel percorso drammaturgico dello spettacolo calcola, quindi, come narrare le storie udite, cucendole in maniera sartoriale e intersecando momenti di respiro, in cui il pubblico possa rifiatore, con laceranti «incursioni della realtà» che riaccendano le ferite e le rendano palpabili, producendo un duplice effetto, a seconda dello spettatore: da una parte, esorcizzandole per chi le ha vissute (e per se stesso); dall'altra, evocandole, ridando corpo ai fantasmi che popolano il pensiero per chi ha conosciuto solo la cronaca giornalistica. Ogni tassello della drammaturgia è, perciò, calcolato perché, all'ultimo, la narrazione si chiuda, ma – come ha più volte raccontato - dopo lo spettacolo avviene, spesso, qualcosa di inaspettato: centinaia di persone attendono nei foyer del teatro per continuare a parlare, per proseguire lo spettacolo con le loro domande, per testimoniare la loro stessa presenza. Un bisogno di confronto si

accende e una comunità si raccoglie, per un ulteriore gesto commemorativo, di partecipazione o per provare a capire di più.

Nell'ottica della restituzione, Enia torna anche a Lampedusa. Recita *L'abisso* il 4 ottobre del 2019 al Santuario della Madonna di Porto Salvo, vicino a Cala Tabaccara, nel luogo evocato dal racconto e segnato dal naufragio del 3 ottobre 2013, in cui persero la vita circa 360 persone. Il pubblico, in questo caso, è perlopiù composto da coloro che per primi avevano prestato le loro parole alle vicende narrate. Chiude così un cerchio, apertosi nel momento dell'indagine individuale e che, nel cammino, finisce per raccogliere una collettività che unisce i lampedusani agli spettatori degli altri teatri. Dinanzi all'indicibilità degli eventi, la ricostruzione drammaturgica coniuga, infatti, emozionalità, razionalità, cronaca e storia, innestando l'intimità dell'esperienza soggettiva nel dramma collettivo e così producendo una mediazione artistica che consente alla realtà di «essere nominata e vibrare in un'altra forma»<sup>1</sup>. La comunità raccolta attorno al teatro trova, in questo caso, nello spettacolo un mezzo per una partecipazione empatica sia nei confronti dei sopravvissuti, sia rispetto a quel “migrante non identificato” (come si legge sulle lapidi dei cimiteri), morto in mare e cui il teatro offre un rituale commemorativo. Lo straniero diviene, dunque, il fantasma che interroga l'artista, che attraverso il processo creativo rinegozia la propria relazione con gli eventi e le persone evocate in scena. Il fatto teatrale, pertanto, non si limita a fornire l'ennesimo racconto di storie già note, bensì alimenta un senso di responsabilità sociale, tanto in chi agisce ed è primo spettatore della realtà (attore, regista, drammaturgo...), quanto in chi fruisce, a livello individuale e collettivo.

Il rischio insito in queste ricostruzioni è, tuttavia, che la narrazione produca un effetto placebo, calmierante, quando non è in grado di stimolare un coinvolgimento attivo. Per questo, per esempio, lo spettatore

---

1. Davide Enia ha pubblicato testi teatrali e romanzi, ma la letteratura critica sul suo lavoro è ancora esigua e perlopiù limitata a brevi articoli e interviste. La nozione di “nuova performance epica” elaborata da Claudio Meldolesi e Gerardo Guccini è, tuttavia, un utile riferimento teorico per comprendere la costruzione del racconto sviluppato attorno al naufragio di Lampedusa (Guccini, a cura di, 2004), mentre una descrizione più accurata di quest'opera, del suo processo creativo e delle intenzioni dell'autore è raccolta in forma orale in un dialogo con l'autore presentato all'interno del ciclo *In prospettiva. Dialoghi sul teatro*, curato da Gerardo Guccini, Claudio Longhi e Rossella Mazzaglia (cfr. Guccini, Mazzaglia 2020).

dei Cantieri Meticci di Florida “viaggia”, non è mai lasciato tranquillamente seduto a osservare, a giudicare dalla sicurezza della propria posizione, ma è chiamato a partecipare anche con il proprio corpo (Florida 2011). Interrogato sullo spettacolo *Il negro del Narciso*, che ha debuttato a Bologna nel 2019 e con cui Cantieri Meticci rielabora il romanzo colonialista di Joseph Conrad, Florida ha, al riguardo, esplicitato l’aporia con cui si confronta l’artista dinanzi alla questione della migrazione e dinanzi al “negro”, termine che usa appositamente con riferimento al falso mito del nero di Franz Fanon e alle riflessioni di Achille Mbembé sul negro come «colui (ovvero ciò) che si vede quando non si vede niente, quando non si capisce niente e, soprattutto, quando non si vuole capire niente» (Mbembe 2013/ 2016, 15). Lo straniero di cui Florida parla è il “negro” che interroga il bianco, che non ha corpo e che non è, infatti, incarnato sulla scena da nessuno degli attori africani che compongono la compagnia; è piuttosto uno straccio, un’ombra, una maschera, un graffio sulla parete, una litania che arriva incomprensibile. Con il pensiero ai fantasmi della storia e dell’attualità, descrive il rischio di «contribuire alla reiterazione di meccanismi che vorremmo abbattere, quando non arriviamo a stimolare il cambiamento con l’effetto contrario di contribuire, magari, a sviluppare discorsi che finiscono per essere concilianti con il sistema, in assenza di ricadute politiche e sociali» (Florida, Mazzaglia, 2021, 271) e del “negro” osserva che afferrarlo, concettualmente, «significa, piuttosto, inquadrare un legame che arriva da lontano e che ci riguarda tutti; cercare di indagarne dimensioni e implicazioni, riconoscerne nella storia rimossa la matrice principale e, di conseguenza, rispondere in termini di riparazione e di giustizia» (ivi). L’attore che, nello spettacolo, parla appeso a testa in giù, come fosse calato nella stiva in cui giaceva il marinaio nero James Wait, confonde la sua immagine con i corpi intravisti nel fumo del ghetto dei raccoglitori di pomodoro di Mezzanone, dove nel 2018 muore soffocato il giovane gambiano Bakary Secka durante un incendio. Quando afferra, abbraccia e, nello spettacolo, salva quel corpo, egli «lo riconosce come proprio, come costitutivo di sé, come a dire ‘io sono anche questo, il mio essere (ma anche il mio benessere economico) si fonda anche su questo Negro’» (Ivi).

Dalla consapevolezza delle responsabilità dell’Occidente rispetto ai fenomeni migratori nasce, d’altro canto, negli anni Ottanta, la prima compagnia interetnica italiana, data dall’integrazione nel Teatro delle

Albe (fondato da Marco Martinelli, Marcella Nonni, Luigi Dadina ed Ermanna Montanari nel 1983) di tre venditori ambulanti senegalesi, invitati a entrare nella compagnia come attori sulla base di un assunto, ovvero che la Romagna fosse un pezzo di Africa un tempo andato alla deriva e che, ora, i paesi industrializzati dovessero pagare un debito con quella terra che non gli apparteneva (Martinelli 2014). Ai discorsi e alle narrazioni sulla ‘Romagna africana’, si unisce, in questo caso, la mescolanza e la condivisione equa dello stipendio, a partire dalla produzione *Ruh, Romagna più Africa uguale* del 1988, che coinvolge i senegalesi Iba Babou, Abiblou N’Diaye e Kdim Thiam. Tuttavia, i guadagni ancora troppo limitati di questa compagnia sperimentale provocano una scissione tra le sue due anime: le Albe bianche, costituite da artisti che avevano scelto di fare del teatro la propria vita, e le Albe nere, i migranti venuti in Italia per un bisogno economico che persiste, assieme alla necessità di prestare sostegno alle famiglie rimaste in Africa. Dopo la loro dipartita, l’idea della costruzione di una compagnia di Albe afro-romagnole non viene, però, abbandonata; consapevole dell’ingenuità che aveva mosso l’entusiasmo iniziale, Martinelli va alla ricerca di persone che desiderino entrare nella compagnia per vocazione o come tramite di percorsi culturali pregressi (e non che appartengano, semplicemente, a un gruppo etnico di riferimento, quasi questa fosse la condizione sufficiente per un’azione interculturale). Le trova in tre attori senegalesi con cui elabora una nuova versione di *Ruh*: Mandaiaye N’Diaye, El Hadij Niang Hadyi e Mor Awa Niang, due dei quali appartenenti a famiglie di griots (cfr. Martinelli, Lorenzoni 1998; Gramegna 2019). Tra questi, Mandaiaye ritornerà, in seguito, in Senegal e, grazie a un gemellaggio con Ravenna e alla associazione Takky Ligey di Milano, costruirà un centro di aggregazione sociale a Diol Kadd nel 1994, in cui utilizzerà l’esperienza teatrale maturata con le Albe.

La compagnia delle Albe si è negli anni ridimensionata, mentre ha avviato altri progetti di tipo partecipativo, particolarmente rivolti alle scuole, dove giovani di diversa provenienza si incontrano attorno alla costruzione di spettacoli ispirati ai classici, ma rivisitati attraverso la loro lettura ed esperienza<sup>2</sup>. Anche il tema delle tragedie del

---

2. I laboratori nei licei, avviati nei primi anni Novanta a Ravenna, dove ha sede la compagnia, si diffondono in altre città italiane e arrivano ad affermarsi come modello alternativo di educazione, noto con il termine di non-scuola (cfr. Martinelli, Montanari 2014). Questa formula è stata applicata anche fuori dai confini italiani nel progetto

Mediterraneo è presente sin dalla produzione iniziale del Teatro delle Albe, quando nel 1985 produce *Rumore di acque*, uno spettacolo che viene riallestito in forma di monologo nel 2010, con l'interpretazione di Alessandro Renda<sup>3</sup>. In scena, un contabile aggiorna di continuo il catalogo dei morti annegati e, tra un conto e l'altro, menziona piccole storie di vita e di desideri, come quelli di Jasmine, finita a servire un ottantenne e conosciuta da Martinelli alla San Vito Onlus di Mazara. Jasmine è l'unica sopravvissuta del racconto, precisa Martinelli nelle note al testo, mentre interroga se stesso e il lettore:

ma noi? Io? Siamo innocenti noi? Sono innocente io? Di tutte quelle tragedie che avvengono altrove, lontano dalla mia casetta, posso ritenermi non responsabile? Che c'entro io con la morte di mio fratello? Quel generale acido e nevrotico, quel funzionario che ne ha le scatole piene di star lì a contare numeri e morti e metterli in fila, un lavoraccio, tutti i giorni così, pure mal pagato da quelli delle capitali, quel ragionierino demoniaco e sarcastico, quello spettatore impotente davanti ai telegiornali, quello proprio quello, siamo noi. Sono io. Quel volto che ora finalmente si volta, metà umano metà animale, che mi guarda dritto negli occhi, sono io. (Martinelli 2010, 61)

Sia gli spettacoli distribuiti nei circuiti teatrali, sia l'esperimento d'integrazione proposto rimangono come momenti fondativi del rapporto con lo straniero del teatro italiano, che continua a essere scosso dalle stesse domande, dall'inesauribile bisogno di agire e dalla tensione tra azione concreta e simbolica, tra i racconti dei vivi e la voce silente dei morti senza nome, evocati con insistenza nella drammaturgia e nella produzione teatrale<sup>4</sup>. Lo straniero diventa, pertanto,

---

laboratoriale e di spettacolo ispirato all'*Ubu Roi* di Alfred Jarry, realizzato a Chicago e a Diol Kadd, oltreché a Ravenna e a Scampia (Napoli) (Martinelli, Montanari 2008).

3. Questa nuova edizione dello spettacolo segue, in ordine di tempo, un esperimento di teatro partecipativo realizzato nello stesso anno a Mazara Dal Vallo, ovvero il laboratorio *Cercatori di tracce*, che coinvolge adolescenti siciliani e tunisini (cfr. Zanuttini 2019; Galioto 2010.)

4. A questo tema è dedicato *Necropolis*, un progetto del coreografo Arkadi Zaidés, che parte da una lista fornita dal network United for Intercultural Action di migranti deceduti dal 1993 al 2020 durante il viaggio verso e dentro l'Europa. In questo

questo essere, né vivo, né morto; un corpo collettivo e fantasmatico che, attraverso le parole dei narratori o la presenza dei corpi in scena, guadagna la propria soggettività.

Rispetto alla risonanza nazionale dell'esperienza delle Albe afro-romagnole, la maggior parte dei progetti che riguardano il teatro con rifugiati e richiedenti asilo si sviluppa, tuttavia, su una dimensione locale, perlopiù grazie all'apporto delle istituzioni comunali e regionali. Gli studi per documentarne caratteristiche, produzione ed efficacia non arrivano ancora a mappare queste esperienze e a ricomporre lo scenario, né a metterlo in relazione al teatro realizzato da italiani con un passato migratorio<sup>5</sup>. La comparazione delle realtà già documentate ha, comunque, evidenziato alcuni tratti ricorrenti, descritti da Roberta Carpani e Giulia Innocenti Malini nell'introduzione al numero monografico *Playing Inclusion. The Performing Arts in the Time of Migrations: Thinking, Creating and Acting Inclusion* (2019), che raccoglie saggi di artisti e studiosi di diverse discipline sul tema della migrazione.

Dalla comparazione tra i dati raccolti all'interno di questa ricerca emergono caratteristiche trasversalmente riconoscibili in luoghi e contesti differenti: la rinegoziazione della relazione teatrale, che abitualmente contrappone performers e spettatori sin dalla costruzione dello spazio scenico, creando una relazione impari tra chi osserva e chi è osservato; l'ampiezza delle modalità espressive delle proposte teatrali, che privilegiano processi collettivi, il lavoro di gruppo, e abbrac-

---

caso, l'indagine forense e giornalistica diventa parte integrante del percorso della coreografia, che prevede la ricerca delle tombe, dei nomi e la geolocalizzazione del luogo di sepoltura e coinvolge chiunque, tra gli spettatori, desideri collaborare, rintracciando le tombe dove giacciono i migranti sepolti in Europa.

5. Soprattutto, resta perlopiù sommersa la scena dei teatranti di prima e seconda generazione, che non hanno accesso ai circuiti ufficiali, perché attivi in compagnie sperimentali. Per quanto introduttivo e divulgativo, un tentativo di dare voce a questi artisti è stato avviato durante la pandemia con il progetto *Performing Italy*, a cura di Margherita Laera, in collaborazione con Alberto Lasso, Carla Peirolero e Oliviero Ponte di Pino, attraverso la produzione di brevi video-ritratti di artisti dal background migratorio (Shi Yang Shi, Bintou Ouattara, Marcela Serli, Arberto Lasso, Miriam Selima Fieno, Abdoulaye Ba, Thaiz Bozano). Questa produzione del Festival Suq di Genova nasce dalla volontà di dare visibilità a una parte della scena teatrale che vede italiani con un passato migratorio nel ruolo di autori, di cui la voce potrebbe ribaltare la prospettiva sullo straniero finora prevalente nel teatro italiano.

ciano un ampio spettro di attività performative (dalla danza al canto, alle feste e cerimonie, ai rituali partecipativi), mentre si profila una possibile categorizzazione tra pratiche di riproduzione culturale (in cui la cultura originaria del gruppo migrante è riproposta per un pubblico occidentale), di produzione culturale - come nel caso del Teatro delle Albe e dei Cantieri Meticci, che attivano processi interculturali e generano delle contro-narrazioni a partire dal reciproco scambio tra i partecipanti – e altre di natura narrativa e testimoniale. A questo filone possiamo ricondurre anche il teatro di narrazione nell'esempio citato di Enia o nella testimonianza-racconto dell'attore Mohammed Tijany Sesay, che in collaborazione con il regista Ennio Trinelli, ha realizzato *D Water Rouf – La tempesta* (2019), dove il testo shakespeariano è intersecato con la vicenda personale dell'attraversamento del mare Mediterraneo. Ad ogni modo, queste distinzioni spesso si dissolvono nelle pratiche, quando intrecciano testimonianza e produzione culturale, mentre la dimensione collegiale e l'interdisciplinarietà dei processi si affermano quali strumenti essenziali per promuovere la partecipazione attiva di persone di diversa cultura, come nel caso dei Cantieri Meticci, di cui osserviamo, infine, l'intreccio tra dimensione sociale e artistica<sup>6</sup>.

## 2. Cantieri Meticci: pratiche di mescolamento

Cantieri Meticci è una compagnia bolognese composta da rifugiati, richiedenti asilo, migranti e cittadini italiani, complessivamente provenienti da circa venti paesi differenti. Nasce dalla volontà di Pietro Floridia di stabilire un collegamento tra l'attività teatrale e i cambiamenti sociali delle città italiane, sempre più abitate o transitate da persone di diversa provenienza. Prima della sua fondazione, Floridia era stato alla guida della Compagnia dei Rifugiati, ma aveva avvertito il rischio di ghettizzazione insito in questa composizione. Con i Cantieri Meticci, percorre, quindi, la strada della mescolanza sociale, che implica anche una mescolanza delle arti (oltre al teatro, anche l'ar-

6. Dalla breve sintesi che qui si presenta sono escluse le proposte drammaturgiche più strettamente legate alla produzione degli spettacoli, a favore dei processi creativi realizzati nel contesto cittadino e sociale. Lo scheletro di questa elaborazione trae spunto dal confronto con Pietro Floridia al seminario *Lo straniero*, Dipartimento COSPECS, Messina, 17 dicembre 2019.

tigianato, la musica e la danza, all'interno di processi di rigenerazione urbana, attraverso l'applicazione del sapere scenografico a soluzioni installative e d'intervento nella città).

Nel 2014 Cantieri Meticci si insedia in un ex-magazzino del supermercato Coop sito nell'estrema periferia di Bologna. La rigenerazione stessa di questo spazio contribuisce alla crescita della nuova identità della compagnia; sotto la guida di alcuni scenografi, oggetti di recupero d'ogni tipo sono trasformati in arredi: palcoscenici, biblioteche, tavoli con videoproiezioni, ecc. Nell'assemblaggio, i singoli pezzi, decontestualizzati e de-funzionalizzati, sono accostati in modo tale che la loro significazione sia decisa dalla relazione con i pezzi che hanno a fianco. Il collage diventa così la metafora dello spazio teatrale (sempre più chiamato "arca" da chi lo abita in maniera continuativa) e il simbolo di una visione artistica e sociale che plasma i rapporti attraverso un processo di apprendistato costante tra artigianato e narrazione. Persone con diversa cultura, formazione e gradi di scolarizzazione si riuniscono in una serie di pratiche comuni che, dapprima, vengono svolte all'interno di questa sede (MET) e che sono, in seguito, trasferite in azioni itineranti nella città, con l'obiettivo di creare degli interstizi nei luoghi del vissuto urbano, in cui ricomporre l'eterogeneità umana della compagnia e degli abitanti attraverso eventi partecipativi.

Nel corso del 2020, Florida progetta e realizza, in particolare, gli *Assemblages*, strutture mobili che uniscono - come il neologismo del titolo suggerisce - l'assemblaggio (come prospettiva e metodo di azione) e il luogo (rigorosamente pubblico). Griglie, macchine ludico-combinatorie che si spostano tra i quartieri, trasformandosi in spazi di aggregazione e di produzione culturale: eterotopie intese come navicelle con cui, metaforicamente, compiere un viaggio assieme alle comunità locali e di quartiere<sup>7</sup>. La costruzione artigianale diventa così foriera della costruzione di un racconto inedito e di una rinnovata "comunità di destino", in cui professionisti del teatro e amatori, persone di diversa provenienza, età e scolarizzazione possono integrarsi, come nel caso del *Treno del ricomincio*, la prima installazione mobile realiz-

---

7. Pietro Florida fa esplicito riferimento, nel racconto del proprio lavoro, al concetto di eterotopia teorizzato da Michel Foucault (cfr. Foucault 2004/2006; Florida 2020). Rispetto a questo approccio al territorio, merita una menzione anche il Festival Suq di Genova, che dagli anni Novanta propone attività multiculturali con modalità partecipative di coinvolgimento dei cittadini (cfr. Fuoco 2020).

zata nel 2020 e che ha percorso e stazionato in diversi spazi periferici della città di Bologna nell'arco dei mesi estivi.

La retorica uniformante associabile al concetto di meticciano è contrastata, nei fatti, dalla mediazione artigianale e dalla proposta di installazioni e processi che, come “opere aperte”, si prestano a usi differenti e consentono la risemantizzazione delle attività in base al contesto di adozione e ai partecipanti. L'intervento teatrale agisce, dunque, come dispositivo relazionale, e non come contenitore che, seppur inclusivo, potrebbe finire per livellare le differenze. Al tempo stesso, i processi partecipativi spostano il discorso dal migrante come vittima al migrante come attore culturale, evitando di assecondare la narrazione dello straniero prevalente anche nel contesto di molti interventi umanitari (che ingabbiano i soggetti migranti dentro una cornice semantica costruita, unicamente, sulla sofferenza patita, perciò limitandone il diritto e la possibilità di movimento nella sfera pubblica). Al tempo stesso, le narrazioni teatrali acquistano maggiore efficacia quando non si limitano a raccontare le tragiche vicende associate al fenomeno migratorio e ne evitano, soprattutto, la spettacolarizzazione, insistendo, piuttosto, sulla relazione con l'altro, come ne *L'abisso* di Enia. La domanda su quale sia la funzione del teatro dinanzi allo straniero trova, quindi, risposte diverse, ma resta sempre come interrogativo fondamentale a sostanziare percorsi estetici estremamente eterogenei per metodi, processi e forme.





Cantieri Meticci, *Treno del ricomincio*, Bologna, 2020. Foto di Rossella Mazzaglia

## Bibliografia

Barba E. (2004), *La canoa di carta. Trattato di antropologia teatrale*, Bologna, Il Mulino.

Carpani R., Innocenti Malini G. (2019), *Playing Inclusion. The Performing Arts in the Time of Migrations: Thinking, Creating and Acting Inclusion*, in

- «Comunicazioni sociali», 1, 3-20.
- D'Urso T., Taviani F. (1977), *Lo straniero che danza. Album dell'Odin Teatret 1972/77*, Torino, Studio Forma.
- Enia D. (2017), *Appunti per un naufragio*, Palermo, Sellerio.
- Fanon F., *Pelle Nera, maschere bianche* (2015), Pisa, Edizioni ETS.
- Floridia P. (2020), *Assemblages. Assemblaggi spaziali per pratiche partecipate di meticcio artistico*, in R. Paltrinieri, P. Parmeggiani, P. Musarò, M. Moralli (a cura di), *Right to the City, Performing Arts and Migration*, Milano, Franco Angeli 2020, 176-196.
- Floridia P. (2011), *Teatro in Viaggio. Lungo la rotta dei migranti*, Fano di Argelato (BO), Edizioni Nuova Si.
- Floridia P., Mazzaglia R. (2021), *Conrad's The Nigger of the «Narcissus» at the Cantieri Meticci*, in "Studi culturali, Rivista quadrimestrale", 2, pp. 243-262.
- Foucault M. (2006), *Utopie. Eterotopie*, Napoli, Cronopio, ed. or. 2004.
- Fuoco E. (2020), *Il teatro del mondo: per un'estetica relazionale: SUQ festival*, in «Antropologia e Teatro», 12, 84-104.
- Galioto A. (2010, 5 giugno), *Sofocle rivisitato dai ragazzini tunisini e italiani di Mazara*, «La Sicilia».
- Gramegna M. (2019), *Integration in a Theatre Company: The Exemple of Teatro delle Albe*, in «Comunicazioni sociali», 1, 65-73.
- Guccini G. (2005), *La narrazione e le sue ombre. Conversazione con Davide Enia*, in «Prove di drammaturgie», 2, 2015, 5-8.
- Guccini G. (a cura di) (2004), *Per una nuova performance epica*, in «Prove di drammaturgie», 1.
- Guccini G., Mazzaglia R. (2020), *Dialogo con Davide Enia*, in G. Guccini, C. Longhi, R. Mazzaglia (a cura di), *In prospettiva. Dialoghi sul teatro*, video prodotto da ERT (Emilia Romagna Teatro Fondazione) e La Soffitta\_Centro di promozione teatrale del Dipartimento delle Arti (Università di Bologna), <https://www.youtube.com/watch?v=CEIe1VpKZKU> (pubblicazione in rete: 14 dicembre 2020).
- Martinelli M., Lorenzoni F. (1998), *Saltatori di muri. Esperienze interculturali di incontro fra stranieri e italiani, nella scuola e nel teatro*, Cesena, Macro Edizioni.
- Martinelli M., Montanari E. (2014), *Primavera Eretica. Scritti e interviste: 1983-2013*, Pisa, Titivillus.
- Martinelli M. (2010), *Rumore di acque*, Riano (RM), Editoria e Spettacolo.
- Martinelli M., Montanari E. (a cura di) (2008), *Suburbia. Molti Ubu in giro per il pianeta 1998-2008*, Milano, Ubulibri.

- Mbembe A. (2016), *Critica della Ragione Negra*, Como, Ibis, ed. or. 2013.
- Musarò P. (2017), *The Art of De-Bordering. How the Theater of Cantieri Meticci Challenges the Lines Between Citizens and Non-Citizens*, in L. Iannelli, P. Musarò (a cura di), *Performative Citizenship. Public Art, Urban Design, and Political Participation*, Milano, Mimesis International 2017, 93-113.
- Santoro V. (2017), *Odino nelle terre del rimosso. Eugenio Barba e l'Odin Teatret in Salento e Sardegna (1973-1975)*, Roma, Squilibri.
- Savarese N. (2002), *Il teatro euroasiatico*, Roma-Bari, Laterza.
- Zanuttini P. (2010, 28 maggio), *Prove tecniche di integrazione a Mazara del Vallo*, «Il Venerdì di Repubblica», 73.

# La poesia contro l'esilio: rifugio e terra d'accoglienza

René Corona  
Università di Messina

## Abstract

L'accoglienza dell'emigrato non deve partire dalla solita dicotomia mediatica, per cui ci sono i buoni, quelli che fuggono dalla guerra e i cattivi, quelli che partono all'avventura per cercare lavoro; dobbiamo assolutamente uscire dallo schema migrante/profugo. Che i motivi siano economici o politici, umanamente colui che cerca un lavoro deve poter trovare la stessa accoglienza di quelli che chiamano profughi perché fuggono dalle guerre. La poesia può infine essere anche d'aiuto per quei bambini che hanno visto spettacoli orrendi per la loro età.

## Parole chiave:

poesia, migranti, canzone, immaginario

## 1. Il nemicidio

Ogni volta che un governo è in difficoltà, sia esso democratico o no (su ciò che la parola "democrazia" voglia dire veramente, forse bisognerebbe aprire un dibattito) i politici di questo governo s'inventano un nemico, accusandolo di ogni misfatto. Il nemico esterno è certamente molto più facile da individuare, giocando sui nazionalismi ben ancorati nello stomaco degli abitanti del paese, o appena sopiti e pronti al risveglio al minimo squillo di trombe. Cosa c'è di più facile che scagliare la pietra contro un governo straniero accusandolo di tutti i mali della terra?

Se ciò non bastasse, allora dovremmo cercare il nemico dentro le nostre stesse frontiere, e comunque saranno sempre i più deboli a rimetterci. Il nemico esterno viene inserito in una cornice apocalittica: orde di migranti che sbarcano come nuovi Unni, e quello interno, il migrante, integrato o clandestino, poco importa, perché comunque si tratta di uno straniero povero, generalmente con la pelle scura, con costumi e religioni differenti dai nostri.

Per il sociologo Paolo Ceri:

La parola nemico corrisponde a un tipo di rappresentazione dell'altro, singolo o collettivo, che sempre più diffusa ne sostiene l'avversione e l'ostilità nel trattamento riservatogli, in particolare nelle politiche proposte o adottate e nella comunicazione. Due parole, odio e nemico, alle quali corrispondono atteggiamenti e comportamenti che segnano l'agire politico e il clima sociale. [...]  
(Ceri 2019, 74)

Possiamo anche aggiungere la parola “straniero”, come precisa Umberto Eco: «Un diverso per eccellenza è lo straniero. Già nei basorilievi romani i barbari appaiono come barbuti e camusi, e lo stesso appellativo di barbaro come è noto allude a un difetto di linguaggio e quindi di pensiero.» (Eco 2016, 12).

Ed è cosa ben nota, da sempre, che lo straniero parla male la nostra lingua. Se non riesce a pronunciare correttamente, ciò deve dipendere, probabilmente, dal suo DNA. Tuttavia, un americano può tranquillamente presentare un programma in un canale televisivo italiano, anche se parla in modo esecrabile e massacra sintassi e pronuncia. Ad un emigrato non si perdona di biasciare invece di pronunciare come un membro della Crusca.

## 2. Vita, morte e rinascita del poeta

All'inizio di ogni creazione poetica c'è la presenza dell'immagine, immagine interiore che trasforma il mondo. Spesso l'immagine poetica apre nuovi orizzonti, offrendo attraverso i tropi, analogie che consentono la bellezza e la riflessione. Bellezza e pensiero.

Penso ai migranti sulla loro zattera mentre cammino nella mia notte poetica e le parole irrompono all'improvviso, la poesia nasce sulla pagina, prodigiosa mescolanza del dentro (coscienza del poeta, immaginazione, sogno, chimera...), con il fuori (reale, tragedia della traversata con il suo fardello di morte, sopravvissuti, sbarchi e centri di detenzione, nuova vita...).

Il fatto certo è che poesia e letteratura fanno sempre meno parte del mondo sociale, in un'attualità culturale che è ristretta e impoverita. Che un grande autore come Andrea Camilleri metta in scena, in uno

dei suoi gialli, la morte di un migrante, non cambierà veramente, né per il lettore o per lo spettatore, il libro è soltanto un giallo, una lettura per tutti, che ha il potere di non far pensare. Quel morto è un urlo sordo che nessuno sente nella confusione della vita moderna, la poesia invece viene letta nel silenzio ed è proprio questo silenzio che deve far nascere la riflessione e la *pietas*, la vera *pietas*.

Ci sono due elementi importanti, che, in un certo modo, potrebbero sostenere il nostro discorso: uno è il potere indebolito dell'immaginazione, l'altro è la potenza delle parole attraverso l'amplificazione malsana dei media.

Claude-Pierre Perez constata che l'immagine che nasce dall'immaginazione tende a sparire:

È forse da vederci l'indizio (un indizio) che il nostro "occhio interno" non avrebbe più la stessa acutezza di quelli che ci hanno preceduto? O piuttosto si tratta di una mancanza di appetito, nell'ora in cui intorno a noi, nel mondo esterno, si spingono enormi quantità di immagini: fotografiche, filmiche, televisive, elettroniche... È possibile che la loro onnipresenza, la loro precisione, l'estrema facilità con la quale possiamo ormai richiamarle o produrle, non siamo di natura a distrarci delle nostre immagini interne - talmente meno docili, talmente più fuggevoli? (Perez 2010, 197) <sup>1</sup>

concludendo subito dopo:

Dicevamo fine dell'immaginazione; ma anche perdita del reale. Uno non va senza l'altra: fine delle singolarità, delle qualità "individuali"; e nello stesso tempo perdita di ciò che si impone a noi che dovremmo in teoria condividere, ciò che abbiamo in comune. (ibid, 224)

Il ruolo del poeta è proprio quello di cancellare questa "mancanza" e di rimettere al centro del discorso l'immaginazione. Tanto più che nella confusione delle demagogie mediatiche, un melting pot lessicale prevale per confondere le menti. Per esempio, è così indispensabile fare una distinzione tra migranti e rifugiati come fanno le Nazioni

1. Quando il traduttore non viene indicato, le traduzioni dal francese sono nostre.

Unite<sup>2</sup>? Per noi, innanzitutto si tratta di uomini e questo dovrebbe bastare, come osserva Claudio Grimaldi:

I termini rifugiato e migrante si sono imposti nei discorsi mediatici, dove il loro uso in modo intercambiabile ha prodotto uno slittamento di senso e un cambiamento di connotazione per il termine migrante, per tanto tempo utilizzato come termine generico che ingloba, diventato ormai un mezzo per squalificare le persone che non rientrano a priori tra quelle che hanno diritto all'asilo.” (Grimaldi 2018, 167)

Grimaldi, che si ispira ai lavori di Cécile Canut, Catherine Mazauric e Alexis Nous, conclude che il termine giusto potrebbe essere quello di esiliato: «È in effetti prioritario non banalizzare l'obbligo di lasciare il proprio paese.» (ibid., 173) Se la nostra società è incapace di immaginarsi la paura, la miseria, la fame, la guerra, se la nostra società ha soltanto bisogno di ingurgitare velocemente le immagini che ogni giorno la televisione scarica nelle nostre case, senza dare a ciascuno una spiegazione che non sia superficiale ma che scavi la problematica, come fare per rimettere in funzione la memoria ormai arrugginita, lo spirito critico cancellato e la sensibilità liofilizzata?

Che gli occidentali vivano un'aggressione permanente dovuta a questi sbarchi di migranti, come se fossero i nuovi barbari, senza che si sappia veramente qual è la loro dimensione o portata reale, sarebbe veramente una cosa grottesca se il pianto non occupasse quasi sempre la scena. La gente vive ormai collegata ai cosiddetti *social*, alle televisioni dove la maggior parte delle notizie viene manipolata da interessi economici e soprattutto politici, come scrive Patrick Charaudeau: «È normale che il discorso giornalistico che consiste nel riportare eventi e proporre spiegazioni cerchi di catturare l'attenzione del suo pubblico [...] e quindi mette in scena una certa drammatizzazione. Ma si

---

2. «[...] i rifugiati sono persone che fuggono i conflitti armati o la persecuzione [...] I migranti scelgono di lasciar il loro paese non tanto in ragione di una minaccia diretta di persecuzione, ma soprattutto per migliorare la propria vita trovando un lavoro [...]»; cf Grimaldi. Troviamo ammirevole che per le Nazioni Unite un disoccupato “scelga” di andare via; ci sembra che invece sia costretto poiché anche lui rischia (con la sua famiglia) di morire durante il viaggio, oltre a morire di fame nel suo paese. Vediamo l'assoluta inefficienza delle etichette.

può parlare di deriva quando questa drammatizzazione diventa una *sovra-drammatizzazione*.» (Charaudeau 2011, 207)

La televisione e gli altri media continuano la loro missione catastrofica amplificata – il livello culturale abbassandosi sempre più – attraverso le reti sedicenti sociali; Pierre Bourdieu scriveva:

La televisione retta attraverso il rilevamento degli ascolti contribuisce a fare pesare sul consumatore supposto libero e illuminato le costrizioni del mercato che non hanno niente a che fare con l'espressione di un'opinione collettiva illuminata, razionale, di una ragione pubblica come ci vogliono far credere i demagoghi cinici. (Bourdieu 2008, 78)

Oggi l'epoca appartiene ai demagoghi di ogni specie e non si conserva il potere che al prezzo di balle madornali anche se queste vengono chiamate *fake news*, termine che neutralizza in qualche modo la semantica. L'emigrazione è sempre esistita e il flusso e il riflusso degli uomini è la conseguenza normale per essere umani alla ricerca di una qualità di vita migliore, di un lavoro, di un posto al sole. Fare del migrante un terrorista permette di celebrare una violenza poliziesca e uno stato che non è più di diritto. Se c'è un vero problema non è tanto il numero di migranti che sbarcano nelle nostre regioni, quanto piuttosto il sistema di accoglienza spesso carente e la responsabilità di un'Europa cresciuta troppo in fretta con meccanismi legislativi che non permettono di mettere in discussione il comportamento di alcuni stati (soprattutto quegli dell'est) che rifiutano le quote di migranti nel loro paese. E poeta e poesia sono tenuti a mostrare questa vergogna, questa perdita di valori umani e di umanità.

Ma ciò che è peggio è che questa stessa letteratura di testimonianza trova posto presso il grande pubblico solo per il tempo di una trasmissione, di una stagione o di una commemorazione. Le immagini ripetute ogni sera per gli ascoltatori vengono banalizzate. Migranti, naufragi, tragedie non sono più percepiti come una realtà ma semplicemente come un evento senza evento. Appena una lacrima o un dibattito televisivo.

Quindi ci resta solo volgersi verso il passato.

Da sempre la letteratura che vuole essere realista ha descritto le miserie umane, la poesia può giocare tuttavia un altro ruolo nella que-

stione migratoria, non più semplice descrizione- tanto più che le poesie sembrano predire inutilmente: Cassandra ricominciata invano... La poesia può ridiventare uno strumento di creazione e aiutare l'apprendistato per un mondo nuovo. Senza dimenticare ciò che scriveva il poeta Michel Manoll a cui possiamo dare facilmente ragione, ossia che «la poesia è il più preciso degli strumenti di conoscenza» (Manoll 1942, 12) e, aggiungerci, perché apre la strada.

### 3. Alcune poesie

“Degli stranieri sperduti vanno a sognare nei giardini pubblici / Hanno l'occhio stupito degli uccelli migratori/ E tra di loro riscaldano ricordi di stazioni/ grida di gabbiani e rumori di motori // Hanno la pelle bruciata dai soli stupendi/ I loro occhi sono schiariti dalle piogge di una volta [...]”

Bernard Dimey, *Il bestiario di Parigi*

«La poesia, questa vita di soccorso dove si impara a evadere dalle condizioni del reale per ritornarvi con prepotenza e farlo prigioniero» (Fargue 1937, 53) scrive Léon-Paul Fargue, poeta attento e curioso. Imprigionare il reale per meglio trasformarlo è da sempre il ruolo della poesia, imparare, far imparare un nuovo alfabeto, suggerire piuttosto che obbligare, delicatezza piuttosto che sgradevolezza. Paul Celan, che ha conosciuto l'orrore del nazismo con la perdita della sua famiglia e che è stato uno dei primi a rifiutare l'assioma di Adorno, per il quale non si poteva scrivere poesia dopo Auschwitz, scriveva che: «La poesia tende all'altro, ne ha bisogno, ha bisogno di un interlocutore. Lo cerca: e vi si consacra» (Celan 1993, 16). L'altro, lo straniero – quello delle nuvole meravigliose (cf. Baudelaire 1975, 277) - da sempre preoccupa la brava gente, ed è questa una delle ragioni della poesia, spezzare le catene del pregiudizio, e ciò sin dalle elementari, imparare l'alfabeto della tolleranza e della conoscenza. Raccontare anche la miseria, le tragedie, non voltare la testa dall'altra parte, è ciò che ha fatto Jean-Claude Izzo da sempre:

[...] e si era assopito riflettendo sul modo di far venire la sua famiglia. Ma Osman non sapeva da dove iniziare. Lui, era entrato in Francia da clandestino, varcando la frontiera italiana. Attraversando le montagne. Aveva pagato molti soldi un passatore che lo aveva

subito abbandonato per strada. Ne aveva pagato un secondo a Ventimiglia. Questo, per fortuna, un onest'uomo. Ma non riusciva a immaginare Aysel e Gülnur che prendevano la stessa strada. Una notte intera di cammino su sentieri difficili e per finire una mulattiera che saliva in una gola scura fino ad una colata di pietrame [...] (Izzo 1998, 52-53)

Racconto drammatico che si conclude con la morte di Osman, vittima della violenza del razzismo ordinario, accusato di essere un pedofilo, semplicemente perché in quel giardino pubblico, dove si sedeva tutti i giorni, poiché disoccupato, era stato gentile con una madre e i suoi due bambini che giocavano e che gli ricordavano i suoi. Pregiudizi che riguardano tutti.

Raccontare è dire semplicemente che le cose stanno così in una società dove si girano le spalle e dove la memoria sembra essere stata colpita da un'amnesia generalizzata. Ma ritorniamo ai poeti che conoscono lo spessore delle parole come Guillaume Apollinaire e il suo "non tornerò mai", grido lancinante scritto all'inizio del Ventesimo secolo, dove partire rimane l'unica cosa da fare quando si è perso tutto:

Il cappello in mano entrò con il piede destro / Da un sarto molto chic che riforniva il re / Questo commerciante aveva appena tagliato qualche testa / Di manichini vestiti come bisogna essere vestiti // La folla si muoveva in tutti i sensi mescolandosi / Ombre senza amore si trascinavano a terra / E mani tese verso il cielo pieno di laghi di luce / Volavano via qualche volta come uccelli bianchi // La mia nave partirà domani per l'America / E non tornerò mai / Con i soldi guadagnati nelle praterie liriche / Guidare la mia ombra cieca in queste strade che io amavo / Poiché tornare vale per un soldato delle Indie / I banchieri hanno venduto tutti i miei sputi di oro fine / Ma vestito di nuovo voglio infine dormire / Sotto alberi pieni d'uccelli muti e di scimmie (Apollinaire 1965, 105)

Alla stessa epoca, Giuseppe Ungaretti trovava le parole giuste per descrivere lo sgomento e la tristezza profonda di una morte annunciata: "suicida / perché non aveva più patria", malgrado la scelta fatta da questo migrante per integrarsi meglio nel paese, cambiare

nome; svendere il proprio nome, perdere le proprie radici, non gli rimaneva granché:

Si chiamava / Moammed Sceab // Discendente di emiri di nomadi  
/ suicida / perché non aveva più / Patria // Amò la Francia / e mutò  
nome // Fu Marcel / ma non era Francese / e non sapeva più / vivere  
/ nella tenda dei suoi / dove si ascolta la cantilena / del Corano /  
gustando un caffè // E non sapeva / sciogliere il canto / del suo ab-  
bandono // L'ho accompagnato / insieme alla padrona dell'albergo  
dove abitavamo / a Parigi / dal numero 5 della rue des Carmes /  
appassito vicolo in discesa // Riposa / nel camposanto d'Ivry / sob-  
borgo che pare / sempre / in una giornata / di una decomposta fiera  
// E forse io solo / so ancora / che visse (Ungaretti 1992, 21-22)

Qualche anno più tardi Jacques Prévert cantò questi migranti sconosciuti, invisibili la maggior parte delle volte anche se onnipresenti sul territorio ad eseguire compiti ingrati che i francesi non fanno più. Questo rimane attualissimo, nella lepenizzazione delle menti<sup>3</sup>: “vengono a rubare il nostro pane” o “prima gli italiani”, dimenticando tuttavia che questi lavori, francesi e italiani non vogliono più farli.

Strani stranieri / Kabili della Chapelle e dei quais de Javel / uomini  
di paesi lontani/ cavie delle colonie / dolci piccoli musicisti / soli  
adolescenti della porta d'Italie / Zingari della porta di Saint-Ouen  
/ Apolidi di Aubervilliers / Bruciatori delle immondizie della città  
di Parigi / O delle carcasse di bestie trovate / nel bel mezzo delle  
strade / Tunisini di Grenelle / assunti licenziati / manovali senza  
impiego / Polacchi del Marais del Temple e dei Rosiers / Calzolai  
di Cordova manodopera da Barcellona per caricare le caldaie /  
pescatori delle Baleari oppure del Finisterre / superstiti del fran-  
chismo / e deportati di Francia e di Navarra / per aver difeso in  
ricordo della vostra / la libertà degli altri / Schiavi neri di Fréjus  
/ strapazzati e parcheggiati / accanto a un piccolo mare / dove un  
po' vi bagnate [...] Bambini del Senegal / spatriati espatriati e na-

---

3. «Espressione utilizzata per la prima volta nel 1997 da Robert Badinter per denunciare l'influenza crescente dell'ideologia del Fronte Nazionale, in particolare sulla questione dell'immigrazione, nelle parole, gli atti e i progetti politici di coloro che tuttavia non si reclamano del partito di estrema-destra» (Aprile & Dufoix 2009, 219).

turalizzati // Bambini indocinesi / giocolieri dagli innocenti coltellini / che una volta vendevate alle terrazze dei caffè / dei draghi dorati carini fatti con la carta piegata / bambini cresciuti e andati via troppo presto / che dormite oggi ritornati nel vostro paese / il volto nella terra/ e bombe incendiarie che arano le vostre risiere / vi hanno ridato indietro / gli spiccioli delle vostre carte dorate / rimandandovi i vostri coltellini nella schiena // Strani stranieri / appartenete alla città / siete nel suo sguardo / anche se vivete male / e anche se di questa morite. (Prévert 1992, 454-456)

E come non citare Benjamin Fondane e la sua canzone dell'emigrante, Fondane che invece di fuggire dall'Europa è tornato indietro per morire ad Auschwitz:

Amaro il sapore del nostro destino! / A che cosa servono singhiozzi e lamenti? / Per il pane duro di un passaporto/hanno preso le nostre impronte. // [...] Noi non parliamo nessuna lingua / non siamo di nessun paese, / la nostra terra è ciò che beccheggia / il nostro porto è il rollio. // [...] E quale amarezza, o delizia / quello di scivolare via, la mente a digiuno / - senza materia come un profumo – dalle mani della polizia! // Rematori di una vecchia finzione, / (ma quando finirà questo periplo?) / navighiamo nel multiplo / paese della maledizione. [...] Siamo forse nati su una strada / che avanza e non finisce mai / per mangiare qualcosa / tra la terra e l'aldilà? // [...] Hanno preso le nostre impronte / sulla terra intera ma anche oltre / A che cosa servono singhiozzi e lamenti? / La strada va avanti e non smette mai. (Fondane 2006, 36-38)

Il poeta dialettale di Verona Berto Barbarani ha scritto una poesia dove racconta la vita di contadini che hanno perso tutto e che sono obbligati a lasciare tutto per emigrare: « [...] - Drento l'Otobre, carghi de fagoti, / dopo aver dito mal de tuti i siori / dopo aver fusilà tri quatro goti ; // co la testa sbarlota, imbrigada / i se dà du struconi in tra de lori, / e tontonando i ciapa su la strada ! » (Barbarani 1953, 89)

Patricia Cottron-Daubigné parla degli esclusi, dei Roms, della loro paura e della realtà che li schiaccia:

Anche le donne prendono l'abitudine / non i bambini che piangono/  
l'abitudine e la paura /nello sguardo distante/ poeta quale imma-  
gine/ treni e uniformi armi e stivali / è tornato il tempo ancora/  
distogliendo lo sguardo / basta il rumore/ che schiaccia le grida/  
dei bambini/ basta il rumore/ sanno quando la macchina stritola/ le  
sedie di plastica, il letto, le lamiere / i topi fanno in tempo a fuggire  
(Cottron-Daubigné 2015, 33)

## 4. Canzoni

« I pity the poor immigrant/Who wishes he would've stayed home [...] »  
Bob Dylan

Da *Mamma mia dammi cento lire che in America voglio andar*, le canzoni dei migranti hanno avuto un peso notevole sul folklore italiano. Il problema dell'emigrazione italiana ha rappresentato una realtà dolorosa e drammatica, ed è proprio ciò che ferisce ancora di più quando sentiamo certi discorsi da parte proprio degli italiani. Edmondo De Amicis, l'autore del libro *Cuore*, scriveva nella notte dei tempi:

Ammonticchiati là come giumenti / Sulla gelida prua mossa dai  
venti, / Migrano a terre inospiti e lontane: / Lacerti e macilenti, /  
Varcano i mari per cercar del pane. // Traditi da un mercante men-  
zognero / Vanno, oggetto di scherno allo straniero, / Bestie da soma,  
dispregiati iloti, / Carne da cimitero / Vanno a campar d'angoscia in  
lidi ignoti [...] (cf. Savona-Straniero 1976, 352)

Questi versi sono terribilmente attuali come se avessimo sotto gli occhi le immagini di un qualunque telegiornale. Come fa la gente a dimenticare il proprio passato? L'America del nord è nata grazie all'immigrazione, così l'Australia con la sua isola della vergogna dove vengono rinchiusi i migranti, per non parlare dell'Europa. Sembra che tutti questi popoli che discendono da migranti abbiano nuotato nelle acque del Lete. Gli italiani hanno dovuto affrontare le stesse problematiche di quelle dei migranti di oggi, persino il color della pelle e le violenze, e tutto questo solo per cercare di avere una vita migliore.

Allora che senso ha fare differenza tra coloro che cercano lavoro e quelli ce fuggono dalle guerre? la condizione finale è identica. Tutte le canzoni dell'emigrazione, ci dice Michele Straniero, finiscono in modo drammatico. (ibid., 110)

La tragedia del naufragio non è un problema contemporaneo, la nave Sirio affondò nel 1906 e in quella nave c'erano solo migranti. Come si può dimenticare?

E da Genova il «Sirio» partivano / per l'America varcare... / varcare i confin // Ed a bordo cantar si sentivano / tutti allegri del suo... / del suo destin // Urtò il Sirio un orribile scoglio / di tanta gente la mise... / la misera fin. // Padri e madri bracciava i suoi figli / e si sparivano fra le onde... / fra le onde del mar [...] (ibid., 95)

Abbiamo anche i versi di una canzone napoletana, *Lacrime napoletane*, scritti dal poeta Libero Bovio, che ci danno la giusta rappresentazione di ciò che era l'emigrazione all'inizio del Novecento, identica a quella del Ventunesimo secolo, non è cambiato nulla, a parte forse il colore della pelle:

Io no, nuntorno. Me ne resto fore, / e resto a faticà pe'tutte quante; / j'ch'aggio perzo patria, casa, onore, / j'so'carne 'e maciello. So'emigrante !... // Ah, nce ne costa lacreme st'America / e nuie napulitane... / Peè nuie ca nce chiagnimmo 'o cielo 'e Napule / comm'è amaro stu ppane ! (Bovio 1993, 40)

L'ultimo testo è di Gian Maria Testa che ha scritto una bella e triste canzone che si intitolava *Ritals* che si chiudeva così: «[...] e l'onta del rifiuto / lo sapevamo anche noi / questo guardare muto». (Testa 2016, 66). Questa volta si tratta di una nave nera, scura come la profondità del mare:

[...] E in mezzo al mare va una barca scura / che ha perso il vento perso alla sua vela / e chi la sa aspettar la aspetta ancora / In mezzo al mare va una barca scura // E in fondo al mare, in fondo al mar profondo / ci lascio il canto mio che non consola / per chi è partito e si è perduto al mondo / in fondo al mare, in fondo al mare profondo. (ibid., 29)

## 5. Conclusioni

Il poeta è lo straniero della letteratura e più particolarmente in questi ultimi tempi dove cultura, lettura e Letteratura hanno tendenza a scomparire dal circo mediatico molto più attento al superficiale che al profondo. Tuttavia, il poeta è innanzitutto un uomo e le sue composizioni misteriose lo sono solo se la retorica complica le cose. Talvolta la poesia permette di dire l'indicibile, di "fare" verità. Come il trovatore del basso medioevo sapeva nascondere sotto il *senhal* il nome e il segreto della donna amata, il poeta approfitta del suo talento per dire un'altra verità. Se per Marina Cvetaeva ogni poesia è una traduzione, tradurre è dire – per riprendere il titolo di un libro di Umberto Eco – quasi la stessa cosa. Scrivere e/o dire una poesia, è dire quasi la stessa cosa con altre parole. Significa dire la realtà in un altro modo al fine di penetrare meglio nella mente e il cuore della gente. Poco importa che la gente non abbia voglia di ascoltare, un giorno verrà in cui le persone ritroveranno il gusto dell'ascolto e questa volontà di capire, di cogliere il mondo. Jean Burgos ha scritto:

La poesia, e precisamente perché è "impegno dell'anima"<sup>4</sup>, promette una felicità più completa: quella di andare "in avanti". Felicità non di prevedere soltanto o di predire ciò che effettivamente sarà perché un giorno un poeta lo avrà immaginato; perché se è vero che ogni impresa poetica è profetica, non sta lì il segreto della sua felicità. (Burgos 1982, 204-205)

Paul Éluard scriveva che "la poesia è contagiosa". Attraverso la poesia e il disegno, i bambini che hanno conosciuto la guerra, la miseria e la paura possono cercare, non di dimenticare poiché impossibile, ma di attenuare le sofferenze della memoria. Come ogni creazione, la poesia, ospite indispensabile, restituisce una parte di ciò che è stato violentemente tolto, di ciò che ha privato i bambini di una parte della propria innocenza. Inoltre, la poesia, canzone o cantilena infantile, possono aiutare, essere un viatico importante, con le loro rime e i loro suoni, per apprendere una nuova lingua sconosciuta.

I figli dei migranti hanno bisogno anche della poesia per imparare la nuova lingua, poiché essa apre le porte della fantasia e dell'immagi-

---

4. Cf. Bachelard.

nazione e i suoi significanti permetteranno al bambino di sperimentare un nuovo piacere “[...] Rispondendo alla felicità della poesia, questo piacere è proprio quello di crescere con qualcosa di più e di andare avanti” (Burgos, 2006)

La poesia può essere un sesamo per il bambino che vuole possedere quel nuovo mondo al quale si affaccia dopo gli orrori della guerra, possederlo tramite la lingua che glielo consente. Se ci siamo accontentati di parlare della denuncia dei poeti a quello stato di cose, è perché troppo spesso il reale viene cancellato e dimenticato e i poeti non vengono più ascoltati. Ora bisognerebbe restituire una nota di speranza ai nuovi arrivati, esiliati dal loro mondo; così come il disegno ha potuto, nel caso drammatico dei bombardamenti, placare l’angoscia e ridare una sorta di pace a questi poveri bambini, a sua volta la poesia, ne sono convinto, può essere di grande aiuto:

Per l’appunto, la poesia come il mito è inalienabile. La più umile delle parole, la più ristretta comprensione del più ristretto dei segni, è messaggera, malgrado essa, di un’espressione che aureola sempre il senso proprio oggettivo. Ben lontano dall’irritarci, questo “lusso” poetico, questa impossibilità a “Demistificare” la coscienza si presenta come la fortuna della mente, e costituisce “quel bel rischio da correre” che Socrate, in un momento decisivo, oppone al nulla oggettivo della morte, affermando contemporaneamente i diritti del mito e la vocazione della soggettività all’essere e alla libertà che lo manifesta. Tanto che non c’è per l’uomo, onore vero se non quello dei poeti. (Durand 1992, 496-497)

Celan diceva che «non vedeva nessuna differenza di principio tra una stretta di mano e una poesia» (Celan, cit., 58). Una mano tesa sopra l’indifferenza come un ponte o un arcobaleno dove, dopo il temporale, ineluttabilmente arriva il bel tempo. Ma forse ciò non basta, come diceva Don Ciotti ponendosi la domanda: «dove eravamo?», la stessa che ci dobbiamo porre anche noi, dandoci la stessa risposta di questo prete coraggioso: «Non basta commuoversi, bisogna muoversi»<sup>5</sup>.

5. Don Ciotti intervistato da Domenico Iannacone nella trasmissione «Che ci faccio qui?», diffusa sul terzo canale (Rai3) il 19 giugno 2019.

## Bibliografia

- Apollinaire Guillaume, (1965) *L'émigrant de Landor Road* dans *Alcools. Œuvres poétiques* (M. Adéma & M. Décaudin, eds.), in « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard.
- Aprile S. & Dufoix S., (2009), *Les mots de l'immigration*, Paris, Belin.
- Bachelard G., (1957), *La poétique de l'espace*, Paris, PUF.
- Barbarani B., (1953), *I va in Merica*, in *I Pitocchi. Tutte le poesie*, Milano, Mondadori.
- Baudelaire Charles, (1975), *L'étranger* in *Le spleen de Paris, Œuvres complètes I*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », (ed. C. Pichois).
- Bourdieu P., (2008), *Sur la télévision*, Paris, Raisons d'Agir.
- Bovio L., (1993), *Poesie e canzoni*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane.
- Burgos J., (1982), *Pour une poétique de l'imaginaire*, Seuil, Paris.
- Celan P., (1993), *Il Meridiano*, in *La verità della poesia*, (trad. G. Bevilacqua), Torino, Einaudi.
- Cerri P., (2019), *Ci vorrebbe un nemico*, in *La costruzione del nemico. Istigazione all'odio in Occidente*, (P. Cerri & A. Lorini, eds.) Torino, Rosenberg&Sellier.
- Charaudeau P., (2011), *Les médias et l'information. L'impossible transparence du discours*, Bruxelles, De Boeck.
- Cottron-Daubigné P., (2015), *Paysage au bulldozer*, in *Paysages avec Roms, fleur sauvage et chemins d'horizon*, Ivry, Biennale Internationale des Poètes en Val-de-Marne.
- De Amicis E., *Gli emigranti*, in A. V. Savona & M. L. Straniero, *Canti dell'emigrazione*, Milano, Garzanti., 1976.
- Durand G., (1992), *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Dunod.
- Eco U., (2012) *Costruire il nemico e altri scritti occasionali*, Milano, Bompiani, 2016.
- Éluard P., (1954), *Les sentiers et les routes de la poésie*, Paris, Gallimard.
- Fargue L.-P., (1937), *Sous la lampe*, Paris, Gallimard.
- Fondane B., (2006), *Le mal des fantômes*, Lagrasse, Verdier.
- Grimaldi C. (2018), *Identité et diversité dans la terminologie de la crise migratoire*, in *Identité, Diversité et Langue, entre ponts et murs. Hommage à Giulia Papoff* (C. Diglio, A. Napolitano, F.Perilli, eds.), Napoli, Paolo Loffredo.
- Izzo J.-C., (1998), *Faux printemps* in *Vivre fatigue*, Paris, Libro.

- Manoll M., (1942), *Armes et bagages*, Rochefort, Les Amis de Rochefort.
- Pérez C.-P., (2010), *Les infortunes de l'imagination*, Paris, Presses Universitaires de Vincennes.
- Prévert J., (1992), *Étranges étrangers* in *Grand bal du printemps. Œuvres complètes I*, (D. Gastiglia-Laster & A. Laster, eds.), « Bibliothèque de la Pléiade » Paris, Gallimard.
- Testa G. M., (2016), *Da questa parte del mare*, Torino, Einaudi.
- Ungaretti G., (1992), *In memoria*, in *Il Porto Sepolto. Vita di un uomo. Tutte le poesie* (ed. L. Piccioni), Milano, Mondadori.

# Il volto e la pace. Riflessioni fra arte, etica e politica

Maria Felicia Schepis  
Università di Messina

## Abstract

Nel tempo delle migrazioni planetarie lo straniero varca i confini del nostro spazio, obbligandoci al confronto con un *volto* sfuggente. Mio intento è interrogare quel *volto* attingendo dalla sensibilità ebraica, forgiata di terra in terra, in particolare attraverso l'intreccio della filosofia di Lévinas con alcune suggestioni artistiche di Modigliani. Il tentativo è di declinare la convivenza politica a partire da un fondamento etico, dove il *volto* dell'altro ha il valore della pace.

## Parole chiave

Volto, pace, straniero, etica, politica

## 1. Premessa

*(...) io accolgo te  
in luogo di ogni  
pace.  
(P. Celan)*

Il tempo delle ondate migratorie planetarie interrompe il sogno di autosufficienza dell'*individuus* centrato su se stesso, abitante di uno spazio riproduttivo dell'identico: lo straniero oltrepassa la linea di demarcazione tra dentro e fuori, tra il certo e l'incerto, obbligando quotidianamente al confronto con un *volto* problematico e sfuggente. Interrogare quel *volto*, spaesante nella sua estraneità, può rappresentare il punto di partenza per iniziare ad affrontare la questione dell'*altro*, questione politica per eccellenza.

È quanto proveremo qui di seguito, lasciandoci orientare dalla prospettiva di chi da sempre è straniero. Sarà illuminante la sensibilità ebraica, forgiata nei passaggi di terra in terra, capace di percepire le cose da un'angolatura altra, decentrata. In particolare offrirà spunti

di riflessione il pensiero di Emmanuel Lévinas nell'insolito intreccio con alcune suggestioni simboliche dell'arte figurativa di Amedeo Modigliani: due diversi linguaggi inconsapevolmente accomunati dalla stessa passione per il *volto*.

Il tentativo è di declinare la convivenza politica oltre la logica polemica che divide, verso un fondamento etico che unisce, dove il *volto* dell'altro ha il valore della pace.

## 2. Estraneità del *volto*

Proviamo a descrivere il *volto*. Non bisogna confonderlo con la *faccia*, che suggerisce una prospettiva statica, di superficie. Pensato come participio passato di *volgere*, il *volto* assume un senso dinamico, come provocato dal movimento del girarsi di fronte, in un'apertura relazionale. Un movimento che allo stesso tempo nasconde l'altrove da cui proviene, lasciando segreto quel luogo interiore che fa di un uomo un essere unico e irripetibile, distinto da ogni altro.

Questa descrizione può trovare una rappresentazione simbolica nei ritratti di Amedeo Modigliani. Giacché l'arte, con l'immediatezza dell'immaginario, si presta a rappresentare significati teorici complessi, proviamo a soffermarci brevemente su alcuni suggestivi particolari della sua produzione.

Figlio di ebrei sefarditi, Modigliani vive la Parigi bohémienne del primo Novecento. Il suo stile così originale nel panorama artistico, autonomo da scuole, senza continuatori, libero dalle forme pittoriche in voga nel suo tempo, appare il riflesso di un modo "diverso" di guardare la vita «da un punto di vista lontano», proprio di una natura ebraica riluttante ad inserirsi in forme comuni (cfr. Nicosia 2005, 58 e 80. Anche Parisot 2003, 123). Annota nel suo taccuino: «È il volto umano che mi interessa» (Parisot 2003, 256). Per tutta la vita l'artista si dedica al suo soggetto, affascinato particolarmente dal «misterioso» volto femminile (De Rosa 1996, 38). Nei suoi dipinti tutto è allungato, assottigliato, come in una forma di elevazione. I colli sinuosi, smisuratamente lunghi, evocanti i disegni degli antichi Egizi o degli Assiri, sorreggono visi eleganti e lineari che ricordano le Madonne del Trecento; visi che firmano l'arte di Modigliani con la peculiarità degli occhi: obliqui come mandorle allungate, nere o colorate, sono quasi sempre senza pupille. Nella febbrile necessità di dipingere volti

Modigliani si sottrae all'esame degli occhi, specchio dell'anima. Come se la sua potenza di pittore, dal segno rapido e sicuro, si arrestasse alla soglia di un mondo intimo nel quale nessuno ha il potere di entrare (cfr. Parisot 2003, 285; anche De Rosa 1996, 38). Quegli occhi si pongono come un punto cieco che impedisce di completare la forma, di rappresentare il tutto, lasciando che la figura resti libera dall'invadenza di chi voglia indagarla sino in fondo.



Fig. 1 - *Donna con guanto*, 1918

I suoi volti, così, vicini eppure lontanissimi, tradiscono generazioni di artisti che hanno preteso di catturare la verità tra le linee di una forma compiuta: sono forme transitorie, sfuggenti, quasi che la sensibilità aniconica del suo ebraismo non gli consentisse di dare definitivo corpo all'immagine (cfr. S. De Rosa 1996, 56-58), alludendo ad un mistero che è prima di ogni tela, prima di ogni uomo, mistero

del *Deus absconditus* che si nega ad ogni pretesa di pienezza, come un'irreparabile apertura su una terra non ancora raggiunta, su un senso non ancora svelato.

In questa interpretazione artistica del *volto* possiamo scorgere simbolicamente il nodo centrale del pensiero di Emmanuel Lévinas, voce originale del Novecento, profondo conoscitore della greicità e dei testi sacri dell'ebraismo.

Nel *volto* «altri si volta verso di me», afferma (Lévinas, 1961, 220). Il *volto* è il modo in cui l'altro si manifesta all'io. La questione dell'alterità è centrale nel pensiero lévinassiano, ma non si risolve con il linguaggio della tradizione occidentale, avveza a considerare l'*altro* nei termini del *medesimo*. Tradizione fatta risalire dal filosofo all'ontologia che, da Parmenide ad Heidegger, ha annullato le differenze nella compattezza dell'Intero, traducendosi politicamente nella filosofia del «radicamento nel suolo» e nella violenza per la difesa dei confini di tale radicamento (cfr. *ibid.*, 44-45). Un orientamento che è confluito nell'hitlerismo, la più esacerbata conseguenza dell'"allergia" della filosofia occidentale nei confronti dell'alterità. Dopo l'esperienza del totalitarismo Lévinas medita a lungo sulla natura «spaventosamente pericolosa» (1934, 23) insita nel fondamento ontologico della civiltà occidentale. Pensare dopo la *Shoah* significa per lui impegnarsi nell'elaborazione di una nuova filosofia in grado di tutelare «l'umanità stessa dell'uomo» (*ibid.*, 35). Nella necessità di preservare la pluralità degli uomini dalla *reductio ad unum*, il filosofo propone di ricominciare a pensare daccapo la convivenza politica, ripensando il soggetto: non come *individuus* autoreferenziale, riflesso dell'antica ontologia parmenidea, ma come costitutivamente sporgente verso altri. A definire in tal senso la soggettività è proprio la "visitazione" del *volto*.

Lévinas riconosce quanto in verità tale incontro sia traumatico per l'io. Il *volto*, scrive, irrompe *malgré moi*, come uno sconosciuto inatteso che bussa alla porta e disturba le mie tranquille abitudini domestiche. Ma ancor più, ecco il paradosso del suo evento, nell'ergersi davanti a me nella sua concreta presenza si sottrae alla possibilità di essere conosciuto: la sua «espressione» non dà «l'interiorità» (Lévinas 1961, 207). L'*altro*, specifica, «non è "altro" come il pane che mangio, come il paese che abito, come il paesaggio che contemplo», piuttosto «è il desiderio di un paese nel quale non siamo mai nati. Di un paese straniero ad ogni natura, che non è stato la nostra patria e nel quale non

ci trasferiremo mai» (ibid., 31-32). Il *volto* è straniero. Straniero significa libero, su di lui non si può potere: è vicino e lontano, è dentro e fuori, chiede ospitalità come un pellegrino che oggi viene e domani va.

### 3. Estraneità e prossimità

È interessante che, similmente a Modigliani, Lévinas trovi ispirazione nel volto femminile per rappresentare, già nei primi scritti, il modo d'essere dell'*altro*: come la femminilità, afferma, l'*altro* si nasconde nel suo «mistero», sfuggendo alla luce del *logos*, alla conoscenza intenzionale (cfr. Lévinas 1947, 54-57). Senza alcun riferimento al genere, il principio femminile percorre tutta la sua produzione filosofica per indicare provocatoriamente un allentamento della “virilità eroica” dell'Occidente, segnato dalla violenza della padronanza e della sovranità (cfr. Resta 2008, 96). Nel suo sottrarsi alla totalizzazione, il femminile si offre anche come emblema dell'ospitalità. Significativo che in *Totalità e infinito* la Donna sia definita come «Dimora» (1961, p. 155 ss.). Un'analogia, questa, familiare al mondo ebraico, specie a quello rabbinico, per il quale la casa non radica, è invece «tutto il contrario di una radice» (ibid., 176): come la casa, il volto della Donna è accogliente ma non isola, è ospitale ma senza possesso. Questa concezione del femminile culmina nella visione “erotica”: «L'amore va verso Altri», scrive il filosofo, ma il volto seducente dell'Amata, con il suo ineliminabile mistero, tace «il segreto dell'Eros» (1961, 267), ponendo così in scacco la tentazione alla fusione di due in unità. Nel suo non-essere-pienamente, l'Amata resta per l'amante irraggiungibile, desiderio dell'*altro* come tale. L'amore non è possesso come non lo è la dimora, è invece frutto di una separazione incolmabile. Dunque, gli occhi femminili che affascinano «sono irrimediabilmente vuoti» (Ronchi 1985, p. 61). Vuoti, viene da pensare, come quelli dipinti da Modigliani. La medesima visione dell'eros traspare nell'iconografia dell'amata Jeanne Hébuterne, dolce e riservata pittrice, sua musa e compagna di vita: egli dipinge infinite volte il suo ovale «misterioso» (Nicosia 2005, 108; anche Parisot 2003, 286), con le tinte più varie e nelle pose più disparate, ma quasi sempre con la peculiarità degli occhi opachi, dall'anima irreprensibile, accentuata da sfondi indefiniti che contribuiscono ad allontanare la sua figura da uno spazio e da un tempo reali e precisi.



Fig. 2 - Jeanne Hébuterne, 1917

Ma Lévinas vuole spingersi oltre l'enunciazione della “noumenicità” dell'*altro*, che abbiamo riconosciuto simbolicamente anche nelle rappresentazioni di Modigliani. La sua inconoscibilità, se considerata fine a se stessa, potrebbe indicare solo una distanza incolmabile, tale da culminare nell'indifferenza per l'*altro*. L'intento di Lévinas è invece quello di condurre verso il piano dell'etica, dove abita l'originaria, gratuita inquietudine per l'*altro*.

Se da un lato, sottolinea Lévinas, il *volto* si allontana da me, d'altro lato mi interpella nella sua nudità estrema, senza maschera, senza difesa. Il suo sguardo mi racconta biblicamente tutta l'indigenza del Povero, della Vedova, dell'Orfano, uno sguardo che non posso ignorare, che mi muove verso di lui senza violenza, con il gesto di una carezza. La carezza sfiora senza impadronirsi; non ha intenzione «di svelamento, ma di ricerca», è correlativo di tenerezza (da *tendre*) com-mossa verso qualcosa d'altro (Lévinas 1961, 265-266).

In fondo quella «tenerezza» che provava Modigliani di fronte al suo soggetto. Quando si trovava di fronte ad un volto che avrebbe ritratto, ci è raccontato, non si preoccupava per nulla dei tratti del viso, dei suoi dettagli. Incapace di distacco coglieva i suoi modelli su un medesimo piano umano, dolente, non con intenzione gnoseologica ma da un'angolatura etica, rendendoli, come qualcuno ha osservato, simili a certi personaggi di Dostoevskij (cfr. Parisot 2003, 267).

Riconoscere la sofferenza umana nel *volto*, dice Lévinas, instaura la *responsabilità* per la creatura che alberga in ogni uomo: nella sua estrema vulnerabilità potrei ucciderlo, ma proprio per questo mi intima "Tu non ucciderai". Scopro che il *volto* è la precarietà che mi concerne, di fronte alla quale non posso che rispondere «Eccomi» (Lévinas 1974, 183). È la risposta dell'io all'accusativo che si rende ostaggio senza calcolo, senza interesse, senza attendersi un movimento di reciprocità, in una relazione senza simmetria. L'*altro* nel *volto* precede la mia libertà, mi sovrasta: gli debbo tutto.

La miseria del *volto*, afferma il filosofo, «grida Giustizia» (1961, 220): si tratta di una "Giustizia dietro la giustizia" che non dispensa regole in base a principi iscritti nella natura o nei codici giuridici, ma scaturisce dalla prossimità umana, che comanda a ciascuno l'«accoglienza d'altri» (ibid., 85) nella sottomissione a un bisogno di aiuto, senza poter decidere altrimenti.

#### 4. La fraternità e il terzo

Lévinas non è un filosofo ingenuo. Reputa la relazione etica, a *due*, ispirata dal pensiero ebraico, come una dimensione originaria dell'uomo che si occulta appena viene pensato il *terzo*, nell'orizzonte della socialità allargata in cui ciascuno è da sempre realisticamente immerso, dove non si è solo al cospetto d'Altri, ma tra gli altri. L'ingresso del *terzo*, osserva il filosofo, costringe alla «comparazione dell'incomparabile» (1974, 198), costringe cioè a correggere la smisurata relazione asimmetrica per considerare l'*altro*, originariamente destinato a un'accoglienza senza riserve, in confronto a tutti gli altri; da giudicare – adesso «visibile, e squadrato» (ivi) – attraverso la giustizia delle istituzioni. Se per la Giustizia etica ciascuno è infinitamente responsabile per l'altro, secondo la giustizia dello Stato ciascuno deve rispondere dell'altro dinanzi ad una legge uguale per tutti, una legge

impersonale ma necessaria, che accoglie in un comando generale il fondamentale imperativo etico «Tu non ucciderai». È necessario, insomma, tradurre il linguaggio etico, di matrice ebraica, nel *logos* della sapienza greca, capace di organizzare, mettere ordine, decidere. Lévinas ricorda Hegel nell'affermare che lo Stato è legislatore procedendo dalla Ragione (cfr. 1993, 130), la quale per sua natura eleva all'universale le regole relative alla convivenza collettiva distribuendole in diritti e obblighi tesi a impedire le controversie fra i cittadini, anche tenendo conto del peso assunto dagli averi e dagli scambi (cfr. Lévinas 1984, 121).

Tuttavia, osserva Lévinas, le costruzioni politiche finiscono per riposare sulla certezza di questa razionale universalità, rischiando di pesare «sul destino degli uomini, come fonte di conflitti e di violenze» (ibid., 122). Lasciata a se stessa, la politica «porta in sé una tirannia» (Lévinas 1961, 308), si mostra cioè intrinsecamente violenta nell'ossessione dell'ordine attraverso regole generali che soffocano il particolare, riuscendo finanche ad opprimere l'unicità dell'uomo, com'è accaduto sotto il totalitarismo.

Perciò è necessario rammentare, oltre la dimensione convenzionale, il presupposto etico della politica, la socialità a *due*, la fratellanza originaria. Certamente, Lévinas ne è consapevole, sarebbe superficiale il non riconoscere che il paradigma della fraternità evoca immediatamente l'idea di una disposizione all'inimicizia sempre possibile, in quanto costituita, hobbesianamente, da esseri unici e liberi disposti a dare la morte all'altro per affermare se stessi; una rivalità di cui è emblematico il racconto biblico di Caino e Abele (cfr. Mazzù 1999). Eppure la categoria fraterna può essere ripensata *prima* dei fratelli-nemici, come «una fraternità pre-originaria rivelatrice dell'umanità dell'umano, smarrito nell'orizzonte ferino della guerra fratricida». Una fraternità che, sottratta alla lettura polemica, si può rivelare nel faccia a faccia, «di fronte ad un volto che mi guarda come assolutamente estraneo» (Lévinas 1961, 219), là dove l'essere *con* l'altro è preceduto dall'essere *per* l'altro, «là dove lo *scontro* tra fratelli che lottano per la loro *unicità*, si rivela *preceduto* dall'infinita responsabilità di ogni uno-unico nei confronti dell'altro» (Fulco 2013, 116). Questo significato di fratellanza traspare nel percepire, più forte della paura *dell'*altro, la paura *per* l'altro. È l'angoscia che colse anticamente Giacobbe all'annuncio che suo fratello Esaù stava marciando

contro di lui: *Si spaventò molto e fu turbato*, recita il *Genesi* (32, 8); pur spaventato per il rischio della sua personale morte, fu angosciato dal pensiero di dover forse assassinare il fratello, di essere involontariamente responsabile davanti all'antico comando: «Tu non ucciderai» (Lévinas 1984, 116).

Ci troviamo così davanti all'immagine paradossale del “fratello” intimamente “madre” dell'*altro*. Nella sua opera più matura, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, il filosofo descrive infatti in chiave materna la responsabilità per l'Altro, a cui si è annodati e da sempre separati. In prospettiva materna essere-per-l'altro è *sensibilità*, immediatezza epidermica di un uomo per un altro uomo fatto «di carne e di sangue, uomo che ha fame e che ha freddo». Significa nutrirlo del pane della mia bocca, coprirlo col mantello delle mie spalle, curarlo come una balia cura un bambino, senza averlo partorito (cfr. 1974, 96 e 114). Il quadro di Modigliani *Donna seduta con bambino* (1919) mi pare possa illustrare emblematicamente il senso lévinassiano del portare in braccio chi da sempre è altro da sé: i due soggetti, probabilmente madre e figlio, riposano in un abbraccio senza fusione. I loro occhi – senza pupille – non si perdono nello stesso sguardo e non si lasciano guardare.



Fig. 3 - *Donna seduta con bambino*, 1919

Pare risuonare latente, in questa paradossale prospettiva, la concezione ebraica della *Shechinah*. Nei testi rabbinici, in particolare nel *Talmud*, tale termine viene utilizzato per indicare il lato femminile di Dio. È il Dio-madre «pietoso e misericordioso» che dimora in mezzo al popolo Israele per dividerne le angustie nel tempo dell'esodo, dell'esilio, della diaspora (cfr. Cohen 1931, 71, anche 225 e 257). Così recita il *Talmud*: «Vieni e vedi come sono amati i figli d'Israele dinanzi al Santo che benedetto sia; perché dovunque andarono esuli, la *Shechinah* fu con loro. [...] vesti gli ignudi [...], visitò i malati [...], confortò coloro che erano in lutto [...], seppellì i morti» (ibid., 90).

L'intersoggettività senza interesse, senza fusione, proposta come paradigma originario, ci pone pertanto di fronte a un'interessante alternativa teorica rispetto al tradizionale schema politico hobbesiano. Per Lévinas la giustizia istituzionale non sorge, come voleva Hobbes, dalla limitazione della ferinità naturale che fa di ogni uomo un lupo per l'altro. Deriva piuttosto dalla limitazione della responsabilità infinita di un fratello per l'altro fratello: non, dunque, un'originaria fraternità di esseri uguali che si fanno guerra per affermare la loro differenza, ma di esseri differenti che si eguagliano nella responsabilità per il *volto*. Vi è un «surplus» etico nel sottosuolo da cui sorge la dimensione politica: dimenticare quel fondo significa ridurre l'idea di Giustizia a mera «tecnica dell'«equilibrio sociale» che armonizza le forze antagoniste» (Lévinas 1974, 199). Nell'aver dimenticato quel fondo, nel percorso della cultura occidentale, la politica si è prestata come mero strumento per stabilire il confine tra chi appartiene ad un ordine e chi vi è escluso. Nella pianificazione di quello spazio l'*altro*, lo straniero, non è l'ospite ma il nemico dell'uniformità, inquadrato in un'ottica polemica giustificata in nome della ragion di Stato.

È importante perciò, per Lévinas, sapere che in origine non c'è l'ostilità ma la prossimità; che lo Stato non procede da una guerra di tutti contro tutti ma dalla primarietà di una Giustizia che accoglie sulla giustizia formale che divide. Il filosofo non incoraggia affatto l'abbandono della pratica politica in nome di un irrealistico isolamento nel *duo* etico; ma non si stanca di ribadire che le leggi politiche, cui è affidato il necessario compito di organizzare le relazioni intersoggettive, intervengono *dopo* il comando etico. Non bisogna pensare il passaggio dal «prima» al «dopo» come una definitiva evoluzione cronologica; i due piani alimentano piuttosto un gioco di reciproche

interruzioni: se la ragione politica interviene a interrompere l'infinita responsabilità di un soggetto per l'altro, il comando etico indica continuamente il punto cieco di ogni decisione politica, rimettendola sempre sul punto di affacciarsi sul suo fondamento. Se l'obbligo politico implica il riconoscimento dell'imparzialità della legge, che si ripete uguale per tutti, la responsabilità etica descrive, al contrario, quella situazione-limite, e tuttavia quotidiana, in cui, nel tempo di un istante un uomo è rapito dall'esigenza d'altri. Ogni istante perciò rappresenta una possibile soglia tra i due piani, un possibile passaggio al tempo dell'altro. L'accadere diacronico del *volto*, nel sospendere il tempo ordinario delle leggi istituzionali, ripropone sempre i soggetti di fronte al senso di una Giustizia che supera la giustizia; ripresenta la questione del rapporto fra la politica, come *topos* collettivo, e l'umano che non può essere rinchiuso in quello spazio (cfr. Bensussan 2008, 37-39).

## 5. Prossimità e pace

L'esigenza di Giustizia etica deve "ispirare" la legge dello Stato. «Quanto più un ordinamento giuridico è ispirato dalla Giustizia», «tanto più esso potrà dirsi giusto» (Fulco 2013, 221). In nome di questa Giustizia, l'*altro* è letteralmente disarmante, è occasione di pace.

La questione della pace è lo *scandalon*, la pietra d'inciampo, della politica. C'è davvero spazio per l'evento della pace – che non sia solo una "tregua" – nel destino di una politica tradizionalmente alimentata dalle guerre con l'*altro*, ancor più mentre vediamo risorgere il bisogno di identità forti e di radicamento?

«C'è un avvenire per la pace?». In un'intervista, Lévinas risponde a questa domanda ammettendo l'impossibilità di una previsione. Pur se le prove attraversate dall'umanità nel corso del XX secolo gli appaiono nel loro orrore, non solo la misura della depravazione umana, ma anche un richiamo rinnovato alla pace autentica (1985, 151-152).

Bisogna chiarire, prima di tutto, cosa si voglia intendere con questo semplice e difficile lemma: pace.

L'uomo europeo, riflette il filosofo nel breve ma importante saggio *Pace e prossimità*, per secoli ha considerato una pace "ragionevole", come il trattenersi strumentale della violenza ai fini dell'ordine politico. È un'idea di pace che si identifica con la bonificazione

dello spazio interno dello Stato – la “tranquillità in casa propria” – reputando sempre possibili i combattimenti all’esterno, solo periodicamente sospesi. Si tratta di un’idea di pace prodotta nelle more dell’antica mentalità greca secondo cui il diverso si accorda, «lo straniero si assimila; in cui l’altro si concilia con l’identità dell’identico in ciascuno». È ricavata cioè dalla riduzione del «molteplice all’unità», in sintonia con la celebrazione platonica dell’Uno, proiettata sul modello di Stato come «un Tutto» (Lévinas 1984, 113).

Eppure, dietro questa idea di pace si nasconde, nota Lévinas, la «cattiva coscienza» dell’Europeo, e in generale del mondo occidentale, come un intimo «rimorso», nell’aver perseguito pace e benessere propri producendo lotte fratricide e politiche sanguinose; nell’aver accumulato, in nome della politica di potenza imperialistica del Vecchio Mondo, una storia millenaria di violente guerre coloniali all’insegna dello sfruttamento umano e del disprezzo di logiche *altre* da quella greca. Cattiva coscienza anche nell’aver semplicemente ignorato la miseria del Terzo mondo; nella «lunga indifferenza alla tristezza di un intero mondo» (ibid., 114).

Ma proprio l’emergere di questa “cattiva coscienza”, osserva Lévinas – simile all’antica angoscia di Giacobbe – può essere «l’ora della piena coscienza» (ivi), l’ora della consapevolezza che esiste un’altra dimensione inscritta da sempre nel cuore della tradizione occidentale, la quale non si esaurisce nell’indifferenza “greca” alla guerra e agli assassini «nella misura in cui sono necessari nello sviluppo del pensiero razionale» (ibid., 115); una dimensione radicata nella saggezza biblica e talmudica, che, riscoperta, può sollecitare la politica a lasciarsi guidare da un’autentica «esigenza di pace»: non la pace «dell’uomo borghese che è a casa propria dietro le porte chiuse, e rigetta ciò che, esterno, lo nega» (ibid., 117), ma una pace “altra”, nell’apertura dell’uomo all’uomo, più antica della guerra, scaturente dalla non-indifferenza ad altri, spontanea e disinteressata, in cui le differenze coesistono senza elidersi.

## 6. Il confine nel volto

La logica greca, incarnata nella *legge* delle nostre istituzioni, separa l’ordine e il disordine, l’amico e il nemico, definendo il confine oltre il quale si aggirano i *fuori-legge*, gli irriducibili. Tuttavia, malgrado

il sogno di stabilità dentro uno spazio progettato per durare, è impossibile evitare il disordine di eventi smisurati che periodicamente travolgono rassicuranti regole e consolidate certezze.

Quel paradigma politico, originato dalla logica formale, è messo in crisi dal conteso epocale della contemporaneità: coloro che vengono da fuori, gli estranei – immigrati, clandestini, profughi per scampare alla fame, alla morte, o semplicemente in cerca di una vita migliore –, nell’oltrepassare i confini geografici, creano uno spaesamento esistenziale prima che politico in chi è abituato al luogo proprio, provocando, come effetto di ritorno, nuove linee divisorie fra *noi* e *loro*.

Eppure, proprio questo è il tempo – mentre risorge irruente il richiamo di “casa propria” – di ascoltare l’antica provocazione ebraica a considerare la “visitazione” dell’*altro* nel *volto*: da quel *volto* può emergere un significato “etico” del confine – diverso da quello “etnico” – capace di indicare, non un’opposizione, ma una *distante prossimità*: distanza da una soggettività particolare inassimilabile a noi, nonostante i nostri sforzi per addomesticarla; e pure prossimità al suo essere gettato nel mondo, alla sua nuda creaturalità che ci chiede di non umiliare l’Uomo, rispondendo con carità alla sua indigenza, con ospitalità alla sua povertà, nel cuore stesso della giustizia istituzionale. Posto su quel confine segnato dal *volto*, ciascuno classicamente autocentrato, nel riconoscersi come *essere-per-lo-straniero*, riscopre contemporaneamente se stesso come costitutivamente *straniero*, mai completamente “a casa propria”: abitante di un’universale precarietà che accomuna l’umano.

In questa prospettiva il *volto* si offre, non come pretesto di violenza, ma come simbolo vivente della pace. Identificare il volto come *symbolon* significherebbe rendere realistica, come vorrebbe Lévinas, la possibilità della convivenza politica nella *pluralità*. Così, infatti, chiosa in *Totalità e infinito*: «La pace non può identificarsi con la fine dei combattimenti che cessano per mancanza di combattimenti, per la sconfitta degli uni e la vittoria degli altri, cioè con i cimiteri e gli imperi universali futuri. La pace deve essere la mia pace, in una relazione che parte da un io e va verso l’Altro» (1961, 314).

La pace, insomma, non è possibile senza la postura responsabile dei singoli – poiché «solo l’io può rispondere all’ingiunzione di un volto» (ivi, p. 313). Affinché essa possa essere perseguita come “fondamentale” nelle politiche istituzionali è importante il grado di sensi-

bilità degli stessi cittadini, la loro disponibilità ad ascoltare il “grido di Giustizia” proveniente dal piano della creatura. Sta a ciascuno di noi decidere di uscire dal neutro fluire dell’esistenza per esporci alle sollecitazioni etiche di questo tempo.

## Bibliografia

- Bensussan G. (2008), *Etica ed esperienza. Levinas politico*, trad. it., Milano, Mimesis, 2010.
- Benveniste E. (1969), *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, trad. it., Torino, Einaudi, 2 voll., vol. I, 2001.
- Cohen A. (1931), *Il Talmud*, trad. it., Roma-Bari, Laterza, 2000.
- De Rosa S. (1996), *Modigliani*, Firenze, Giunti.
- Fulco R. (2013), *Essere insieme in un luogo. Etica, politica, diritto nel pensiero di Emmanuel Lévinas*, Milano, Mimesis.
- Lévinas E. (1934), *Alcune riflessioni sulla filosofia dell’hitlerismo*, trad. it., Macerata, Quodlibet, 2005.
- Lévinas E. (1947), *Il tempo e l’Altro*, trad. it., Genova, il melangolo, 2001.
- Lévinas E. (1961), *Totalità e infinito. Saggio sull’esteriorità*, trad. it., Milano, Jaca Book, 2010.
- Lévinas E. (1974), *Altrimenti che essere o al di là dell’essenza*, trad. it., Milano, Jaca Book, 1983.
- Lévinas E. (1984), *Pace e prossimità*, in Id., *Alterità e trascendenza*, trad. it., Genova, il melangolo, 2006.
- Lévinas E. (1985), *Violenza del volto*, Intervista con A. Bianchi, in Id., *Alterità e trascendenza*, trad. it., Genova, il melangolo, 2006.
- Lévinas E. (1993), *Dio, la morte e il tempo*, trad. it., Milano, Jaca Book, 1997.
- Mazzù D. (1999), *Il complesso dell’usurpatore*, Milano, Giuffrè.
- Nicosia F. (2005), *Modigliani*, Firenze, Giunti.
- Parisot C. (2003), *Amedeo Modigliani. 1884-1920. Biografia*, Bari, Adda Editore.
- Resta C. (2008), *L’Estraneo. Ostilità e ospitalità nel pensiero del Novecento*, Genova, il melangolo.
- Ronchi R. (1985), *Bataille, Lévinas, Blanchot. Un sapere passionale*, Milano, Spirali.



## Saggi di

Annamaria Anselmo  
Andrea Biagiotti  
Vincenzo Cicero  
Renè Corona  
Francesco Della Puppa  
Paola Di Mauro  
Sonia Gambino  
Giuseppe Gembillo  
Rossella Mazzaglia  
Massimo Mucciardi  
Maria Grazia Recupero  
Maria Felicia Schepis  
Tiziana Tarsia



a cura di S. Gambino, T. Tarsia, A. Velardi

## Lo straniero

Confronti interdisciplinari e itinerari di ricerca

Il volume racchiude le riflessioni emerse durante le giornate di studio de *Lo straniero* organizzate dal dipartimento di Scienze cognitive, psicologiche, pedagogiche e degli studi culturali (Cospecs) dell'Università di Messina. Il ciclo di seminari è stato costruito attorno alla presenza di diversi studiosi appartenenti a discipline differenti. Si è inteso offrire a studiosi, studenti, operatori sociali e cittadini uno sguardo caleidoscopico sul tema dell'estraneità così da riconoscerne la complessità e valorizzare la possibilità di approcciare, a questo tema, attraverso paradigmi e prospettive anche molto differenti tra loro.

Sonia Gambino, professore associata di Geografia generale presso il dipartimento Cospecs, Università di Messina

Tiziana Tarsia, ricercatrice di Sociologia generale presso il dipartimento Cospecs, Università di Messina

Andrea Velardi, professore associato di Filosofia teoretica presso il dipartimento Cospecs, Università di Messina



ISBN 978-88-98138-39-5



9 788898 138395