

heteroglossia



QUADERNI DI LINGUAGGI E INTERDISCIPLINARITÀ.
DIPARTIMENTO DI SCIENZE POLITICHE, DELLA
COMUNICAZIONE E DELLE RELAZIONI INTERNAZIONALI.



Heteroglossia n. 17

Razzismo eterno?

Trattamenti differenziati illegittimi e nuove
alterità

a cura di Ronald Car e Natascia Mattucci

eum

Università degli Studi di Macerata

Heteroglossia n. 17

Quaderni di Linguaggi e Interdisciplinarietà. Dipartimento di Scienze Politiche, della Comunicazione e delle Relazioni Internazionali.

Direttore:

Hans-Georg Grüning

Comitato di redazione:

Mathilde Anquetil (segreteria di redazione), Alessia Bertolazzi, Ramona Bongelli, Ronald Car, Giorgio Cipolletta, Lucia D'Ambrosi, Simona Epasto, Armando Francesconi, Hans-Georg Grüning, Danielle Lévy, Natascia Mattucci, Andrea Rondini, Marcello Verdenelli, Francesca Vitrone, Maria Letizia Zanier.

Comitato Scientifico

Mathilde Anquetil (Università di Macerata), Alessia Bertolazzi (Università di Macerata), Ramona Bongelli (Università di Macerata), Giorgio Cipolletta (Università di Macerata), Edith Cognigni (Università di Macerata), Lucia D'Ambrosi (Università di Macerata), Lisa Block de Behar (Universidad de la Republica, Montevideo, Uruguay), Simona Epasto (Università di Macerata), Madalina Florescu (Universidade do Porto, Portogallo), Armando Francesconi (Università di Macerata), Aline Gohard-Radenkovic (Université de Fribourg, Suisse), Karl Alfons Knauth (Ruhr-Universität Bochum), Claire Kramsch (University of California Berkeley), Hans-Georg Grüning (Università di Macerata), Danielle Lévy (Università di Macerata), Natascia Mattucci (Università di Macerata), Graciela N. Ricci (Università di Macerata), Ilaria Riccioni (Università di Macerata), Andrea Rondini (Università di Macerata), Hans-Günther Schwarz (Dalhousie University Halifax), Manuel Angel Vasquez Medel (Universidad de Sevilla), Marcello Verdenelli (Università di Macerata), Silvia Vecchi (Università di Macerata), Geneviève Zarate (INALCO-Paris), Andrzej Zuczkowski (Università di Macerata), Maria Letizia Zanier (Università di Macerata).

Isbn 978-88-6056-724-6

Prima edizione: febbraio 2021

©2021 eum edizioni università di macerata

Corso della Repubblica, 51 – 62100 Macerata

info.ceum@unimc.it

<http://eum.unimc.it>

Impaginazione: Carla Moreschini

Indice

Ronald Car, Natascia Mattucci

7 Presentazione

Parte prima

Razzismo come esclusione: le radici storico-filosofiche

Ronald Car, Natascia Mattucci

15 “Razzismo eterno”? La persistenza delle radici tra passato e presente

Federica Piangerelli

35 Radici antiche di una questione attuale: il diritto di cittadinanza come dispositivo di esclusione

Parte seconda

Razzismo come racconto dei confini

Irene Arbusti

59 Sentire l'essere umano: sentire la sua pelle. Il razzismo narrato da Luisa Carnés

Donato Bevilacqua

73 Attraversare la frontiera. Migranti e confini nei reportage narrativi di Emmanuel Carrère e Francisco Cantú

Parte terza

Migrazioni: tra soggettivazione e ospitalità

Giulia Messere, Marta Scocco

101 Generazioni di origine straniera: nuovi paradigmi e buone pratiche di intercultura. Il progetto di scambi giovanili Macerata-Marsiglia

Giacomo Buoncompagni
123 L'estraneità e la sua dimensione linguistica-comunicativa.
Note sull'ospitalità

Giorgio Cipolletta
139 La non banalità del mare. L'arte può "salvare" l'infinitamente
Altro?

Varie

Martina Crescenti, Isabella Crespi
167 La cerimonia del *mevlid* nella narrativa politica turco-islamica
e la costruzione della repubblica

Ronald Car, Natascia Mattucci

Presentazione

Dottrine, linguaggi e politiche di matrice razzista riguardano il modo di percepire, immaginare e rappresentare l'alterità, con atteggiamenti che dall'ostilità possono sconfinare nell'ideologia ed essere tradotti in pratiche discriminatorie. Il razzismo come fenomeno moderno si è sviluppato all'interno di alcuni processi storici – colonialismo e imperialismo – fungendo da filtro per forgiare l'immaginario occidentale nei processi di identità e riconoscimento collettivi. Per quanto i regimi apertamente razzisti siano stati screditati dalla storia, il razzismo tuttavia continua a essere protagonista della scena pubblica. Non è sempre agevole decifrare le sue trasformazioni, specie quando l'ostilità nei confronti degli altri cerca un compromesso con norme antirazziste e impiega termini più accettabili per costruire una divisione irreversibile tra individui o popoli. Parliamo di razzismo, anche in epoca contemporanea, quando dalle differenziazioni assunte come permanenti e non negoziabili si fanno discendere trattamenti differenziati ingiustificati e dunque discriminatori.

Queste brevi riflessioni costituiscono, idealmente, lo sfondo di questo nuovo numero di «Heteroglossia» dedicato al razzismo “eterno” – aggettivo che Umberto Eco impiega per dare risalto ad alcuni tratti identificativi del fascismo – nell'intento di cogliere nessi tra passato e presente con uno sguardo ampio e transdisciplinare.

I primi due contributi di questo volume, dedicati alle radici storico-filosofiche del razzismo, si interrogano sui nessi tra pas-

sato e presente, muovendo dalla domanda che attraversa questo numero: come si spiega l'innegabile perdurare del razzismo nel mondo contemporaneo nonostante il suo definitivo discredito sul piano istituzionale e su quello scientifico-culturale? Un primo tentativo di risposta non può che muovere dal milieu liberale, alveo delle democrazie europee, non certo estraneo alla cultura razzista. Parimenti, la dipendenza economica del sud del mondo globale dal suo nord attesta, sotto molti aspetti, come i fili che ci legano all'eredità degli imperi non siano stati del tutto recisi. La diffusione globale del razzismo rinvia alla convinzione di vivere in uno stato di necessità tra forze basiche della natura, ossia le "razze", che rilegittima l'uomo bianco all'uso della violenza per difendere il suo "diritto naturale" alla preminenza. Il costituzionalismo globale potrebbe essere una risorsa efficace per contrastare tali tendenze, a patto che si accompagni a un lavoro di contestualizzazione attraverso la storia globale per andare alle radici delle relazioni di potere e governance, decostruendo il nesso tra discriminine biologico-razziale e superiorità socio-economica. A tal fine, occorre fare i conti con l'atavico fatalismo delle dottrine razziste, quello per cui le azioni di un gruppo umano o di una classe appaiono naturali e indipendenti dai rapporti sociali, preesistendo a ogni storia e condizione concreta. Da qui quella visione quasi "eterna" che tende a proiettare le dinamiche storiche in una dimensione atemporale e astratta, legittimata all'uopo da rilievi pseudo-scientifici. Per evitare che le mute del razzismo sfuggano dietro semplificazioni e folkloristici trivialismi occorrerebbe coglierlo nel «gesto ancestrale» con cui si separa il civile dal selvaggio, l'umano dal disumano, il noi dall'altro da noi. Quel gesto di cristallizzazione – incatenamento al corpo, inchiodamento al suolo – che segna un'esclusione permanente e dolorosa. Questo approccio chiama oggi a uno sguardo ampio e di lungo periodo che vada ben al di là dell'assolutorio razzismo episodico e periferico che continua a strutturare la narrazione dominante della storia di alcuni paesi. La rivendicazione xenofobica del luogo in modo esclusivo e la diffusione di narrazioni populiste basate sul primato dei nativi interrogano sui profondi lasciti del passato. Lasciti che si fanno evidenti quando si guarda al razzismo dal punto di vi-

sta istituzionale e, più in dettaglio, al principio ispiratore della norma vigente in Italia in materia di “cittadinanza”, ovvero la trasmissibilità per discendenza (*ius sanguinis*), nell’ottica di chi non è e non può sentirsi parte del luogo che abita. Si tratta di una normativa che fissa le “seconde generazioni” a una posizione di evidente anomalia: *de iure* straniera, in quanto esterne alla comunità politica, *de facto* italiane, in quanto parte della vita economico-sociale del paese. L’irrigidimento delle genealogie prodotto dallo *ius sanguinis* è alla base di quel discrimine giuridico tra nativi e stranieri che ha una significativa valenza simbolica perché rimanda a un ancoramento ontologico al *genos*. L’“eterna” anteriorità e presunta superiorità dell’autocotono nell’ambito dell’ordinamento giuridico e della percezione collettiva rispetto a soggetti eterogenei e succedanei ne sono una evidente conseguenza.

La seconda parte di questa riflessione, di carattere più letterario, accoglie due contributi dedicati a scritture intimamente attraversate dall’esperienza della migrazione, dell’esilio e del misconoscimento. Uscita a fatica dall’oblio franchista e dalla lunga ombra che ha coperto la letteratura femminile dell’esilio repubblicano, Luisa Carnés testimonia da un luogo in dissolvenza le molte esclusioni patite nel corso della sua vita in un orizzonte che appare, almeno retrospettivamente, intersezionale. La sensazione di subalternità che accompagna le sue diverse identità – di donna, di operaia, di repubblicana, di rifugiata – è l’istanza narrativa che restituisce una corporeità ai personaggi femminili che si muovono invisibili su uno sfondo sociale che nega loro l’individualità. Nell’esilio messicano di Carnés razza e sesso si saldano nei personaggi femminili tratteggiati osservando la vita degli indios, come testimonia la figura di Lupe, protagonista del racconto *La prietita quiere una piel blanca*, che non desidera altro che uscire dalla sua pelle per accedere a una condizione che le è naturalmente negata. Che si tratti dell’interiorizzazione di stereotipi razzisti o della violenza della discriminazione su base razziale, la narrativa della scrittrice spagnola esplora, malgrado la disattenzione della critica, questioni divenute nel tempo sempre più rilevanti. Accanto alle scritture dall’esilio, la fenomenologia razzista emerge anche da quel fecondo incrocio

tra letteratura e giornalismo che il reportage narrativo incarna. L'analisi congiunta di due testi come *A Calais* di Emmanuel Carrère e *Solo un fiume a separarci. Dispacci dalla frontiera* di Francisco Cantù mostra come questa peculiare forma narrativa possa dare conto di alcuni aspetti sociali e umani del migrare.

Ad accomunare questi testi, oltre al tema, è la vocazione spiccatamente sociale della scrittura-reportage mossa dal triplice imperativo dell'andare, vedere, raccontare. Come se per narrare l'immigrazione, attraversamento e ibridazione tra stili e generi – romanzo, reportage, non-fiction, letteratura di viaggio – fossero il sentiero per nuovi modelli descrittivi o esplicativi, al di là di categorizzazioni note. Nel caso del testo di Cantù, l'ibridazione ne è addirittura l'asse portante, per lo stile narrativo, per i contenuti – si parla di immigrati messicani che non possono ricongiungersi con le loro famiglie negli Stati Uniti – per la stessa voce di chi racconta – l'autore è reporter e poliziotto di frontiera –. Se il reportage di Cantù ha contribuito a gettare una luce sul dramma delle esistenze violate, sospese e interrotte sul confine tra Messico e Stati Uniti, lo scritto di Carrère su Calais racconta di un'altra frontiera e di un difficile passaggio, descrivendo il grande accampamento di rifugiati e migranti che cercano di entrare in Gran Bretagna dal Canale della Manica. Anche in questo caso la forma narrativa scelta, mescolando giornalismo e letteratura, può offrire un affresco più vivido della condizione di quanti vivono sulla soglia in attesa di poter risiedere in un qualche luogo.

La terza parte del volume, dedicata all'immigrazione nel suo volto più contemporaneo, contiene alcuni saggi di carattere sociologico che ne esplorano percezione e rappresentazione tra soggettivazione e ospitalità. Malgrado le giovani generazioni di origine straniera siano maggiormente studiate dal punto di vista dell'identità e dell'appartenenza, oltreché dell'inclusione scolastica, non va sottovalutato l'attivismo sociale quale chiave di lettura per comprendere le nuove narrazioni e auto-rappresentazioni rispetto alla propria esperienza sociale. Questo rilievo mette in luce la funzione, reale o potenziale, che i giovani hanno sia rispetto alla propria soggettivazione, sia rispetto alla costruzione di società interculturali che fanno i conti

con stereotipi di matrice razzista. Il progetto di ricerca-azione *Macerata-Marsiglia* rappresenta in tal senso un peculiare esempio di coinvolgimento attivo di giovani di origine straniera, fornendo al riguardo una lettura originale dei nuovi orientamenti di studio sociologico. In questa direzione interculturale, diventa essenziale interrogarsi su di una corretta narrazione ospitale, che dia voce all'Altro, per sottolineare come Italia ed Europa non siano messe in crisi dall'arrivo di migranti e rifugiati, ma dalle disparità nelle politiche di integrazione, dalla gestione non trasparente delle frontiere interne ed esterne fonte di illegalità e violenza. La comunicazione ha un ruolo sempre più centrale in questo orizzonte, perché i social media, strutturati come spazi aperti e trasparenti, sono luoghi virtuali di scambio di racconti necessariamente differenti. Questa apertura intrinseca potrebbe essere un volano per trasformare lo spazio mediale in un laboratorio di solidarietà, a differenza di quel che accade con i discorsi di incitamento all'odio, ma occorre prendere sul serio, specie in epoca pandemica, l'appello a un'educazione al digitale e all'intercultura. Anche l'arte in senso ampio può essere uno strumento politico rilevante in questa direzione, come dimostrano alcune opere recenti che hanno rappresentato il dramma dei migranti e rifugiati nelle modalità più diverse facendo leva sulla possibilità di attivare l'immaginazione degli spettatori. Le forme espressive impiegate da alcuni artisti contemporanei mettono in luce l'intrinseca mobilità e accoglienza dell'arte, senza dimenticare la volontà di interrogare e mettere in discussione la fissità dei punti di vista.

Parte prima

Razzismo come esclusione: le radici storico-filosofiche

Ronald Car, Natascia Mattucci*

“Razzismo eterno”? La persistenza delle radici tra passato e presente

Riassunto

Quanto ci siamo veramente allontanati dall'età degli Imperi strutturati sulla dominazione delle razze «avanzate» su quelle «arretrate»? L'attuale dipendenza/sudditanza del “sud globale” dal “nord globale” sembra giustificata dall'argomento classico del liberalismo ottocentesco, la meritocrazia. All'epoca, il successo scontato della élite bianca/occidentale/maschile nella competizione sociale era giustificato teorizzando una gerarchia naturale tra classi, razze, etnie e generi. Oggi la competizione sociale – il “privato” – è scarsamente accessibile alle forme di contestazione democratica previste dai canali istituzionali (trans)nazionali. Sul piano del senso comune, il divario economico nord-sud permea l'ordine globalizzato ed è talmente radicato da essere ormai considerato “naturale” e “a-storico”. Essendo fuori portata per le categorie della politica e del diritto, esso tende ad assumere forme violente di un conflitto per la preminenza razziale. Questa preminenza richiama l'atavico fatalismo delle dottrine razziste. Un fondo inamovibile in cui le azioni di un gruppo umano o di una classe appaiono naturali e indipendenti dai rapporti sociali, precedendo ogni storia e condizione concreta. In questa prospettiva, la visione quasi “eterna” del razzismo tende a proiettare le dinamiche storiche in una dimensione atemporale e astratta. Anche se il razzismo contemporaneo presenta molte metamorfosi, bisogna metterne a fuoco il «gesto ancestrale» con cui si separa il civile dal selvaggio, l'umano dal disumano. L'incatenamento al corpo o al suolo

* Ronald Car è autore del primo paragrafo *Il “razzismo eterno” dall'età degli Imperi alla governance globale*; Natascia Mattucci è autrice del secondo paragrafo *“Razzismo eterno”. Sull'incatenamento al corpo e al suolo*.

genera un'esclusione permanente e dolorosa. Questo approccio esige uno sguardo ampio e di lungo periodo che vada oltre il razzismo periferico che ha a lungo caratterizzato la narrazione storica di alcuni paesi.

Abstract

How far have we really moved away from the age of empires structured on the domination of the “advanced” races over the “backward” ones? The current dependence/subjectation of the “global south” by the “global north” seems justified by the classic argument of nineteenth-century liberalism, meritocracy. At the time, the obvious success in social competition of the white/western/male elite was justified by theorizing a natural hierarchy between classes, races, ethnicities and genders. Today the social competition – the “private” – is scarcely accessible to the forms of democratic contestation envisaged by the (trans) national institutional channels. In terms of common sense, the north-south economic divide permeates the globalized order and is so deeply rooted to be considered “natural” and “a-historical”. Being out of reach for the categories of politics and law, it tends to take on violent forms of a conflict over racial prominence. This prominence recalls the atavistic fatalism of racist doctrines. An irremovable background in which the actions of a human group or class appear natural and independent of social relations, preceding all history and concrete conditions. In this perspective, the almost “eternal” vision of racism tends to project historical dynamics into a timeless and abstract dimension. Even if contemporary racism presents many metamorphoses, it is necessary to focus on the “ancestral gesture” that separates the civilized from the savage, the human from the inhuman. Chaining to body or place produces permanent and painful exclusion. This approach requires a broad and long-term gaze that goes beyond the peripheral racism that has long characterized the historical narrative of some countries.

1. Il “razzismo eterno” dall'età degli Imperi alla governance globale

Nell'introdurre questo numero monografico vorrei muovere da una premessa di taglio storico-comparato sull'oggetto della nostra indagine – il “razzismo eterno”. Nonostante il consenso sia scientifico sia culturale fosse già da anni pressoché unanime sul fatto che le razze umane non esistono, purtroppo il razzismo è tuttora presente nella nostra società. Ciò ci impone una rifles-

sione: all’inizio del ventesimo secolo il razzismo era al cuore non solo della prassi sociale quotidiana ma anche della struttura formale, giuridico-istituzionale, degli imperi coloniali. Si può anzi asserire che il razzismo godeva di un dominio egemonico sulla cultura ufficiale dell’epoca, essendo anche sostenuto da influenti teorie pseudo-scientifiche sulle differenze biologiche tra “ceppi” della specie umana – differenze che, trasferite sul piano socio-politico, avrebbero giustificato una classificazione gerarchica di tutta l’umanità. Ma all’alba del ventunesimo secolo, dato il definitivo discredito sia del colonialismo sul piano istituzionale sia del “fatto biologico” sul piano scientifico-culturale, come si spiega l’innegabile perdurare del razzismo?

Essendo impossibile negare la presenza di atti ed atteggiamenti razzisti, siamo costretti ad ammettere che anche nella società odierna vi è posto per il fenomeno sociale del razzismo, a dispetto del divario storico che ci separa da quella che Hobsbawm definì «l’età degli imperi»¹. Il che conduce la nostra riflessione alla domanda chiave: quanto ci siamo veramente allontanati da quella *belle époque* che – nella pur lunga storia della discriminazione razziale – segnò l’apice delle teorizzazioni pseudo-darwiniane sulla “selezione naturale” tra le razze? La nostra società, che amiamo considerare improntata alla «trinità legittimatoria» di democrazia, diritti umani e stato di diritto², è veramente antitetica agli imperi *fin de siècle*, strutturati sul principio cardine della dominazione degli «avanzati» sugli «arretrati»?³

Il razzismo costituiva il cuore pulsante di tali strutture, poiché allo stesso tempo alimentava e giustificava la dominazione, interpretata come “dipendenza” (termine che, specifica Hobsbawm, a sua volta celava «l’impossibilità sia di tenersi alla larga dal commercio e dalla tecnologia dell’Occidente o di trovarvi un sostituto, sia di resistere a uomini provvisti delle sue armi e organizzazione»⁴). Chiaramente la nostra scala di valori definiti dalla menzionata “trinità legittimatoria” non può essere compatibile con la visione dell’umanità che la dominazione generava

¹ Hobsbawm 1987.

² Kumm 2012, pp. 1 ss.

³ Hobsbawm 1987, p. 23.

⁴ *Ibidem*.

e avallava. Un'umanità, scrive Hobsbawm, immaginata come «divisa fra la schiatta energica e dotata ... e le masse supine, condannate all'inferiorità dalle loro deficienze genetiche», al punto che fu «lo stesso John Stuart Mill a dire che “il dispotismo è una forma legittima di governo quando si ha a che fare con dei barbari, purché abbia il fine di migliorarli”»⁵. Non c'è bisogno di gridare allo scandalo se anche Mill, in quanto figlio dell'epoca imperiale, non riusciva ad essere del tutto immune all'egemonia culturale del razzismo. Il problema però è che quella “trinità legittimatoria”, che dovrebbe innervare la nostra società, ci lega al milieu del liberalismo ottocentesco di Mill. Questo, a sua volta, ci riconduce entro un contesto culturale intriso di razzismo.

Dobbiamo pertanto riconoscere che l'attuale dipendenza/sudditanza del “sud globale” dal “nord globale” e la nostra incapacità di portare avanti i progetti di respiro universalistico come le Nazioni Unite rivelano che non abbiamo ancora reciso con decisione i fili che ci legano all'eredità degli imperi coloniali. Peraltro, appare assai significativo che in comune con l'età degli imperi abbiamo anche la vocazione globale dei conflitti che produciamo: il XX secolo esordì con la Grande Guerra e gli appelli della Comintern alla rivoluzione mondiale, nel XXI secolo furono la *jihad* e la *war on terror* . Ma vi sono forti similitudini anche nelle più prosaiche – e pertanto più capillari – quotidiane dinamiche sociali, quali la proliferazione del consumo a credito o l'intreccio tra politica, mass media e monopoli economici: laddove le opinioni pubbliche occidentali di fine Ottocento furono sconvolte dall'emergere dei grandi magnati della stampa popolare, oggi assistiamo a sovvertimenti simili ad opera dei giganti del web.

Infine, la crisi finanziaria che dal 2008 scuote l'economia globalizzata richiama in modo infausto la grande depressione deflazionistica dei decenni di fine Ottocento. Scatenata dal crollo delle borse di Vienna e New York nel 1873, essa segnò il tramonto del libero mercato e la svolta protezionistica. Le “guerre commerciali” aprirono la via al nuovo capitalismo monopolistico; l'intreccio di interessi che legava i grandi monopoli ai promo-

⁵ Hobsbawm 1987, pp. 37-38.

tori dell'espansionismo coloniale fu denunciato da un ammiratore di Mill, John A. Hobson. Nel saggio del 1902, *Imperialism: a study*, Hobson dimostrò come la progressiva concentrazione del potere finanziario corrompesse la vita pubblica impedendo il funzionamento corretto della democrazia parlamentare e contaminando di nazionalismo e razzismo le fonti non solo dell'informazione di massa, ma anche dell'alta cultura e della scienza. Tutto a causa degli «impieghi speculativi all'estero sotto la protezione del governo»⁶, che si potrebbero evitare «sottraendo alle classi possidenti gli incrementi di reddito non guadagnati per aggiungerli al reddito da salari delle classi lavoratrici o al reddito pubblico, cosicché essi possano venire spesi per innalzare il livello dei consumi»⁷.

Un programma di redistribuzione del reddito certamente poco compatibile con il liberalismo di Mill, fondato sulla presunzione che le ragioni di «equity and justice» tra individui permettessero solo una eguaglianza – a suo dire – «ex ante e non ex post». Concretamente, nessuna redistribuzione del reddito, ma solo una tassazione «egualitaria», ossia proporzionale⁸. L'argomento etico di Mill si reggeva sull'assunto che fosse possibile separare un momento *ex ante* da uno *ex post* nella gara al successo economico o sociale. Tale narrazione doveva suffragare la legittimità di un regime sociale fondato sulla “meritocrazia”. La presunta parità nelle posizioni di partenza (*ex ante*) avrebbe dovuto evidenziare le differenze di merito misurate in base al “successo” (*ex post*). Il fatto che il successo della élite bianca/occidentale/maschile nella competizione sociale apparisse scontato, lungi dal mettere in discussione il presupposto di un *ex ante* egualitario, veniva giustificato teorizzando una gerarchia naturale tra “avanzati” e “arretrati” divisi per classi, razze, etnie e generi.

⁶ Hobson 1902, p. 82.

⁷ Hobson 1902, p. 89.

⁸ Ekelund, Walker 1996, pp. 562-564.

Quanto all'impatto della crisi economico-finanziaria del 2008 sull'odierna società globalizzata, siamo testimoni di una progressiva differenziazione tra soggetti "garantiti" e quelli "esclusi", in un contesto dove si sovrappongono e intersecano i piani istituzionali nazionali e trans-nazionali. Vista l'inedita pervasività di soggetti e dinamiche globalizzate e la loro rilevanza per il nostro tema, la relativamente nuova area di studi del *Global constitutionalism* ci offre un punto di vista imprescindibile. Difatti, non è pensabile indagare il rapporto tra razzismo e l'attuale struttura socio-istituzionale trascurando il fatto che – come ci ricordava Sabino Cassese – a fronte di 192 stati, oggi vi sono più di 2000 organizzazioni internazionali e un numero di organizzazioni non governative che a secondo delle stime varia tra 20.000 e 44.000⁹.

D'altra parte, però, è doveroso ricordare che, quale strumento discorsivo atto a fornirci dei punti di orientamento nello scenario globale, *Global constitutionalism* è accusato (e sul punto concordano anche alcuni dei suoi fautori più rappresentativi come Anne Peters) di essere «troppo eurocentrico, troppo radicato nel liberalismo ottocentesco»¹⁰. Di conseguenza, esso non farebbe che reiterare i dogmi del liberalismo dell'età degli imperi nell'odierno diritto costituzionale, diritto internazionale e diritto umanitario, come anche nelle riflessioni teoriche sulle attuali relazioni internazionali e sulla *governance* transnazionale. Con poche ma validissime eccezioni, gli autori maggiormente coinvolti appaiono di regola poco interessati a capire dove sono radicate le relazioni di potere che costituiscono e nutrono l'odierno ordine internazionale e la sua *governance*. Di conseguenza, come scrive Nico Krisch, il *Global constitutionalism* «viene percepito più come uno strumento di imperialismo che come espressione di un auto-governo comune»¹¹.

Inoltre, benché si professi aperto ad un'indagine multidisciplinare, questo campo di ricerca tende di regola a ignorare la dimensione storica di tali relazioni di potere. Invece di un'ana-

⁹ Cassese 2009, p. 19.

¹⁰ Peters 2015.

¹¹ Krisch 2010.

lisi complessiva della *global history*, i rari riferimenti storiografici che si possono trovare nell’ampia produzione accademica si incentrano di regola su alcuni momenti della recente storia dell’occidente; momenti che vengono spesso spogliati di qualsiasi valenza critica e trattati alla stregua di monumenti simbolici. Così, il “1945” o il “1989” appaiono spesso come delle statue monumentali in omaggio a ciò che il sociologo tedesco Hauke Brunkhorst definì come i momenti decisivi di una «grande e vittoriosa rivoluzione legale» che ha progressivamente affermato «l’esclusione globale dell’ineguaglianza»¹².

Data questa ricostruzione storica estremamente limitata, non sorprende che spesso sfumano dall’orizzonte le ragioni della suddivisione del mondo tra un nord globale e un sud globale e lo squilibrio di potere e di ricchezza che ne conseguono. Non essendo oggetto di una riflessione storica critica, queste disparità tendono ad apparire come “a-storiche”, e quindi “naturali” e “pre-politiche”. Sono rari invece i contributi che, pur adottando l’agenda del costituzionalismo globale, ne esaminano non solo le origini, ma anche l’impatto sui processi odierni e in particolare le ricadute dirompenti – non dissimili da quelle denunciate a suo tempo da Hobson – sul piano della democrazia e dell’eguaglianza.

Tutto ciò detto, il costituzionalismo globale non va rigettato: una volta portate a superficie e denunciate le sue manchevolezze, esso rimane comunque uno degli strumenti analitici più in grado di cogliere le trasformazioni in atto. In primo luogo, perché il costituzionalismo resta in ogni caso il mezzo più adatto per studiare il modo in cui la distribuzione e l’esercizio del potere economico-sociale interagiscono con la sfera delle istituzioni nazionali e inter- o trans-nazionali.

In secondo luogo, per indagare gli esiti di tali interazioni e le loro conseguenze non solo sulle strutture giuridiche ed istituzionali, ma anche sui linguaggi pubblici e il senso comune. Nel nostro caso, per indagare se e in che modo l’impatto di tali interazioni possa essere ricollegato al riemergere poderoso del razzismo, che come fenomeno sociale ha un’evidente valenza

¹² Brunkhorst 2008, p. 497.

globale. Vale la pena ribadire che uno degli aspetti che ci lega all'età degli imperi è che questa vocazione globale vale anche per i conflitti generati dal dominante regime sociale. Suona come un macabro paradosso, ma sembra che l'emergere della tanto attesa *world society* si stia manifestando anche in termini di un razzismo trans-frontaliero. Basti pensare al manifesto diffuso il 15 marzo 2019 dall'attentatore neozelandese di Christchurch, che tracciava un nesso ideale transnazionale con attentati compiuti in Norvegia ed altrove. Tutti questi atti di terrorismo razzista sarebbero da intendere, sosteneva l'attentatore nel suo manifesto intitolato *The great replacement. Towards a new society*, come atti di auto-difesa dell'uomo bianco/occidentale/cristiano contro il complotto ordito dalle élite globali. L'obiettivo del complotto sarebbe la «grande sostituzione della popolazione», definita anche come il «genocidio dei bianchi», da compiersi per via della immigrazione di massa di popolazioni provenienti dal sud globale¹³.

Appare dunque di grande importanza portare alla superficie le ragioni sociali ed economiche che sono alla base del risorgere del razzismo, inteso come fenomeno storico che purtroppo sembra adattarsi non solo all'età degli imperi, ma anche al contesto odierno. A tale fine vorrei sottolineare l'importanza delle ricerche svolte da chi, come Christine Schwöbel-Patel, ha adottato nei confronti del *Global constitutionalism* uno sguardo critico, ma costruttivo e mirante ad ampliarne la prospettiva, con il fine esplicito di «decolonizzarlo»¹⁴.

I suoi scritti si incentrano sul ruolo che l'economia politica ha (o più precisamente, che dovrebbe avere) negli studi sul costituzionalismo globale. Questi ultimi, sottolinea la studiosa, sono falsati dal fatto che adottano invariabilmente come punto di partenza la necessità di preservare la separazione tra la sfera pubblica e quella privata. In quanto parte inscindibile della teoria liberale classica sette-ottocentesca, la dicotomia pubblico/privato promette l'emancipazione pubblica, cioè politica, proprio in virtù della de-politicizzazione della sfera personale.

¹³ Durie 2019.

¹⁴ Schwöbel-Patel 2017, 2018.

Tale promessa funge ancora oggi da fondamento per il mutuo supporto tra il costituzionalismo globale e il neoliberalismo, nel senso che si tendono a privilegiare i discorsi che separano lo stato dal mercato e quindi a disgiungere i problemi politici (come il razzismo) dall'economia.

La critica di Christine Schwöbel-Patel alla narrazione dominante nel *Global constitutionalism* verte sul fatto che essa presuppone una situazione di “normalità” di cui avremmo goduto entro le cornici nazionali prima dell'avvento della globalizzazione; dove per normalità si intende la separazione tra il pubblico e privato. In ottemperanza alla dottrina liberale, qualsiasi ingerenza della sfera politica in quella personale o di interessi privati nelle questioni pubbliche costituivano – si sostiene – un'indebita intromissione, un abuso che i sistemi nazionali erano in grado di prevenire o sanzionare. Adesso invece, la globalizzazione socio-economica ci sta precipitando verso una situazione “a-normale”, verso un sempre maggiore offuscamento dei piani, fino alla perdita della capacità di distinguere il pubblico dal privato. La sfida principale per gli studiosi del costituzionalismo globale consisterebbe quindi nel trovare il modo per riaffermare questo postulato del liberalismo nel nuovo contesto storico caratterizzato dalla *governance* trans-nazionale.

Ricostruendo il contesto storico dell'epoca in cui si era formato il corpus dottrinale del liberalismo classico emerge con forza come il discrimine pubblico/privato facesse della proprietà privata quella “sovranità personale” necessaria a controbilanciare la “sovranità pubblica” di un potere politico percepito come fonte di potenziale abuso. Elevando la proprietà privata a “recinto sacro” della libertà individuale, diventa difficile però applicare il linguaggio della politica ai conflitti economici. Nelle odierne condizioni di globalizzazione socio-economica, il “privato” è scarsamente accessibile alle forme di contestazione democratica previste dai canali istituzionali (trans)nazionali. Ciò però non significa affatto che il mondo del “privato”, cioè dell'economia, non produca conseguenze sui rapporti politici – rapporti su cui in ultima analisi si fonda la resilienza delle istituzioni pubbliche. Sul piano del “senso comune”, il conflitto economico nord-sud permea l'ordine globalizzato: il divario

economico è talmente radicato da essere ormai considerato “naturale” e fuori portata per le categorie della politica e del diritto liberale.

Allacciandosi all’analisi di Christine Schwöbel-Patel, va aggiunto che la “sacralizzazione” e la depoliticizzazione della sfera privata e la “naturalizzazione” del conflitto sociale causato dalla crescente disegualianza economica nutrono sul piano simbolico l’uso che del concetto di “natura” fanno le istanze razziste. Queste dinamiche aiutano a spiegare la diffusione globale del razzismo fondato su due convinzioni: in primo luogo, di vivere in uno stato di necessità, dovuto ad un “conflitto tra le forze basiche della natura”, ossia le razze; e in secondo luogo, che tale stato di necessità legittimi l’uomo bianco all’uso della violenza per difendere il suo “diritto naturale” alla preminenza. Quanto al fondamento neo-liberale dell’ordine sociale nazionale ed internazionale, tali istanze usualmente non ne negano la legittimità, né gli prospettano la sostituzione con un ordine alternativo. Più semplicemente, proclamando lo stato di necessità, ne sospendono la validità, per riaffermare il principio di non-egualianza fondato sul discrimine biologico-razziale e il conseguente diritto della razza bianca alla superiorità socio-economica.

Concludendo, si può ragionevolmente confidare nel fatto che il razzismo non sia “eterno”, in altre parole che non dipenda da una predisposizione connaturata dell’essere umano alla discriminazione e ad un’animosità “tribale” che ci condanna ad un eterno conflitto tra amici e nemici. Indubbiamente, però, come patologia sociale il razzismo è in grado di ricomparire ogni qualvolta vi ricorrano delle determinate condizioni sociali, che però non dipendono dal caso o dal fato, ma da scelte politiche su cui si può e deve intervenire.

2. “Razzismo eterno”. *Sull’incatenamento al corpo e al suolo*

Come fenomeno moderno il razzismo si è sviluppato all’interno di processi storici – colonialismo e imperialismo – diventando un elemento cardine dell’immaginario occidentale quando individui e popoli differenti entrano in contatto. Quale che sia il punto di osservazione scelto per situarsi in una riflessione

contemporanea sull'immaginario razzista, il più delle volte ci si trova dinanzi a strutturate rappresentazioni che filtrano conoscenze nelle quali le proiezioni degli uni sugli altri determinano le dinamiche di identità e riconoscimento individuali e collettive. George Mosse ha insistito a più riprese sul legame tra razzismo e modernità osservando come la storia del motore ideologico della gerarchia dei tipi umani, co-responsabile dello sterminio degli ebrei d'Europa, non costituisca una parentesi transitoria o il patologico crepuscolo del pensiero europeo, ma sia un elemento essenziale della sua stessa esperienza¹⁵. Più che una circostanza ai margini si tratta di una storia che si pone al centro delle vicende europee del ventesimo secolo. Vale la pena ribadirlo: «furono, sì, i nazisti a commettere il crimine, ma ovunque uomini e donne credettero nella distinzione tra le razze, bianca, gialla o nera, ariana o ebraica che fossero [...] Nel corso della storia, gli ebrei e i neri hanno sempre svolto il ruolo dell'estraneo, del malvagio che minaccia la tribù»¹⁶. La storia del razzismo politico è storia di come si pensa, legittima e organizza l'esclusione di una popolazione, gruppo o minoranza.

Le politiche della memoria della Shoah e la decolonizzazione hanno contribuito in modo significativo a delegittimare regimi apertamente razzisti, tuttavia ciò non implica che il razzismo sia scomparso dalla sfera pubblica, oggi virtualizzata, o che linguaggi, procedure, leggi non contribuiscano, più o meno espressamente, a produrre disuguaglianze, ghetti di oscurati e modi di disumanizzare. Oggi come ieri dottrine, linguaggi e rappresentazioni di matrice razzista veicolano un modo di percepire l'alterità con *atteggiamenti* pregiudizievole che dall'ostilità possono arrivare a veri e propri sistemi di pensiero che talora fungono da premessa a pratiche o norme istituzionalmente discriminatorie¹⁷. La fenomenologia razzista produce in molti casi uno schema discriminatorio consolidato nella storia del misconoscimento giuridico: trasformare le differenze umane in principio di *etichettamento* sociale, strutturabili dai saperi in

¹⁵ Mosse 1992, p. IX.

¹⁶ Ivi, p. V.

¹⁷ Bartoli 2012, p. VII.

forma di *catalogazione* umana, sistematizzabili dalle politiche mediante *gerarchizzazioni* normative. A connotare atti razzisti, verbali e fisici, è l'idea per la quale l'essere umano, spesso inteso in termini meramente biologici, viene prima delle sue azioni, prima di quello che fa. Nel razzismo moderno le differenze umane sono percepite come incontrovertibili e indelebili. Nelle sue pieghe si cela un comodo quanto atavico fatalismo, quello per cui le azioni di un gruppo umano o di una classe appaiono naturali e indipendenti dai rapporti sociali, preesistendo a ogni storia, condizione concreta e determinata. Da qui una visione quasi "eterna" che tende a proiettare le dinamiche storiche in una dimensione atemporale e astratta, per quanto ammantata, almeno in taluni casi, di un alburno pseudo-scientifico. L'essenza filosofica del razzismo si coglie in questa credenza assunta a datità ontologica, in una gerarchia dell'essere che precede azioni e comportamenti che mai possono retroagire sul chi si è.

Eppure la differenza è la modalità stessa in cui si dà l'esistenza. È Hannah Arendt a scrivere che il termine "umanità" rischia di svuotarsi di senso se non si comprende che un crimine contro l'umanità è un attentato alla differenza umana in quanto tale, ovvero a una caratteristica stessa della condizione umana¹⁸. In nessuna parte del mondo esiste l'essere umano al singolare, ma esistono *gli* esseri umani perché la pluralità è la legge della terra. L'invenzione delle "razze", oltre a incrinare la tesi monogenista dell'unità originaria dell'uomo, ha prodotto una radicale naturalizzazione dello statuto della specie umana all'interno dell'ordine del vivente mediante la sua iscrizione nel sistema zoologico¹⁹. Un'invenzione che, oltre a opporsi a questa o a quella cultura, tradizione, dogma democratico, evidenza scientifica, revoca l'umanità dell'essere umano.

Alcune riflessioni in questa direzione sono state offerte da Emmanuel Levinas in un breve saggio sulla filosofia dell'hilte-rismo pubblicato all'inizio degli anni Trenta del secolo scorso. Il filosofo francese cerca di andare al di là della contraddizione logica tra universalismo (cristiano) e settarismo (razzista) per

¹⁸ Arendt 2003, p. 275.

¹⁹ Taguieff 1999, pp. 19-20.

scorgere il fondo di sentimenti rudimentali filosoficamente rilevanti. «Ben più che un contagio o una follia, l'hitlerismo è un risveglio di sentimenti elementari»²⁰, meglio ancora l'esplosione di una forza primordiale spaventosa. Perché occorre prestare attenzione alla spinta che agita quella «fraseologia miserabile» e primitiva? Levinas non ha dubbi sul fatto che anche i sentimenti elementari possano racchiudere una filosofia nella misura in cui «predeterminano e prefigurano» il senso dell'avventura umana nel mondo. Il punto di osservazione scelto per illuminare la novità collettiva riguarda in particolare il rapporto di inerenza dell'individuo con il mondo. Ripercorre sinteticamente la concezione dell'uomo liberalista – capace di esorcizzare razionalmente la materia fisica, psicologica e sociale – che ha permeato la cultura europea e che il marxismo ha contestato. Il liberalismo è un sentimento di libertà incondizionata dinanzi al mondo che schiude le molte possibilità dell'azione umana. Una concezione che poggia su una serenità e fiducia nella ragione che il marxismo incrina mostrando il peso dei bisogni materiali. In questa piega impressa alla curva ideale della cultura europea Levinas non scorge una reale cesura con la tradizione contestata perché anche «prendere coscienza della propria situazione sociale vuol dire, per lo stesso Marx, affrancarsi dal fatalismo che essa comporta»²¹. A mettere in scacco le tradizioni di pensiero europeo – cristianesimo e liberalismo – che supportano il sentimento di libertà umana dinanzi alla contingenza storica è una visione radicalmente nuova e opposta di natura umana, quella che fonda l'essere sull'essere inchiodato (*rivé*) al corpo. Mentre quelle tradizioni si sono nutrite di una distinzione ed estraneità dell'io rispetto al corpo, il nazionalsocialismo esibisce un'identificazione con il corpo che vale di per sé. «Un'aderenza alla quale non si sfugge» che cancella ogni dualismo tra corpo e spirito. Questo incatenamento dell'io al corpo è alla base di una nuova concezione umana dalla quale l'hitlerismo desumerà implacabilmente la sua biopolitica. Cuore della vita spirituale sarà il biologico con la sua fatalità. La libertà umana non consisterà

²⁰ Levinas 1996, p. 25.

²¹ Ivi, p. 31.

nella capacità di contrastare le contingenze, ma nell'accettazione dell'incatenamento a un corpo che fa appello al sangue e a origini ineluttabili. In questa prospettiva, ogni forma sociale legittimata sulla base dell'accordo tra volontà libere, come nella tradizione dei contrattualisti, apparirà inconsistente e del tutto ingannevole. L'assimilazione dello spirito al corpo conduce a società "autentiche" di consanguinei nelle quali le "razze", se non esistono, vanno inventate. La verità non sarà scelta attraverso l'esercizio della libera ragione, ma inscritta nella nascita e nel sangue, in una corporeità da cui non si può sfuggire e su cui non si può tornare. Il razzismo allora, conclude Levinas²², non è solo altro dalla cultura cristiana e liberale, non si limita a mettere in discussione una politica rispetto a un'altra, ma si accompagna all'ideale di un essere senza essenza – l'inchiodamento al corpo – incatenato a servitù biologiche che lo legano ai vincoli di sangue e suolo. Con questo biologismo asfittico l'umanità sembra dismettere uno dei suoi tratti distintivi rispetto all'animalità: la possibilità di sottrarsi ai naturalismi che la rinserrano dando avvio attraverso l'azione a ciò è improbabile e non predeterminabile.

L'ineluttabilità del biologismo razziale è una questione che aveva già sollevato criticamente Tocqueville nel carteggio con l'allievo Gobineau²³, fiero sostenitore del nesso tra degenerazione delle nazioni e mescolanza tra "razze". L'impianto liberale entro cui si muove il pensatore della *Democrazia in America*, pur coesistendo con argomenti a favore degli antichi e nuovi possedimenti coloniali francesi, lo induce a non nascondere i suoi pregiudizi nei confronti dell'idea-madre dell'amico, ovvero la fatalità della costituzione fisica applicata a quelle collezioni perenni di individui chiamate "razze". Desumere la condizione di barbarie e schiavitù di un popolo dalla natura della sua "razza" comporta l'ineguaglianza permanente, la tirannia, nonché il disprezzo per i propri simili²⁴. Se per Tocqueville i movimenti tra

²² Ivi, p. 37.

²³ Tocqueville, Gobineau 2008.

²⁴ «Un'opera che cerca di provarci che l'uomo quaggiù obbedisce alla sua costituzione e non può quasi nulla sul proprio destino con la sua volontà, è come l'oppio dato a un malato il cui sangue si arresta da solo», ivi, p. 174.

popoli che possono innalzarsi o soccombere sono riconducibili a circostanze, cultura, energia, libertà, per Gobineau la specie umana è un gregge imbastardito condannato ontologicamente. Come abbiamo visto, alcune traiettorie speculative europee danno conto di come l'invenzione delle “razze” riconfiguri l'idea di essere umano nel suo rapporto con il mondo attraverso una biologizzazione dell'esistente. I regimi razzisti sono stati un'evidente testimonianza di questa presa sulla vita lungo tutto il suo svolgimento. Una presa che Foucault, ampliando lo sguardo, vede come caratteristica di un biopotere che investe con le sue tecniche corpo, salute, condizioni di vita della popolazione. Quando il potere interviene sul vivente sarà necessario «qualificare, misurare, apprezzare, gerarchizzare» effettuando ripartizioni a partire da una norma²⁵. In questo quadro, il discorso razzista si rivela funzionale al biopotere nell'offrire un'unità di misura, una catalogazione all'interno di quel *continuum* biologico costituito dalla specie umana. «L'apparizione delle razze, la distinzione delle razze, la gerarchia delle razze, la qualificazione di alcune razze come buone e di altre, al contrario, come inferiori, costituirà un modo per frammentare il campo del biologico che il potere ha preso a carico, diventerà una maniera per introdurre uno squilibrio tra i gruppi, gli uni rispetto agli altri, all'interno di una popolazione»²⁶. Foucault mette in luce l'innesto tra biopotere e razzismo sottolineando come i discorsi differenzianti, assunti a prosa amministrativa, costituiscano la condizione di accettabilità affinché un potere possa continuare a esercitare il vecchio diritto sovrano di uccidere. Foucault matura le sue riflessioni guardando retrospettivamente all'esperienza nazionalsocialista, tuttavia gli effetti della trascrizione del razzismo nel biopotere si possono cogliere ben al di là della traiettoria tedesca. Non a caso con messa a morte non si limita a indicare la mera uccisione, ma anche «tutto ciò che può essere morte indiretta: il fatto di esporre alla morte o di moltiplicare per certuni il rischio di morte, o più semplicemente la morte politica,

²⁵ Foucault 2010, p. 127.

²⁶ Foucault 2009, p. 220.

l'espulsione, il rigetto»²⁷. La trascrizione foucaultiana sembra confermare *a fortiori* quel fatale incatenamento al biologico, scientificamente conoscibile, che attraversa i razzismi moderni e si fa eredità e destino di un popolo.

Anche se Shoah e decolonizzazione hanno screditato regimi apertamente razzisti, la mitologia bio-ineguagliataria non è scomparsa in via definitiva dalla dimensione pubblica ma ha assunto configurazioni inedite dinanzi al binomio immigrazione-globalizzazione. Non è sempre agevole decifrare le mute assunte dalla fenomenologia razzista contemporanea, specie quando la pulsione ostile nei confronti degli altri cerca un compromesso con norme antirazziste e impiega termini meno stigmatizzati come “cultura” ed “etnia” per costruire una divisione irreversibile tra individui o popoli. Continuiamo a evocare il razzismo, anche nell'era globale dei nuovi media digitali, quando dalla naturalizzazione delle differenze si fanno discendere trattamenti ineguali ingiustificati sostenuti da narrazioni dominanti. Il principale capro espiatorio del razzismo contemporaneo europeo è l'immigrazione, stigmatizzata come fattore di dissipazione di una presunta omogeneità culturale o identità nazionale, come veicolo di una minaccia, anche economica, che alimenta un immaginario, mai del tutto scomparso, popolato di selvaggi. L'appartenenza a un paese, cultura, religione, quando fondata sulla fanatica esclusione degli altri, crea nuove barriere che a loro volto producono gerarchie, forme di dominio e sfruttamento. A partire dagli anni Ottanta del secolo scorso e, segnatamente, da una interazione tra fenomeni differenti che il nesso globalizzazione-immigrazione può sintetizzare con una qualche efficacia, le avvisaglie di una riemersione del razzismo sono state sempre più evidenti attraverso episodi, linguaggi, rappresentazioni e norme. Questi ultimi decenni sono stati, a detta di Burgio, la testimonianza di un'illusione all'ombra della quale si è coltivata la rassicurante convinzione che «il razzismo di Stato e la sua catena di orrori siano l'eccezione nel quadro di una storia in cui norma sono il rispetto del diverso e l'accoglienza dello straniero»²⁸. Se si adot-

²⁷ Ivi, p. 222.

²⁸ Burgio 2010, p. 10.

ta un’ottica di lungo periodo, l’ipotesi che il neo-razzismo sia un effetto perverso della globalizzazione sembra attenuarsi rovesciando il rapporto tra norma ed eccezione. Quella del razzismo episodico e periferico è una narrazione indulgente e assolutoria che ostacola l’assunzione di una prospettiva meno istantanea che potrebbe consentire un’analisi all’altezza delle sfide del nostro tempo. Burgio invita ad ampliare lo sguardo considerando il razzismo come un elemento fondamentale della modernità europea, una patologia normalizzata, anche in un paese come l’Italia che ha nutrito a lungo un pregiudizio eccezionalista per ridurre “razza” e razzismo a una presenza irrilevante nella sua storia politico-sociale²⁹.

Non è possibile dare conto in questa sede delle molte analisi prodotte sul tema, ma la legislazione in materia di immigrazione, specie il reato di immigrazione irregolare, si è mossa nella direzione della colpevolezza naturale del migrante, colpito dallo stigma del fuori luogo e deviante in quanto tale. È sempre Burgio a scrivere che la stigmatizzazione/criminalizzazione della migrazione e dei migranti è un atteggiamento miope, oltre che iniquo e immorale, dinanzi a quella che presto diventerà un’alluvione umana nei confronti dei paesi di maggior benessere se non si invertirà la tendenza all’aumento delle disuguaglianze globali e al degrado ambientale che costringe molti a lasciare i propri territori («miopia di chi si illude di difendersi dalla piena del fiume barricandosi in una capanna sulla riva»)³⁰. Il legame tra stigmatizzazione e criminalizzazione rinvia al razzismo e, in particolare, ai nessi psico-fisici che è capace di inventare producendo soggetti inferiorizzati e mancanti. L’impiego della “razza” si è sempre rivelato potente per costruire identità sulla base di una presunta corrispondenza tra caratteristiche fisiche e morali. In questo senso la naturale colpevolezza associata alla devianza e alla stigmatizzazione dello straniero presuppone un immaginario intessuto dal razzismo, basti pensare all’equazione molto in voga tra disoccupazione e criminalità degli immigrati, insostenibile nel caso degli autoctoni. Nella prospettiva del lun-

²⁹ Ivi, p. 109.

³⁰ Ivi, p. 102.

go periodo si muove altresì l'articolata riflessione sulla filosofia della migrazione di De Cesare che osserva amaramente come l'epoca postnazista non abbia messo in discussione «l'idea che sia legittimo decidere con chi coabitare»³¹. La rivendicazione xenofobica del luogo in modo esclusivo, la diffusione di narrazioni populiste nativiste e sostitutive, la legittimazione di un welfare *chauvinism* interrogano sui profondi e diretti lasciti del passato. Lasciti minimizzati, come del resto lo è stato il razzismo agli occhi di chi pensa che si trattasse di un fenomeno circoscrivibile a «pochi fascisti periferici»³². Malgrado le “razze” siano state private di ogni fondamento scientifico e condannate dalla storia, il razzismo ha continuato a perdurare attraverso maschere adattabili ai tempi. Per evitare che sfugga dietro folkloristici trivialismi o rigide definizioni occorrerebbe coglierlo nel «gesto ancestrale» con cui si separa il civile dal selvaggio, l'umano dal disumano, il noi dall'altro da noi. È un gesto di cristallizzazione – incatenamento al corpo, inchiodamento al suolo – che segna «una discriminazione immutabile, un'esclusione permanente»³³.

A conclusione di questa riflessione occorre, tuttavia, sottolineare come la persistenza sin qui messa in luce sia sorretta da un «apparato comunicativo, lessicale, simbolico» che agisce sulla dimensione sociale alimentando «discriminazione, ineguaglianza, dominazione, de-umanizzazione degli *altri*»³⁴. Il razzismo si produce e riproduce innescando un circolo vizioso «quando le pulsioni xenofobiche, già presenti nella società, sono sollecitate, incoraggiate, legittimate da una parte del sistema dell'informazione nonché da istituzioni, governi, apparati dello Stato»³⁵. I media tradizionali e nuovi, specie i social network, possono favorire una rischiosa «saldatura» tra razzismo ordinario, che

³¹ Di Cesare 2017, p. 13.

³² Ivi, p. 220.

³³ Ivi, p. 221. Di Cesare osserva: «Nell'epoca postnazista è rimasta salda l'idea che sia legittimo decidere con chi coabitare. Il nuovo hitlerismo trova qui il suo punto di forza, il neorazzismo il suo trampolino. La paura per la propria pretesa identità, messa in pericolo dall'altro, sconosciuto e ripugnante, fomenta l'odio per il “clandestino”, il “migrante”, accende il timore del declassamento che attraversa i ceti più poveri, infiamma la xenofobia populista».

³⁴ Rivera 2020, p. 144.

³⁵ Ivi, p. 143.

indirizza rancore e risentimento verso il capro espiatorio di turno, e quello istituzionale, che si connota per una produzione legislativa securitaria e repressiva. In questa prospettiva, Rivera mette in guardia da un'allarmante caduta delle «maschere» criptorazziste e differenzialiste dinanzi a un recente ritorno «del tutto esplicito» del razzismo nella dimensione pubblica, come evidenziano la de-tabuizzazione e accettabilità sociale di lessici e discorsi xenofobici³⁶. La tendenza a ridurre in modo arbitrario atti di razzismo a mera intolleranza, paura, scorrettezza verbale, oltre a misconoscerne la portata storica e sistemica, è un segno preoccupante, osserva Rivera, del «decadimento della riflessione e dell'analisi su tale fenomeno»³⁷. Nella celebre lezione sul «fascismo eterno» Umberto Eco ci ricorda, parafrasando Ionesco, che «le abitudini linguistiche sono spesso sintomi importanti di sentimenti inespressi»³⁸.

Bibliografia

- Arendt H. (2003), *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Milano: Feltrinelli.
- Bartoli C. (2012), *Razzisti per legge. L'Italia che discrimina*, Roma-Bari: Laterza.
- Brunkhorst H. (2008), *State and Constitution – A Reply to Scheuerman*, «*Constellations*», 15 (4), pp. 493-501.
- Burgio A. (2010), *Nonostante Auschwitz. Il «ritorno» del razzismo in Europa*, Roma: DeriveApprodi.
- Cassese S. (2009), *Il diritto globale. Giustizia e democrazia oltre lo Stato*, Torino: Einaudi.
- Di Cesare D. (2017), *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Durie M. (2019), *The eco-fascist ideology of the Christchurch killer*, «*Quadrant*», 63 (5), pp. 14-18.
- Eco U. (2018), *Fascismo eterno*, Milano: La nave di Teseo.

³⁶ Ivi, p. 144.

³⁷ Ivi, p. 7.

³⁸ Eco 2018, p. 20.

- Ekelund Jr. R.B., Walker D.M. (1996), *J.S. Mill on the Income Tax Exemption and Inheritance Taxes: The Evidence Reconsidered*, «History of Political Economy», 28 (4), pp. 559-581.
- Foucault M. (2009), «*Bisogna difendere la società*», Milano: Feltrinelli;
– (2010), *La volontà di sapere*, Milano: Feltrinelli.
- Kumm M. (2012), *An Integrative Theory of Global Public Law: Cosmopolitan, Pluralist, Public Reason oriented*, «Ms Berlin WZB».
- Hobsbawm E.J. (2005), *The age of the Empire. 1875-1914*, London: Weidenfeld and Nicolson, 1987; trad. it. *L'età degli imperi. 1875-1914*, Roma-Bari: Laterza.
- Hobson J.A. (1902), *Imperialism, a study*, London: Nisbet & co.
- Krisch N. (2010), *Beyond Constitutionalism: The Pluralist Structure of Postnational Law*, Oxford: Oxford University Press.
- Levinas E. (1996), *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, Macerata: Quodlibet.
- Mosse G. (1992), *Il razzismo in Europa. Dalle origini all'Olocausto*, Milano: Mondadori.
- Peters A. (2015), *Global constitutionalism*, in *The Encyclopedia of Political Thought*, edited by M.T. Gibbons, Chichester [u.a.]: Wiley-Blackwell, vol. 3.
- Rivera A. (2020), *Il razzismo. Gli atti, le parole, la propaganda*, Bari: Dedalo.
- Schwöbel-Patel C. (2017), *The political economy of global constitutionalism*, in *Handbook on Global Constitutionalism*, edited by A.F. Lang Jr. & A. Wiener, Cheltenham: Edward Elgar Publishing, 2017, pp. 407-420;
– (2018), *Global constitutionalism and East Asian perspectives in the context of political economy*, in *Global Constitutionalism from European and East Asian Perspectives*, edited by M. Kumm, A. Peters, T. Suami, D. Vanoberbeke, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 100-122.
- Taguieff P.-A. (1999), *Il razzismo. Pregiudizi, teorie e comportamenti*, Milano: Cortina.
- Tocqueville de A., Gobineau de A. (2008), *Del razzismo*, Roma: Donzelli.

Federica Piangerelli

Radici antiche di una questione attuale: il diritto di cittadinanza come dispositivo di esclusione

Riassunto

Il contributo intende sviluppare un'indagine intorno al “razzismo istituzionale” prendendo in esame un caso specifico: la legge italiana in materia di “Cittadinanza” (L. 91/1992), fondata sulla trasmissibilità per discendenza (*ius sanguinis*). Lo scopo è illuminare i meccanismi di esclusione legati a tale direttiva, principalmente a danno delle “secondo generazioni”, straniere *de iure*, italiane *de facto*. Quindi, per esporre le criticità legate allo *ius sanguinis*, è analizzato il mito civico ateniese dell'autoctonia. Lungi da inutili anacronismi, l'obiettivo è mostrare la continuità di archetipi, causa di differenziazioni illegittime interne ad una stessa comunità, che sembrano sostanziare un fenomeno più ampio, definibile come “razzismo eterno”.

Abstract

This paper aims to develop an investigation around “institutional racism”, considering a specific case: the Italian law on “Citizenship” (L. 91/1992), based on the transmissibility by descent (*ius sanguinis*). The hypothesis is to illuminate the mechanisms of exclusion linked to this directive, mainly to the detriment of “second generations”, foreign *de jure*, Italian *de facto*. Therefore, the Athenian civic myth of autochthony is examined, to expose the critical issues related to *ius sanguinis*. Far from useless anachronisms, the purpose is to show the continuity of archetypes, cause of illegitimate differentiations within the same community, which seem to substantiate a wider phenomenon, definable as “eternal racism”.

Dicono che gli abitanti di Atene gloriosa
non siano una razza di immigrati, ma di
uomini nati in quella terra.

E io verrò ad Atene appetato da due mali:
figlio di straniero, e per di più bastardo

(Euripide, *Ione*)¹.

In queste poche pagine ci si propone di indicare le direttrici principali lungo cui si snoda una questione complessa e dibattuta, quale il diritto di cittadinanza come dispositivo di esclusione.

Più nello specifico, il riferimento è alla norma vigente in Italia in materia di “Cittadinanza” (L. 5 febbraio 1992, n. 91), il cui principio fondante è la trasmissibilità per discendenza (*ius sanguinis*). Quindi, l’indagine muove da un interrogativo specifico: comprendere se e in che misura i meccanismi di emarginazione, sottesi e derivanti da tale direttiva, possano essere considerati epifenomeni del cosiddetto “razzismo istituzionale”. Come possibile via di accesso al tema è proposto un percorso argomentativo secondo un’inedita prospettiva storico-filosofica. Infatti, pur mantenendo al centro la contemporaneità, lo scopo è mostrare le radici antiche di atteggiamenti discriminatori verso lo straniero residente, sulla base del mito civico ateniese dell’autoctonia.

Intorno al razzismo istituzionale

Una proposta ermeneutica che fossilizzi il “razzismo” a ideologia fondata sull’assunto dell’esistenza di “razze” umane, gerarchizzate per natura, sarebbe anacronistica. Una definizione semplice e univoca di “razzismo” tradirebbe la poliedricità di tale fenomeno. C’è urgenza, pertanto, di rintracciare una chiave di lettura capace di affrontare la questione nel suo polimorfismo, illuminandone i molteplici profili e le nuove forme attraverso cui si insinua anche nella società contemporanea².

¹ Euripide 2018, p. 2165.

² «Col termine R. <razzismo> s’intende non già la descrizione delle diversità delle razze o dei gruppi etnici umani, condotta dall’antropologia fisica o dalla biologia, ma il ricondurre il comportamento dell’individuo alla razza cui esso appartiene,

1. *Razzismo sistemico*

Data l'ampiezza teorica del tema, come possibile direzione di attraversamento dello stesso si è scelto di focalizzarsi sul cosiddetto "razzismo istituzionale", a partire dalle riflessioni imprescindibili, a tale riguardo, di Stokely Carmichael e Charles V. Hamilton. A questi, infatti, si deve l'espressione *institutional racism*, proposta nel libro-manifesto del *Black Power*, edito alla fine degli anni Sessanta³.

Più nello specifico, i due attivisti non solo distinguono il razzismo dichiarato da quello mascherato ma sostengono anche che possa articolarsi in due espressioni diverse, benché intrinsecamente intrecciate. Da un lato, il razzismo individuale, manifesto nell'azione di individui bianchi a danno di soggetti neri. Dall'altro, quello istituzionalizzato, meno esplicito, più subdolo e di cui, con difficoltà, si identificano responsabili specifici, tuttavia non meno distruttivo dell'altro⁴. In particolare, tale forma di razzismo

si fonda sul diffuso e attivo prevalere di atteggiamenti e pratiche contrari ai negri. Domina un senso di superiorità di gruppo: i bianchi sono "migliori" dei negri, perciò i negri devono essere subordinati ai bianchi. Un tale atteggiamento razzista permea di sé tutta la società, sia al livello individuale che a quello istituzionale, in forma aperta e mascherata⁵.

Questo secondo scenario, quindi, evidenzia la pericolosità di un meccanismo divisivo che, come un miasma, pervade ogni settore della vita pubblica dal proprio interno e che è così sedimentato nella società⁶ da essere (quasi) invisibile. Detto altrimenti, si tratta di una *dinamica sistemica* che tende a legittimare uno *status quo* segnato dalla disuguaglianza tra gruppi socio-politi-

e, soprattutto l'uso politico di alcuni risultati apparentemente scientifici, per indurre alla credenza circa la superiorità di una razza sopra le altre. Questo uso politico è indirizzato a giustificare e a consentire atteggiamenti di discriminazione e di persecuzione nei confronti delle razze ritenute inferiori» (Matteucci in Bobbio *et al.* 1983, p. 959).

³ Carmichael, Hamilton 1968.

⁴ Ivi, pp. 38-39.

⁵ Ivi, p. 39.

⁶ Gli autori fanno riferimento alla società statunitense ma, come si cercherà di mostrare, tale critica può essere estesa anche a quella italiana.

ci. In tale contesto, infatti, appare “naturale”, quindi ineluttabile, la superiorità di alcuni a danno di altri, nell’illusoria convinzione di poter beneficiare di determinati vantaggi, in nome di un costume codificato dalla tradizione e dal consenso sociale. Di conseguenza, ogni tentativo di cambiamento appare impossibile e genera “indignazione morale”⁷.

Tali riflessioni, quindi, hanno il merito di affrontare il problema nella sua complessità, scavando tra le trame (anche impercettibili) di un fenomeno che si attesta su molteplici livelli e che merita di essere analizzato secondo una prospettiva d’insieme. Questo, infatti, si regge e si alimenta da una profonda sinergia tra istituzioni e società civile, volta a reiterare stigmatizzazione ed emarginazione, sancita da un sentimento cronico di asimmetria sociale.

2. *Razzismo degli effetti*

Il percorso intorno al “razzismo istituzionale” trova un’ulteriore tappa nel rapporto stilato nel 1999 dalla commissione presieduta da Sir William MacPherson, incaricata di vagliare le inadempienze della polizia britannica nelle indagini relative alla morte di Stephen Lawrence⁸. Qui, in modo significativo, si legge:

Institutional racism has been defined as those established laws, customs, and practices which systematically reflect and produce racial inequalities in society. If racist consequences accrue to institutional laws, customs or practices, the institution is racist whether or not the individuals maintaining those practices have racial intentions⁹.

Quindi, sono istituzioni razziste

⁷ Carmichael, Hamilton 1968, p. 43.

⁸ Il 22 aprile 1993, nella zona sud-est di Londra, presso una fermata di autobus e alla presenza di diversi testimoni, Stephen Lawrence, un ragazzo di diciotto anni, figlio di immigrati giamaicani, viene ucciso da una banda di cinque giovani bianchi *per razzismo*. Le indagini, a causa di depistaggi e negligenze, non portano a nulla per lungo tempo, quindi i genitori del ragazzo, incoraggiati da un gruppo di sostenitori, ottennero che il ministero dell’Interno avviasse un’indagine per verificare se i pregiudizi razziali fossero la causa dell’inefficienza del corpo di polizia. Il risultato è il rapporto MacPherson 1999.

⁹ Ivi, p. 47.

organisational structures, policies, processes and practices which result in ethnic minorities being treated unfairly and less equally, often without intention or knowledge¹⁰.

Dunque, ancora una volta, il razzismo è considerato un male corrosivo che, divenuto parte integrante dell'*ethos*, pervade la società in modo trasversale e impercettibile¹¹. Più nello specifico, il report evidenzia i tratti distintivi di un'istituzione interessata da tale problema. Questa, infatti, è fondata su un complesso di leggi e costumi che producono disuguaglianza sociale. Quindi, non è necessario che gli enti statali o i funzionari pubblici siano animati da dichiarati intenti razzisti, perché sono sufficienti gli *effetti discriminatori* di determinate pratiche¹².

Pertanto, il documento MacPherson offre ulteriori categorie per esaminare il fenomeno nella sua gravità. Infatti, spostando l'asse del ragionamento dalle cause agli effetti, questo fa rientrare nel circolo vizioso dell'esclusione anche una ampia gamma di azioni discriminanti che, invece, stando ad un diverso paradigma, sarebbero derubricate ad atti ordinari. Multiforme, il razzismo si annida anche laddove non appare probabile possa esserci.

Dunque, ad una lettura incrociata, i due studi riportati forniscono gli strumenti teorici atti a delineare un modello interpretativo della questione che prenda le distanze da definizioni unidirezionali. In particolare, questi suggeriscono di assumere *uno sguardo ampio e sistemico*, cioè capace di intendere il razzismo come caratteristica idiomatica della società nella sua interezza e, pertanto, di porre a giudizio non solo le intenzioni ma anche gli effetti di alcune misure escludenti. L'invito, quindi, è a un approccio critico e olistico, che sappia rintracciare tanto gli atti espliciti di razzismo quanto quelli meno visibili, più difficili da sanzionare ma che, in alcuni casi, provocano danni di maggiore

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Ivi, p. 49.

¹² Infatti, «la gravità del razzismo istituzionale non va misurata guardando alle *intenzioni di chi lo ha prodotto*, ma giudicando *l'entità dei danni che determina*. Pertanto, anche se gli atti di razzismo espliciti e deliberati sono quelli più facilmente condannati, non è detto che siano i più gravi, anzi proprio perché facilmente biasimabili e sanzionabili sono i meno pericolosi» (Bartoli 2012, p. 14).

serietà perché perpetuati non da singoli individui ma dalle istituzioni.

Un caso italiano

Per dare prova, *in opere operato*, delle dinamiche sottese al “razzismo istituzionale” si è scelto di restringere il campo su un caso specifico, prendendo in esame una vicenda italiana: la legge che disciplina l’accesso al diritto di cittadinanza. Questa, infatti, permette di misurare la risposta delle istituzioni all’evolversi del fenomeno migratorio, che vede l’Italia tra i principali Paesi di immigrazione nello scenario europeo, con un incremento a partire dagli anni Novanta.

1. *Sangue e suolo*

Una premessa. Sangue e suolo, di norma, si configurano come i due criteri discriminanti per l’accesso al diritto di cittadinanza, nella forma di strumenti giuridici quali lo *ius sanguinis* e lo *ius soli*. Questi, infatti, consentono di discernere a chi riconoscere, *in automatico*, «piena appartenenza alla comunità»¹³, per beneficiare di diritti sociali, giuridici e politici, e ottenere una posizione attiva e passiva davanti allo Stato.

Più nello specifico, in accordo al primo, la cittadinanza è trasmessa su base *etnico-culturale*, in quanto il soggetto è parte di uno Stato in virtù dei vincoli di sangue che lo legano ai suoi concittadini. Il secondo, invece, postula l’accesso alla cittadinanza su base *giuridico-politica*¹⁴, cioè rispetto al territorio in cui si è

¹³ Marshall 2012, p. 11.

¹⁴ «Storicamente si è o si diventa cittadini di uno Stato sulla base del valore che in una data esperienza costituzionale acquista il discendere da *cives* o il nascere nella *civitas*. Queste unità di misura dello *status civitatis* rimandano a tradizioni, culture giuridiche e visioni della comunità politica molto diverse tra loro. Lo *ius sanguinis* definisce un’appartenenza del cittadino allo Stato fondata sui legami etnici o familiari e configura il popolo quale entità etno-culturale, naturale e pre-politica, che non costruisce ma abita uno spazio politico che risulta assiologicamente prioritario rispetto ai singoli consociati. Lo *ius soli*, invece, definisce la cittadinanza quale conseguenza del fatto giuridico di essere nati sul territorio di un determinato ordinamento; in questa prospettiva, l’individuo precede la comunità e il popolo si configura ‘artifi-

nati e cresciuti, prendendo qui parte ai percorsi di scolarizzazione e socializzazione. La questione è rilevante perché i due principi veicolano un diverso disegno ideologico alla base dell'istituzione statale. Questa, infatti, stando allo *ius sanguinis*, si pone come istanza statica, ancorata ad una logica tribale perché si è cittadini *solo se si discende da cittadini*. Invece, stando allo *ius soli*, il modello è più flessibile, perché si è cittadini *indipendentemente dalla cittadinanza dei propri genitori*, cioè nascendo sul territorio statale e divenendo parte integrante del tessuto sociale. In breve, si potrebbe affermare che sangue e suolo sono gli antipodi di una stessa scala: il primo veicola la rigidità dei confini dello Stato, fondati sui legami di sangue, il secondo, invece, ammette la dinamicità degli stessi, prediligendo i legami civici¹⁵.

2. La legge sul diritto di cittadinanza

Sulla scorta delle considerazioni generali intorno ai criteri di sangue e suolo è ora possibile prendere in esame la legge vigente in Italia in materia di “Cittadinanza” (L. 91/1992).

In breve, tale diritto è ottenuto *automaticamente*:

- 1) Per nascita, in caso di persona straniera nata da almeno un genitore italiano;
- 2) Per nascita sul territorio italiano, solo se i genitori sono ignoti o apolidi, se non trasmettono la propria cittadinanza al figlio secondo la legge dello stato di appartenenza o se il minore è stato rinvenuto in una condizione di abbandono sul territorio italiano;
- 3) Per adozione, in caso di minorenni adottati da cittadino italiano.

cialmente’, su un piano etico-politico» (Bascherini 2019, p. 53).

¹⁵ Ad «un uno sguardo più da presso, tuttavia, questa polarità tra sangue e suolo, come la stessa distinzione tra una cittadinanza *appartenenza* e una cittadinanza *partecipazione*, si riduce sensibilmente. Da una parte, queste coppie oppositive possono ricondursi a una lettura unitaria, che della cittadinanza evidenzia la funzione di ‘forma del disciplinamento’, riducendo la dualità tra sangue e suolo in quanto matrici culturali della cittadinanza anche nella prospettiva di teoria costituzionale; dall’altra, l’analisi delle discipline adottate in vari momenti dai differenti paesi conferma un depotenziamento della polarizzazione, queste discipline risolvendosi piuttosto in combinazioni dei due criteri, con la prevalenza dell’uno o dell’altro» (Ivi, p. 54).

Per contro, la cittadinanza può essere acquisita *su domanda*:

1) Per matrimonio, a) se si risiede legalmente in Italia da almeno 12 mesi, in presenza di figli nati o adottati dai coniugi o 24 mesi di residenza con il cittadino italiano, b) in caso di residenza all'estero, dopo 18 mesi in presenza di figli nati o adottati dai coniugi o dopo 36 mesi dalla data del matrimonio (se non vi è stato scioglimento, annullamento o cessazione degli effetti civili e se non è in corso la separazione legale).

2) Per residenza, previa domanda da presentare alla prefettura e se si è in possesso di almeno uno dei seguenti requisiti: a) nato in Italia, dove ha risieduto legalmente senza interruzioni fino al raggiungimento della maggiore età, se dichiara di voler acquistare la cittadinanza italiana entro un anno dalla suddetta data; b) figlio o nipote in linea retta di cittadini italiana per nascita, residente legalmente in Italia da almeno tre anni; c) maggiorenne, adottato da cittadino italiano, residente legalmente in Italia da almeno cinque anni, successivi all'adozione; d) che ha prestato servizio, anche all'estero, per almeno cinque anni alle dipendenze dello Stato italiano; e) comunitario residente legalmente in Italia da almeno quattro anni; f) apolide o rifugiato residente legalmente in Italia da almeno cinque anni; g) straniero extra-comunitario residente legalmente in Italia da almeno dieci anni¹⁶.

Con nettezza, emerge l'impianto escludente della legge, il cui asse portante è lo *ius sanguinis*. Infatti, questa è approvata in un momento storico in cui è ancora viva l'immagine dell'Italia

¹⁶ In quest'ultimo caso, si aggiunge la lentezza dei tempi burocratici per il disbrigo delle pratiche relative all'ottenimento della cittadinanza, come denunciato lo scorso 06 luglio 2020 dal Comunicato del Movimento #ItalianiSenzaCittadinanza, in <<https://stranieriinitalia.it/attualita/movimento-italianisenzacittadinanza-i-4-anni-per-la-cittadinanza-sono-una-vergogna-imposta-dal-decreto-sicurezza-va-abrogato/>>, 02/10/2020. Il principale bersaglio critico è il Primo Decreto Salvini/Sicurezza (D.L. 4 ottobre 2018, n. 113) che prevede un versamento di 250 euro all'atto della richiesta della cittadinanza, a cui si aggiungono quattro anni per l'espletamento delle pratiche, prima di avere una risposta definitiva (accettazione o respingimento) dal Ministero dell'Interno. In definitiva, si può diventare cittadini italiani *dopo quattordici anni* di attesa. La situazione, invece, è radicalmente diversa negli altri paesi europei, in cui l'*iter* si conclude in un anno. Inoltre, il Movimento ha dichiarato che verrà messo a disposizione di giornalisti e istituzioni il Dossier completo relativo a tali questioni.

migrante e, per questo, istituisce una via rapida per l'accesso alla cittadinanza anche ai discendenti degli italiani all'estero. Tuttavia, la regola sembra essere ancorata a tale immagine anacronistica perché non prevede le stesse misure per un'altra categoria sociale, le cui fila si sono ingrossate esponenzialmente negli ultimi decenni: quella degli immigrati (in particolare extra-comunitari) e dei loro figli, nati sul territorio italiano o qui giunti in giovane età, la cui permanenza non è temporanea ma stabile. L'Italia, infatti, è sempre più meta dei flussi migratori, scelta da molti stranieri come l'orizzonte entro cui sviluppare i propri progetti di vita. Pertanto, il paradosso della normativa è manifesto proprio nella posizione anomala delle cosiddette "seconde generazioni"¹⁷: *de iure* straniere, perché esterne alla collettività politica¹⁸, *de facto* italiane, perché interne alla struttura culturale ed economica nazionale. In effetti, non sembra esserci alcuna differenza tra i figli di italiani e i figli di stranieri che hanno condiviso uno stesso percorso di studi e che si collocano nella stessa cornice sociale. *La disparità sussiste solo per legge.*

Tale asimmetria è testimoniata anche dai numerosi tentativi di emendamento della normativa, presentati nel tempo da diversi partiti politici, tutti accomunati da tre elementi: 1) il mantenimento dello *ius sanguinis* in casi specifici, 2) l'introduzione di uno *ius soli* temperato¹⁹, poi trasformato in *ius culturae*²⁰, e 3) l'assenza di un passaggio radicale dallo *ius sanguinis* allo *ius soli*. Nessuna proposta ha avuto esito positivo²¹. *L'Italia resta una nazione su base etnica.*

¹⁷ Per approfondimento relativo all'attuale condizione delle "seconde generazioni" in Italia si veda Riniolo 2019.

¹⁸ Infatti, come ricordato, queste possono ottenere la cittadinanza solo al compimento dei diciotto anni, seguendo un *iter* tortuoso e a patto che soddisfino rigidi criteri.

¹⁹ Lo *ius soli* temperato prevede che un bambino nato in Italia acquisisca la cittadinanza, in automatico, se uno dei due genitori si trova nel Paese, legalmente, da almeno cinque anni.

²⁰ Lo *ius culturae* prevede che i minori stranieri nati in Italia o qui giunti da piccolissimi possano acquisire la cittadinanza a patto che abbiano frequentato regolarmente almeno uno (o più) cicli di studio o percorsi di istruzione/formazione.

²¹ Per uno sguardo sinottico sulle varie proposte di legge si veda Ricucci 2018, pp. 80-83.

3. *L'origine a fondamento*

Lo stallo intorno a una possibile modifica della legge 91/1992 dice quanto la cittadinanza sia un tema spinoso: concederla automaticamente anche a soggetti stranieri implicherebbe un serio ripensamento dell'immagine della Nazione²². Infatti, la scelta di anteporre i legami di sangue a quelli sociali prova l'intento di preservare – almeno sul piano ideologico – la purezza identitaria di uno Stato i cui membri sono uniti da vincoli familistici e si riconoscono in una tradizione comune. La diretta conseguenza di tale impianto concettuale è la comparsa e il progressivo rafforzamento di muri invisibili che tagliano una collettività al suo interno. Questa dinamica, in effetti, provoca uno iato tra chi è cittadino *per nascita*, cioè *per natura*, e chi, invece, è cittadino *per convenzione*, perché straniero. Egli, infatti, pur essendo nato e cresciuto sul territorio italiano, è costretto a subire le ristrettezze di una cittadinanza pensata in termini esclusivistici: *un diritto*, per gli autoctoni, *una concessione*, per gli immigrati. Detto altrimenti, *nascere* cittadini rimane un privilegio ineguagliabile al *divenire* tali²³.

²² «Le leggi sulla cittadinanza generano tradizionalmente scontri politici accesi. Ciò è dovuto al fatto che, oltre a essere strumenti giuridici che regolano i diritti e i doveri connessi allo status di cittadino, definiscono anche i modi in cui tale status può essere acquisito e perso. In altre parole stabiliscono i confini di uno specifico sistema politico, e meccanismi di inclusione ed esclusione della comunità-nazione» (Tintori 2018, p. 215).

²³ Tanto più che «l'immigrato, questo sottoproletario dell'identità, anche dopo anni e decenni resta sotto controllo. Perfino quando è già naturalizzato. Il termine "naturalizzazione", dal francese *naturaliser*, non è così ovvio come si vorrebbe far credere. Decostruirlo è semplice: significa diventare "naturali". Come gli autoctoni, i figli della terra. si dice "straniero naturalizzato" per riferirsi all'immigrato che ha chiesto la cittadinanza, un tempo chiamata "naturalità". Il paradigma è quello della biologia, dove si definiscono naturalizzate le specie animali o vegetali che si riproducono spontaneamente, una volta trapiantate in luoghi diversi da quelli di origine. [...] Nell'ordine nazionale l'immigrazione non può allora che auto negarsi nella naturalizzazione in cui miracolosamente si dissolve. Il passaggio è un delicato trapianto da un terreno all'altro, ma è anche una trasfusione da un sangue a un altro sangue, una vera e propria transustanziazione. Entrare nella nazione vuole dire fondersi per non minarne l'ordine – naturale, politico, morale, culturale» (Di Cesare 2017, p. 145).

Ottimo esempio di tale impostazione teorica è il *Manifesto sulla cittadinanza italiana*, redatto dalla Fondazione Magna Carta²⁴, in cui si legge:

Snaturare i caratteri di un istituto come la cittadinanza potrebbe avere pericolose conseguenze. Una nazione cresce ed evolve sulla base di radici etno-culturali, e potrebbe cessare di essere democratica nel momento in cui si intaccassero i vincoli stessi che garantiscono l'unità della nazione, e la sua struttura sociale, e quando venisse meno il senso di reciproca appartenenza storica²⁵.

Allargare l'area di garanzie e vantaggi a quanti non sono legati alle *radici* etno-culturali della Nazione è considerato un *pericoloso snaturamento* della cittadinanza. Non solo. Tale apertura è vista come un attacco alla democrazia, perché venendo meno l'uguaglianza di *origine* dei membri della società, perde vigore anche l'unità dello Stato.

Al centro uno *ius sanguinis* che causa l'irrigidimento delle genealogie, considerate il *discrimen* giuridico tra nativi e stranieri²⁶. Infatti, le origini e le radici si caricano di una forte valenza simbolica perché rinviano ad un individuo ontologicamente ancorato al proprio *genos*. Ciò motiva la sua anteriorità, quindi presunta priorità, nell'ambito dell'ordinamento politico, rispetto a soggetti eterogenei e succedanei²⁷. Si registra, pertan-

²⁴ Istituita nel 2004, presieduta dall'On. Gaetano Quagliariello, la Fondazione Magna Carta si definisce "struttura dedicata alla ricerca scientifica, alla riflessione culturale e alla elaborazione di proposte di riforma sui grandi temi del dibattito politico".

²⁵ Fondazione Magna Carta 2010 in <<http://magna-carta.it/articolo/manifesto-sulla-cittadinanza-italiana/>>, 02/10/2020.

²⁶ «Ogni paese distingue i propri cittadini da quelli che non lo sono, definiti, appunto, gli stranieri. Gli uni e gli altri non hanno i medesimi diritti né i medesimi doveri. Gli stranieri hanno il dovere di sottomettersi alle leggi del paese in cui abitano, anche se non prendono parte alla sua gestione» (Todorov 2012, p. 213).

²⁷ «Basta considerare qual è la collocazione di questa componente della pianta in rapporto alle altre. Le radici stanno in basso, cioè al *fondo* rispetto a tronco, rami e foglie. Di conseguenza il paradigma metaforico arboricolo viene insensibilmente, ma altrettanto inevitabilmente, messo in risonanza con il campo semantico di ciò che è *fondamentale*: aggettivo frequentemente usato per indicare tutte quei fattori che appaiono più rilevanti e caratterizzanti di altri per definire o determinare un certo fenomeno. Se si mette qualche cosa al fondo, o alla base, di un'altra, fra le due si stabilisce immediatamente una gerarchia: la prima sarà per forza considerata più importante della seconda, in quanto la seconda *poggia* in qualche modo sulla prima,

to, un appiattimento del piano istituzionale su quello etnico, a sostegno dell'assetto verticistico di una struttura statale fondata sull'identità *ab origine* dei cittadini. Quindi, tale linea di pensiero si riverbera in una progettualità politica polarizzante, volta ad estromettere la massa anonima e indifferenziata di quanti abitano la stessa terra e la stessa cultura degli autoctoni ma senza avere in esse le proprie radici e che, per questo, è considerata irrimediabilmente straniera²⁸. *La provenienza è anteposta all'effettiva convivenza.*

Le radici: un antico retaggio

Si profila la necessità di una riflessione critica sulle radici e sull'origine, cioè sull'idea che sorregge lo *ius sanguinis*. Quindi, si è scelto di approfondire il tema a partire da un'inedita prospettiva storico-filosofica, perché la cittadinanza per discendenza presenta alcune affinità con il mito civico dell'autoctonia, diffuso soprattutto ad Atene tra V e IV secolo a.C.

Tale mossa teorica non intende appiattare il presente sul passato ma, nella consapevolezza della profonda distanza che separa i due mondi in esame, si propone di rintracciare nel pensiero antico paradigmi antropologici, nonché culturali e politici, di grande rilevanza e, in un certo senso, attuali.

1. *Tra politai e metoikoi*

Il discorso intorno all'autoctonia chiama in causa, principalmente, due categorie socio-politiche, collocate nella cornice storica dell'Atene classica e democratica²⁹: il cittadino a pieno titolo (*polites*) e lo straniero residente (*metoikos*).

la presuppone (Bettini 2011, pp. 26-27).

²⁸ «Quando l'etnia, la nazionalità, la cultura e la religione non sono trattate come categorie aperte, negoziabili, mutanti, frutto di processi storici, ma come un dato naturale, inalienabile, immutabile, che determina totalmente i comportamenti e le opinioni dell'individuo che vi è rubricato e ne decreta l'incommensurabile diversità dal "noi", allora *divengono nomi criptati del concetto di razza*» (Bartoli 2012, p. 58).

²⁹ Infatti, come ricorda Aristotele nella *Politica* lo statuto del *polites* non è assoluto ma varia a seconda dell'ordinamento politico di riferimento, perché chi è consi-

Da una parte, può dirsi *polites* l'adulto, maschio, libero che ha padre e madre ateniesi, per effetto della riforma sulla cittadinanza promulgata da Pericle (451/450 a.C.)³⁰. Tale legge, infatti, restringe il campo degli aventi diritto ad accedere alla "comunità di cittadini" (*koinonia ton politon*). La norma è promossa, in modo significativo, all'apice dell'esperimento democratico, per cui ottemperare ai propri doveri di cittadino, cioè prendere parte agli organi di carattere deliberativo (*boule* ed *ekklesia*) e giudiziario (tribunale popolare)³¹, comporta una ricompensa economica. Si tratta, quindi, di una mossa politica determinante, dovuta ad una molteplicità di ragioni possibili: dall'esigenza di limitare il numero dei matrimoni misti, che comporterebbero unioni anche con stranieri e straniere residenti, nonché schiavi e schiave, alla volontà di circoscrivere il gruppo di *politai*, destinatari di privilegi politico-economici, fino all'intento di rinvigorire il sentimento di appartenenza ad una collettività omogenea e ben delimitata.

Dall'altra parte, invece, il meteco è lo straniero residente, libero e lavoratore che, in virtù della *Metoikia*³², è collocato in una posizione intermedia tra il *polites* e lo *xenos*, cioè lo straniero di passaggio. Egli, infatti, gode di diritti civili, perché partecipa alla vita culturale e religiosa della città; beneficia di scarsi diritti giuridici, in quanto difeso e rappresentato, principalmente, da due figure, il *prostates* e l'arconte polemarco; infine è escluso dai diritti politici, poiché *privo del diritto cittadinanza*³³. Inoltre, l'etimologia del lemma *metoikos*³⁴ suggerisce ulteriori articolazioni inerenti lo *status* di tale soggetto: è migrato, perché proviene da altrove, quindi ha un'origine straniera,

derato cittadino in una democrazia, spesso non lo è in un'oligarchia (Aristotele 2016, p. 225).

³⁰ Aristotele 2016, p. 231, 2018, p. 97.

³¹ Aristotele 2016, p. 227 e p. 231.

³² Istituto giuridico che si attesta a partire dal V secolo e che costituisce la più avanzata forma di integrazione nel mondo greco antico. Per un primo approfondimento si rinvia a Whitehead 1977.

³³ Come ricorda Aristotele nella *Politica*: la residenza non fa la cittadinanza (Aristotele 2016, pp. 225-227).

³⁴ Infatti, mentre *oikeo* può essere reso con "abitare", "risiedere", il suffisso *meta* è più complesso perché tradotto con "in direzione di", "verso", "con", "insieme", "in accordo", "in conformità", "secondo".

convive con i *politai*, in quanto risiede nel loro stesso territorio, e deve conformarsi all'ordinamento della *polis* d'accoglienza, in particolare tenendo una condotta morigerata e rispettando i doveri, economici e militari, a cui è sottoposto. Pertanto, già da questa rapida descrizione è possibile cogliere la complessità della *Metoikia*, in quanto istituzione che, ad un tempo, *tutela e subordina* lo straniero residente.

2. *Nobili, nati dalla terra*

All'interno di tale scenario socio-politico si fa strada il mito civico dell'autoctonia, in risposta all'esigenza di rafforzamento identitario di Atene. Tale operazione ideologica agisce su un duplice versante: esterno, per potenziare l'egemonia ateniese nell'area del Peloponneso, interno, per disciplinare l'accesso alla *koinonia ton politon*³⁵. In entrambe le direzioni gioca un ruolo radicale il sentimento di comune appartenenza dei cittadini ateniesi dovuto alla loro uguaglianza di origine.

In questo senso, è esplicativo il lemma greco *autochtonia*, composto dall'aggettivo *autos*, "stesso", "identico" e dal sostantivo *chthonos*, "terreno", "suolo", che indica il legame strutturale ed esclusivo degli abitanti di una *polis* con la propria terra. Ad Atene, quest'idea assume una doppia declinazione: da una parte, rinvia alla stanzialità del popolo in Attica che, a differenza di altri, non è mai migrato³⁶; dall'altra, alla nascita degli Ateniesi dalla stessa terra attica³⁷, a cui si intreccia l'ideale dell'*eugeneia*, cioè "buona e nobile nascita"³⁸. Il mito, quindi,

³⁵ «Ad Atene comunque l'impulso verso l'esclusione non veniva solo dal mito, ma anche dal diritto. L'*autochtonia* infatti era perfettamente coerente con le leggi ateniesi in materia di cittadinanza» (Bettini 2019, p. 125).

³⁶ Per esempio, Erodoto (2000, p. 63) ricorda che il popolo ateniese non si è mai spostato dal suo paese, a differenza dei Dori – stirpe a cui appartengono gli Spartani – che, invece, hanno compiuto molte migrazioni.

³⁷ In questo senso, il principale riferimento è il mito di Erittonio, la cui versione più accreditata è proposta da Apollodoro 1995, pp. 116-120.

³⁸ «Il mito dell'autoctonia si configura dunque come un mito di identità, non di integrazione; se la purezza etnica (essere Greci 'puri') è un valore e la mescolanza (essere misti di varie razze, *migades*, e di origine straniera, *epelydes*) un disvalore, l'incontro con altri popoli e culture non può trovare valorizzazione da parti di chi si rifà all'autoctonia» (Bearzot 2012 p. 53).

perpetua l'archetipo dell'*essere radicati* in un territorio e in una tradizione specifici ed esprime una forte rivendicazione identitaria a carattere etnico.

Che l'autoctonia sia un tema portante dei valori civici ateniesi è testimoniato dal fatto che è oggetto, principalmente, degli epitafi, cioè i discorsi in onore dei caduti in guerra a difesa della patria³⁹. È vero che tali celebrazioni si svolgono al cospetto dell'intera *polis*, meteci compresi, ma la grandezza che glorificano è solo quella degli Ateniesi purosangue. Per mettere a fuoco la questione, è utile lo schema paradigmatico di tali orazioni offerto da Platone nel *Menesseno*⁴⁰, di cui è significativo il seguente passaggio:

Essi <gli Ateniesi> nacquero nobili, poiché ebbero la vita da padri nobili; esaltiamo innanzitutto la loro *buona nascita* e, in un secondo momento, il modo in cui furono allevati ed educati, per giungere infine a dimostrare come il compimento delle loro imprese sia stato conseguente e degno di queste premesse. Il primo fondamento della loro buona nascita sta nell'origine dei loro antenati, *non straniera*, che ha permesso ai discendenti di *non essere, nel paese, dei meteci provenienti dal di fuori*, ma *autoctoni* che di fatto hanno abitato e vissuto nella patria di origine, allevati non da una matrigna come gli altri, ma dalla terra madre su cui abitavano e di giacere, morti, nel grembo famigliare di lei, che li ha generati, nutriti, accolti; nulla di più giusto che esaltare innanzitutto quella madre, perché così, nel contempo, si celebra la loro *nobile nascita*⁴¹.

L'asse portante del discorso è l'esaltazione dell'origine non straniera degli Ateniesi, che si considerano fratelli, appartenenti ad una stirpe omogenea, stabile nella stessa regione da cui è nata. Questi, infatti, hanno preservato l'autenticità del proprio *genos*, senza mescolarsi con popoli barbari⁴². Ciò, quindi,

³⁹ Il più celebre è l'epitafio pronunciato da Pericle, al termine del primo anno della guerra del Peloponneso, riportato da Tuciddide 1971, pp. 121-128.

⁴⁰ Si tratta di un epitafio fittizio, ma esemplare, perché presenta tutti i *topoi* di questo genere letterario, tra cui l'*autoctonia*, appunto, posta in stretta correlazione con l'*eugeneia*, ma anche la *trophe* (allevamento), e la *paideia* (educazione) degli Ateniesi.

⁴¹ Corsivo mio. Platone 2016, p. 1043.

⁴² Ivi, p. 1049.

li rende gli unici figli legittimi della terra ateniese, loro “madre e nutrice”, da cui, inoltre, hanno ricevuto l’educazione più nobile.

Pertanto, quella dei cittadini di Atene è una identità statica perché fondata su un’intrinseca uniformità, chiusa a soggetti eterogenei come, per esempio, i meteci che, immigrati, sono temporalmente e ideologicamente “secondi”. In effetti, l’esplicito riferimento, in negativo, a tale categoria denota una chiara antitesi tra *politai* e *metoikoi*, impostata sul *diverso* modo di abitare un *identico* luogo. I meteci risiedono ad Atene in qualità di “figli adottivi”, cioè tali per convenzione e non per natura, quindi non potranno mai assurgere alla condizione di cittadini a pieno titolo. Lo stesso destino spetta anche ai figli degli stranieri residenti, meteci a loro a volta, compresi coloro che sono nati e cresciuti nella *polis*. In tali casi, infatti, interviene la sottile ma dirimente differenza tra nascere *sul* territorio e nascere *dal* territorio che chiarifica l’idea sottesa all’autoctonia. Per beneficiare dei privilegi della cittadinanza ed essere politicamente integrati nella propria comunità, occorre discendere da una nobile stirpe che appartiene al luogo che abita. Per contro, quanti hanno una discendenza estranea sono esclusi dai percorsi dell’ateniesità autentica.

L’aspetto su cui è opportuno porre l’accento è proprio la funzione politica di tale mito⁴³. Si tratta, infatti, di una narrazione che rintraccia nelle *radici* degli Ateniesi il vessillo della loro identità. Ciò giustifica, inoltre, la loro appartenenza al corpo civico originario, accessibile solo ai *politai* “puri”. L’autoctonia, quindi, è motivo di frazionamento all’interno della stessa *polis*, in quanto valorizza l’unità etnica ateniese, che poi si riverbera in una cittadinanza a esclusivo appannaggio di quanti si riconoscono in una *origine e valori* comuni. Ciò innesca tangibili dinamiche di esclusione nei confronti di quanti sono considerati “impuri”, come i meteci⁴⁴. Questi, malgrado siano incardina-

⁴³ «I miti dunque non muoiono nel politicizzarsi. [...] sono presenti ovunque, a scandire lo spazio della città, nella quale disegnano percorsi, formano costellazioni, nodi complessi di tensioni e di relazioni» (Loraux 1998, p. 69).

⁴⁴ «L’autoctonia rimane così una prerogativa degli Ateniesi, un mito che prende forma e si consolida insieme alla democrazia: mito di coesione, certamente, ma insieme anche potente strumento narrativo finalizzato a distinguere i cittadini da tutti gli

ti nella struttura sociale di Atene, rimangono “cittadini senza cittadinanza”, *per legge*, perché ineludibilmente “stranieri residenti”.

Riflessioni conclusive

Al termine di questa rapida indagine è possibile delineare una risposta all’interrogativo di partenza: la norma vigente in Italia in materia di “Cittadinanza” può essere considerata epifenomeno del “razzismo istituzionale”⁴⁵.

Di seguito alcuni nodi teorici per inquadrare il tema con maggiore chiarezza.

1. *Uno sguardo d’insieme*

In primo luogo, si evince la *dimensione sistemica* dell’atteggiamento razzista che sorregge la legge in questione. Infatti, il principio dello *ius sanguinis*, oltre ad essere sancito dal diritto, sembra pervadere larga parte del sentire comune: si è italiani, se si discende da italiani, cioè se si appartiene allo stesso *genos*. Dunque, tale ideale, per cui si prediligono i legami di sangue a quelli civili, comporta la comparsa di pregiudizi verso quanti provengono da altrove, perché stigmatizzati come una minaccia per la Nazione. Ciò, quindi, reitera l’idea che l’“italianità” è un fattore naturale più che un prodotto culturale e, di conseguenza, sono deprezzati i percorsi di scolarizzazione e di socializzazione che vedono coinvolti numerosissimi figli di immigrati. Per giunta, questo motiva un assetto sociale asimmetrico, ritenuto uno *status quo* (quasi) immutabile, come testimoniato anche dal mancato emendamento della legge 91/1992, difficile a venire. In breve, tale sentimento di intolleranza verso soggetti “estranei”

altri, i ‘figli legittimi’ dai ‘figli adottivi’, solidale pertanto con la legge di Pericle che immobilizza il racconto e l’immaginario ad esso connesso nella norma giuridica» (Gastaldi 2018, p. 67).

⁴⁵ Sulla base delle categorie ermeneutiche guadagnate nei paragrafi introduttivi. Cfr. *Intorno al razzismo istituzionale*.

colonizza l'immaginario collettivo e sembra essere rafforzato dal saldo intreccio tra istituzioni e società civile.

In secondo luogo, proprio tale squilibrio nella struttura sociale svela un ulteriore profilo razzista della norma: la *dimensione degli effetti*. Occorre puntare il *focus* sulle conseguenze dello *ius sanguinis* per sanzionarne i danni. Infatti, nonostante la legge non sia animata da dichiarati intenti razzisti, la sua applicazione causa disparità. Come già ricordato, per esempio, i figli di immigrati non sono automaticamente italiani ma, al raggiungimento della maggiore età, si scoprono stranieri e costretti a compiere un *iter* tortuoso per essere legalmente riconosciuti come cittadini. Pertanto, si attiva una dinamica che *crea* marginalizzazione, perché biforca i percorsi socio-politici di soggetti che, fino a quel momento, hanno proceduto di pari passo. Chi vanta una genealogia italiana rientra nell'area di garanzie dei cittadini a pieno titolo. Chi no, invece, è relegato ad una condizione subalterna, chiamato a rispettare rigorosamente i doveri a cui è sottoposto, senza beneficiare di diritti politici. Dunque, *la legge esaspera la differenza di origine* tra italiani e immigrati, l'*unica* che, di fatto, intercorre tra individui ugualmente inseriti nella stessa struttura sociale e lavorativa.

2. Razzismo "eterno"

Infine, dietro le criticità legate allo *ius sanguinis* si possono scorgere alcuni archetipi per i quali tale principio sostanzia un fenomeno più ampio definibile come "razzismo eterno"⁴⁶. In particolare, per "razzismo" si intende una postura intollerante nei confronti della diversità⁴⁷, che non ha alla base tanto teorie scientifiche quanto, per lo più, pulsioni elementari e incontrollate.

⁴⁶ Il rinvio è al "fascismo eterno" di cui parla Umberto Eco, riferendosi a quell'insieme di caratteristiche che «non possono venire irreggimentate in un sistema; molte si contraddicono reciprocamente, e sono tipiche di altre forme di dispotismo o di fanatismo. Ma è sufficiente che una di loro sia presente per far coagulare una nebulosa fascista» (Eco 2019a, p. 33).

⁴⁷ In particolare, il «razzismo, che è la forma patologica di una reazione naturale al cospetto della diversità, nasce dalla prossimità, di fronte a qualcuno che è quasi uguale a noi, al di là di qualche particolare. Il razzismo nasce da un 'quasi' e su questo 'quasi' prospera» (Eco 2019b, p. 65).

late. Con “eterno”, invece, ci si riferisce a quegli schemi relazionali dicotomici che insistono sulla differenza tra gruppi sociali e che si possono ripresentare in epoche distinte. Questi, infatti, a dispetto delle loro fenomenologie variegata, sono accomunati da uno stesso nucleo teorico, volto ad espellere o sottomettere l’eterogeneità.

Pertanto, lungi da inutili anacronismi o confronti inattuali tra civiltà distanti, acquista particolare rilevanza il riferimento al mito ateniese dell’autoctonia. Infatti, seppur a grandi linee, l’esame condotto mostra la pervicacia di paradigmi finalizzati a legittimare un assetto socio-politico gerarchizzato. In particolare, le prospettive dello *ius sanguinis* e dell’*autochtonia* convergono nell’*ipostatizzazione dell’origine*, che diventa causa di trattamenti illegittimi ingiustificati, nonché di differenziazioni permanenti in seno ad una stessa comunità. Quindi, le genealogie si fanno strumento di chiusura perché motivano una cittadinanza oppositiva, retta da una logica autoreferenziale. Inoltre, la tradizione è volta a preservare l’unità indivisibile di quanti si rispecchiano in un comune universo valoriale. In più, sono tramandate narrazioni che mitizzano il passato dei popoli, ritenuto motivo di liceità dell’egemonia identitaria di alcuni a danno di altri.

Dunque, la compresenza di tali fattori concorre a delineare la matrice “razzista” che innerva l’ideologia dello Stato etnico, fondato su una *rigida struttura piramidale*. Questa postura teorica, infatti, si concretizza in precise strategie politiche, frutto di scelte condivise, volte a rintracciare nella sfera naturale⁴⁸ il fondamento di leggi che predispongono esclusione. Tuttavia, malgrado tale linea di pensiero appaia difficile da estirpare perché cangiante e senza tempo, allo stesso modo dovrebbe essere senza fine il tentativo di smascherarne l’iniquità. Pertanto, ancora oggi risuonano come un monito le parole del sofista Antifonte che,

⁴⁸ In questo caso, per “natura” non si intende necessariamente la sfera biologica, cioè ad una presunta differenza tra “razze” umane, quanto l’insieme dei legami con la propria stirpe, la propria terra e i valori della propria cultura. Quindi, come già ricordato, il riferimento è ad una dimensione pre-politica, considerata prioritaria, dunque meritevole di trasposizione sul piano istituzionale.

già nel V secolo a.C., mette in guardia sul rischio di barbarizzazione legato a queste pratiche discriminanti:

Quelli nati da nobili padri, noi rispettiamo e onoriamo, mentre non rispettiamo né onoriamo quanti non vengono da un casato nobile. In questo ci comportiamo reciprocamente come barbari, poiché per natura siamo uguali in tutto, barbari e Greci⁴⁹.

Bibliografia

- Antifonte (2015), *Frammenti*, trad. it. M. Migliori, I. Ramelli, G. Reale in *I Presocratici. Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di Hermann Diels e Walther Kranz*, a cura di G. Reale, Milano: Bompiani.
- Apollodoro (1995), *Biblioteca*, a cura di G. Guidorizzi, Milano: Adelphi.
- Aristotele (2016), *Politica*. Testo greco a fronte, a cura di F. Ferri, Milano: Bompiani;
- (2018), *La costituzione degli Ateniesi*. Testo greco a fronte, a cura di M. Bruselli, Milano: BUR.
- Bartoli C. (2012), *Razzisti per legge. L'Italia che discrimina*, Roma-Bari: Laterza.
- Bascherini G. (2019), *Brevi considerazioni storico-comparative su cittadinanza, “ius sanguinis” e “ius soli” nella vicenda italiana*, «Diritti umani e diritto internazionale», vol. 13, n. 1, pp. 53-67.
- Bearzot C. (2019), *I Greci e gli altri. Convivenza e integrazione*, Roma: Salerno Editrice.
- Bettini M. (2011), *Contro le radici. Tradizione, identità, memoria*, Bologna: il Mulino;
- (2019), *Homo sum. Essere “umani” nel mondo antico*, Torino: Einaudi
- Bobbio N., Matteucci N., Pasquino G. (a cura di) (1983), *Dizionario di politica*, Torino: UTET.
- Carmichael S., Hamilton C.V. (1968), *Black Power. The Politics of Liberation in America*, New York: Random House, 1967; tr. it. *Strategia del Potere Negro*, Bari: Laterza.

⁴⁹ Antifonte 2015, p. 1753.

- Di Cesare D. (2017), *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Eco U. (2019a), *Il fascismo eterno*, Milano: La Nave di Teseo;
– (2019b), *Migrazioni e intolleranza*, Milano: La Nave di Teseo.
- Erodoto (2000), *Storie*, a cura di L. Annibaletto, 2 voll., Milano: Mondadori.
- Euripide (2018), *Ione*, in Eschilo, Sofocle, Euripide, *Tutte le tragedie*. Testi greci a fronte. A cura di A. Tonelli, Milano: Bompiani.
- Fondazione Magna Carta (2010), *Manifesto sulla cittadinanza italiana*, in <<http://magna-carta.it/articolo/manifesto-sulla-cittadinanza-italiana/>>, 02/10/2020.
- Gastaldi S. (2018), *L'autoctonia degli Ateniesi: un mito civico di identità*, in *Cittadinanza. Inclusi ed esclusi tra gli antichi e i moderni*, a cura di F. De Luise, Trento: Università degli Studi di Trento - Dipartimento di Lettere e Filosofia, Collana Studi e Ricerche, pp. 51-68.
- Loraux N. (1998), *Né de la Terre*, Edition du Seuil, 1996; trad. it. *Nati dalla terra. Mito e politica ad Atene*, Roma: Meltemi.
- MacPherson W. (1999), *The Stephen Lawrence Inquiry. Report of an inquiry by Sir William MacPherson*, Cm. 4262-I, London 15-2-1999.
- Marshall T. (2002), *Citizenship and Social Class and Other Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, 1950; trad. it. *Cittadinanza e classe sociale*, Roma-Bari: Laterza.
- Movimento #ItalianiSenzaCittadinanza, Comunicato Stampa <<https://stranieriinitalia.it/attualita/movimento-italianisenzacittadinanza-i-4-anni-per-la-cittadinanza-sono-una-vergogna-imposta-dal-decreto-sicurezza-va-abrogato/>>, 02/10/2020.
- Platone (2016) *Menesseno*, trad. it. M. T. Liminta, in Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Milano: Bompiani.
- Ricucci R. (2018), *Cittadini senza cittadinanza. Immigrati, seconde e altre generazioni: pratiche quotidiane tra inclusione ed estraneità. La questione dello "ius soli"*, Torino: Edizioni SEB 27.
- Riniolo V. (2019), *I nuovi volti del cambiamento: le seconde generazioni in Italia*, in Fondazione Ismu, *Venticinquesimo rapporto sulle migrazioni 2019*, Milano: Franco Angeli, pp. 295-309.
- Tintori G. (2018), *Ius soli all'italiana. La strada lunga e tortuosa per riformare il diritto di cittadinanza*, in *Politica in Italia. I fatti dell'anno e le interpretazioni*, a cura di C. Forestiere, F. Tronconi, Bologna: il Mulino, pp. 213-234.

- Todorov T. (2012), *Les ennemis intimes de la démocratie*, Paris: Edition Robert Laffont, 2012; trad. it. *I nemici intimi della democrazia*, Milano: Garzanti.
- Tucidide (1971), *La guerra del Peloponneso*, a cura di L. Annibaletto, 2 voll., Milano: Mondadori.
- Whitehead D. (1977), *The Ideology of the Athenian Metic*, Cambridge: Cambridge Philological Society.

Parte seconda

Razzismo come racconto dei confini

Irene Arbusti

Sentire l'essere umano: sentire la sua pelle. Il razzismo narrato da Luisa Carnés

Riassunto

Nell'opera di Luisa Carnés (Madrid, 1905 – Città del Messico, 1964), autrice di narrativa e teatro dell'esilio repubblicano in Messico, confluiscono due principali filoni di riflessioni: le riflessioni sulla memoria storica e politica e sull'identità di genere. La pubblicazione, nel 2018, delle raccolte complete dei racconti, *Rojo y gris. Cuentos completos I e Donde brotó el laurel. Cuentos completos II*, curate da Antonio Plaza, ha portato definitivamente alla luce un panorama variegato di scritti e tematiche. Molte di esse devono ancora essere esplorate dagli studiosi che si stanno dedicando alla riscoperta dell'opera carnesiana. Nel periodo vissuto in Spagna, fino alla Guerra Civile, la scrittura – che è in Carnés strumento di resistenza ed atto sovversivo – le consente di superare quelli che erano i limiti del femminismo spagnolo della sua epoca, e di rendere tangibile l'invisibilità e la subalternità che la tradizione patriarcale impone al genere femminile. Carnés porterà poi con sé queste riflessioni nel suo esilio in Messico, alle quali si aggiungerà l'osservazione della vita degli indios, del razzismo interiorizzato e di quello violento che impera nei vicini Stati Uniti; temi confluiti in due racconti scritti tra il 1951 ed il 1963. L'amore, da sempre considerato *bourdieuranamente* da Carnés come la «forma suprema, perché la più sottile, la più invisibile» della violenza esercitata nei confronti delle donne, assume un valore positivo negli scritti carnesiani solo quando deve tentare di resistere alle croci del Ku Klux Klan, come vedremo in “El señor y la señora Smith” (1963).

Abstract

In the work of Luisa Carnés (Madrid, 1905 – Ciudad de México, 1964), author of fiction and theater of the republican exile in Mexico, two main lines of reflection converge: the reflections on historical and political memory and gender identity. The publication in 2018 of the complete collections of stories, *Rojo y gris. Cuentos completos I* and *Donde brotó el laurel. Cuentos completos II*, edited by Antonio Plaza, brought to light a varied panorama of writings and themes. Many of them have yet to be explored by researchers who are dedicated to the rediscovery of the Carnesian work. In the period lived in Spain, until the Civil War, the writing – which is in Carnés mean of resistance and subversive act – it allows her to overcome the limits of Spanish feminism of her time, and to make tangible the invisibility and subordination that patriarchal tradition imposes on women. Carnés will then carry these reflections with her in his exile in Mexico, to which will be added the observation of the life of the indios, the internalized racism and the violent one that reigns in the neighboring United States; themes merged into two stories written between 1951 and 1963. Love, always considered by Carnés, similarly to Bourdieu, as the «supreme form, because the most subtle, the most invisible» of violence exercised against women. Violence assumes a positive value in the Carnesian writings only when he must try to oppose the crosses of the Ku Klux Klan, as we will see in “El señor y la señora Smith” (1963).

Scrivere in esilio significa accettare il dissolversi dei luoghi: quelli da cui si è partiti, che non esistono più se non nell’idea, nella memoria, quelli in cui si è giunti, in cui si scrive, inconsistenti poiché non vi è alcuna appartenenza, non ci sono radici.

Da questo esercizio costante di memoria, di radicamento, ogni autore in esilio deve trovare un riposo, una via di esplorazione che dia nuove risposte. Una volta sbiaditi i luoghi, ed i loro confini, restano gli esseri umani.

L’intera vita letteraria di Luisa Carnés è una narrazione dell’essere umano: una narrazione che solo in tempi recenti si sta riscoprendo, dopo lunghi decenni di oblio prima a causa della dittatura franchista, poi a causa dell’ombra in cui è stata lasciata per lungo tempo la letteratura femminile dell’esilio repubblicano.

Luisa Genoveva Carnés Caballero nasce il 3 gennaio 1905 a Madrid, nella calle Lope de Vega del quartiere de las Musas. Alla sua nascita seguono quelle di altri otto fratelli, di cui sol-

tanto cinque sopravvivono. Fino al 1916 frequenta una scuola religiosa gestita dalla *Hijas de Cristo*, ma una volta compiuti gli undici anni abbandona l'istruzione per contribuire al sostentamento della sua famiglia. Nel suo primo impiego da apprendista lavora per sua zia Petra Caballero Aparicio, in una bottega di cappellaio nella calle de Moratín.

A soli diciannove anni l'autrice pubblica il suo primo racconto, "Flor de María", ne "Los Lunes de *El Imparcial*", il supplemento letterario del quotidiano *El Imparcial*¹. Il suo ingresso nel mondo letterario viene coronato dall'uscita di *Peregrinos de Calvario* (1928), una raccolta di racconti, *Natacha* (1930) e *Tea rooms. Mujeres obreras (novela reportaje)* (1934), il primo ed il secondo romanzo. La denuncia dell'emarginazione femminile che anima queste tre prime opere è sintomo del vento riformista che accompagna l'avvento della II Repubblica, nel 1931.

Negli stessi anni Carnés si dedica ad un'intensa attività giornalistica, per testate come *Crónica*, *La Voz*, *Ahora*, *As*, *Estampa*.

Quando, nel luglio 1936, la Guerra Civile irrompe nella vita del paese, Carnés abbandona temporaneamente la narrativa per dedicarsi pienamente al giornalismo di guerra presso *Mundo Obrero*, *Altavoz del Frente* ed *Estampa*, fiera della sua identità repubblicana².

Dopo una breve permanenza prima a Valencia, poi a Barcellona, l'autrice è costretta a fuggire attraverso la frontiera francese, il 26 gennaio 1939, condividendo il destino di migliaia e migliaia di repubblicani.

¹ La scoperta di questo racconto per l'infanzia è assai recente: in quegli anni Carnés era solita firmare i suoi lavori con entrambi i cognomi, Carnés Caballero, ed uno sfortunato errore tipografico (*Carrés* Caballero) ha purtroppo ritardato di molti anni il ritrovamento dei suoi primissimi racconti, ora inclusi nella raccolta completa di quelli scritti nel periodo spagnolo, edita dalla casa editrice Renacimiento nel 2018, *Rojo y gris. Cuentos completos I*, curata da Antonio Plaza – il primo studioso che si è dedicato al recupero dell'opera carnesiana, e da diversi anni un prezioso sostegno nel mio lavoro di ricerca.

² Secondo gli studiosi Josebe Martínez ed Antonio Plaza, Luisa Carnés aderisce al Partito Comunista Spagnolo (PCE) proprio in questo periodo (Martínez 2007, p. 209; Plaza Plaza 2002, pp. 31-32).

Luisa Carnés giunge in Messico, dopo una breve permanenza prima in Francia e poi a New York, con suo figlio Ramón Puyol, di otto anni, il 23 maggio del 1939³, a bordo del *Veendam*. Su questa nave viaggiano molti altri intellettuali, come José Bergamín, Josep Carner, Rodolfo Halffter, José Herrera Peñete, Paulino Masip, Josep Renau, Manuela Ballester⁴. In Messico la nostra autrice – ottenuta la nazionalità nel 1941 – vive fino al 1964, l'anno della sua morte – causata da un incidente stradale –, con suo figlio e il suo compagno, il famoso poeta Juan Rejano⁵.

Molte delle intellettuali in esilio non ebbero mai la stessa fama che raggiunsero i loro mariti o compagni, come nel caso di Mada Carreño e del marito Eduardo de Ontañón, e spesso furono importanti sostegni per le loro attività, come nel caso della poetessa Concha Méndez e Manuel Altolaguirre. Mariví Villaverde, nel suo esilio argentino si dedicò ad un impiego che permettesse a suo marito, Ramón de Valenzuela, di portare avanti la sua attività letteraria. Se spesso alcune autrici vengono citate, negli studi sulla letteratura dell'esilio, solo in riferimento

³ Antonio Plaza, sulla base della consultazione dei documenti ufficiali dell'Archivo del Centro Técnico de Ayuda a Refugiados, indica il 23 maggio 1939 come data di arrivo (2016a, p. 74), così come fa Josebe Martínez (2007, p. 210); nello studio di Neus Samblancat viene erroneamente indicata la data del 24 maggio 1939 (2015, p. 238).

⁴ Neus Samblancat 2015, p. 238.

⁵ Juan Rejano (Puente Genil, 1903-Messico, 1976) iniziò la sua attività intellettuale a Malaga alla fine degli anni '20, come critico e giornalista all'interno della stampa repubblicana. Collaborò con *Amanecer*, *El Popular*, *El Estudiante*, *Nueva España*, *Postguerra*, *Cénit*, *Revista Popular*, *Gaceta Literaria*. Arcas Cubero e Sanjuán Solís lo inseriscono nella Generazione del '27 e ci segnalano che l'adesione di Rejano al PCE avviene nel 1936 circa, mentre l'ingresso nella loggia massonica "Fraternidad" di Malaga risale all'ottobre 1935 (Arcas Cubero, Sanjuán Solís 2016, pp. 7-43). Giunto in Messico, a bordo del *Sinaia*, nel giugno 1939, circa un mese dopo Luisa Carnés e suo figlio, nel nuovo paese proseguì con successo la sua carriera giornalistica e letteraria. Divenuto un poeta di gran prestigio, diresse *Romance* (1 febbraio 1940-15 settembre 1940), *Ultramar* (unico numero del giugno 1947), *España y la Paz* (15 agosto 1951 - 15 giugno 1955) e la *Revista Mexicana de Cultura*, supplemento letterario di *El Nacional* (1947-1957 e 1969-1975), collaborando altresì con molte altre riviste (Aznar Soler 2012, pp. 244-245). Nell'intervista che Iliana Olmedo fece a Ramón Puyol e sua moglie María Elena Rodríguez Mata (Madrid, 7 luglio 2006), Puyol descrive Rejano come «un hombre que tenía ya la maleta hecha para volver» (Olmedo 2014, p. 303).

all'autore a cui erano sposate o di cui erano compagne, negli studi dedicati a Juan Rejano, la nostra autrice, Luisa Carnés, non viene praticamente mai citata⁶.

La letteratura femminile dell'esilio, dunque, nasce da questo sdoppiamento: due volte vinte, due volte dimenticate, queste autrici offrono le loro testimonianze e opere dai temi molteplici e variegati restando al margine sia in qualità di soggetti storici che come autrici.

Durante gli anni dell'esilio, dall'arrivo in Messico fino alla sua prematura morte, Luisa Carnés scrive trentaquattro racconti⁷: molti di questi sono pubblicati in varie riviste, altri restano inediti per lunghi decenni. Oggi, li troviamo tutti riuniti nel secondo volume della raccolta curata da Antonio Plaza, e pubblicata nel 2018 dalla casa editrice Renacimiento, *Donde brotó el laurel*. Tra la fine degli anni '50 e l'inizio degli anni '60, la stessa autrice li raccoglie, pensando ad una loro futura pubblicazione, con il titolo *Cuentos españoles y mexicanos*⁸.

Nel 2017, la casa editrice Hoja de Lata ha pubblicato una selezione di tredici racconti scritti da Carnés nel periodo messicano, *Trece cuentos*, con l'intento di raggiungere il grande pubblico dei lettori di lingua spagnola. Una breve nota introduttiva alla suddetta raccolta, firmata dagli editori, racconta che quando Luisa Carnés passò la frontiera, nel 1939, portò con sé una valigia con alcuni racconti scritti a macchina: la valigia e il suo contenuto furono poi ritrovati dalla sua famiglia quarant'anni

⁶ Ad esempio, nell'introduzione di Fernando Arcas Cubero e Luis Sanjuán Solís all'antologia di articoli giornalistici di Juan Rejano, *Periodismo, política y cultura en la II República* (Renacimiento, Sevilla 2016), non si fa menzione alcuna a Luisa Carnés. Nel saggio di Ana Isabel Martín Puya (2011) in riferimento alla raccolta di poesie di Rejano dedicata a Luisa Carnés, *El jazmín y la llama* (1966), l'autrice non svela neanche l'identità della "amada".

⁷ Oltre a questi, ed al proseguimento della sua attività giornalistica, scrive *De Barcelona a la Bretaña francesa (Memorias)* (1939), *La hora del odio. Narración de la guerra española* (1944), la biografia *Rosalía de Castro. Raíz apasionada de Galicia* (1945), alcune sceneggiature teatrali (*Cumpleaños*, 1951; *Los bancos del Prado*, 1951-53), *Los vendedores de Miedo*, 1953-54); e gli ultimi due romanzi: *Juan Caballero* (1956) e *El eslabón perdido* (1957-1962).

⁸ Il dato proviene dalle pagine che precedono il romanzo *Juan Caballero*, pubblicato nel 1956, in cui i *Cuentos españoles y mexicanos* vengono citati tra le opere di prossima pubblicazione (Carnés 1956, p. 2).

dopo. Non vengono spiegate le scelte editoriali dietro a ognuno dei tredici racconti – quattro dei quali inediti fino a quel momento –, selezionati tra quelli scritti tra il 1931 e il 1963; vengono bensì individuate quattro macrotematiche: «los escritos de la República, los de la guerra y la posguerra, los de temática mexicana y los de temática internacional»⁹.

In un certo senso, questa raccolta del 2017 ha aperto la strada all'edizione completa dei racconti del 2018. È composta da due volumi, il primo, *Rojo y gris*, che raccoglie la narrativa breve carnesiana del periodo precedente all'esilio, ed un secondo, intitolato *Donde brotó el laurel*, che include tutti i racconti scritti in Messico.

Così come accade per i racconti scritti nei primi anni della sua vita in Spagna, anche i racconti scritti in Messico presentano un'intensa varietà tematica: molti ripercorrono i giorni tristi della Guerra Civile, nelle trincee, sotto ai bombardamenti o in fuga verso la Francia, e del lungo dopoguerra, dove Carnés cerca di immaginare la vita nelle carceri femminili e le sorti dei repubblicani che, rilasciati finalmente dopo anni, tornano in un paese stravolto ed irricognoscibile.

In altri racconti, invece, l'autrice scrive del Messico e del resto del mondo che le palpita attorno. Negli uni e negli altri sono i personaggi femminili quelli più numerosi, più reali; i più disperati ed invisibili ma anche quelli più vivi, fortemente radicati alla terra.

In questa dimensione si muovono le indie dei suoi racconti, come la protagonista de “La mulata”¹⁰:

Apparentemente, era una niña igual a todas las que correteaban por playa Brava y las playas inmediatas, buscando los centavos de los turistas. Le diferenciaba de las otras el oscuro más acentuado de la piel y los ojos oblicuos, en los que la esclerótica parecía de nieve, y la pupila era tan negra y brillante que irradiaba una pequeña luz entre las largas pestañas. [...]. Sentada a la puerta de su casa, Elsa ensartaba en trozos de hilaza caracoles y conchas nacaradas que los bañistas compraban. Cuando pasaba una y otra vez ante los norteamericanos, llevando a su hermana en los brazos, y

⁹ Carnés 2017, p. 12.

¹⁰ Il racconto fu pubblicato per la prima volta da «El Nacional – Revista mexicana de Cultura» il 27 novembre 1960, pp. 8-9.

suspendidos de una mano los collares, parecía indiferente a todo. El mar a esa hora estaba tranquilo. Los turistas se bañaban cambiando risotadas y palabras en idioma extraño. Había entre ellos mujeres viejas y arrugadas, con una piel que quería ya desprenderse de los huesos, gordas y fofas, que resoplaban como focas y gritaban histéricas si una ola las revolcaba; jóvenes esbeltas con cabellos de oro; muchachos hermosos; y hombres secos como espátulas, cuyos calzones resbalaban por las caderas planas. Sobre ellos se erguían las palmeras y volaban las gaviotas y los pelícanos. Entre unos y otros pasaban y repasaban los vendedores de mariscos y refrescos, de petates de palma, de aceite de coco, sombreros de paja y cigarrillos. La mulatita ofrecía a estas gentes su mercancía en silencio, mostraba en su brazo los collares de nácar morados, verdes y anaranjados. La encandilaban las bolsas de los visitantes de donde salía el dinero que los extranjeros cambiaban por fruta y mariscos. Si alguna turista la miraba, ya no se despe- gaba de su lado hasta que la mujer adquiría parte de su mercancía. Entonces los ojos de la niña se clavaban codiciosos en el bolso de la desconocida, en el que hurgaba esta con sus manos blancas y pecosas, y cuando la mujer le daba el dinero, lo apretaba en su mano con avaricia, y las llamitas de sus ojos brillaban más que de costumbre¹¹.

Attraverso gli occhi della bambina possiamo sentire la sua curiosa e silenziosa osservazione di quel confine che la separa da quei turisti così diversi, dalla pelle strana, dalla lingua incomprendibile, e dalla cui elemosina dipende tutta la sua famiglia, per poter esistere: «cuando vendía toda la mercancía, su madre la acariciaba y la llamaba “mi prieta linda”»¹².

“La prietita quiere una piel blanca”

Carnés, che sente sulla sua pelle la subalternità che accompagna le sue diverse identità – di donna, di operaia, di repubblicana, ed infine di rifugiata – tenta, attraverso la sua narrazione, di restituire una corporeità a tutti i personaggi femminili che si muovono invisibili su uno sfondo sociale che nega la loro individualità.

Il più delle volte questi personaggi compiono le azioni che più si addicono alla loro incorporeità: sembrano muoversi in tondo, rispettando la ritualità del loro ruolo. Ogni tanto, però,

¹¹ Carnés 2018b, pp. 314-316.

¹² Ivi, p. 316.

l'azione si fa sovversiva. Lupe, la protagonista di “La prietita quiere una piel blanca”¹³, infatti, semplicemente *desidera*: «Desde muy chica mostró viva inclinación por las mil cosas vedadas a las niñas de su clase: la leche tibia, los vestidos finos y la muñecas rubias»¹⁴. Desiderare ciò che il suo stato, ciò che la miseria in cui è nata non le consente di avere, sembra un atto dei più naturali: «Todo para ella era duro: las tortillas, el lecho, los vestidos»¹⁵. Ma questo desiderio in realtà nasce dall'ostilità, dall'incomprensione, da un triste rifiuto della sua stessa pelle, del suo colore:

Pero las cremas solo conseguían adherir a su cutis una lúgubre máscara untuosa, tras de la cual cobraban relieve sus anchos poros, dándole apariencia de un gran pastel moteado por las moscas. Pesábale aquella tez de bronce, como amasada con el maíz, la sal y el limón agrio con que se había formado, moldeada por el caliente sol del país. No había aires capaces de alterar aquella tez oscura en que se estrellaban los vaivenes de la sangre, se descomponían los colores, y el blanco de los encajes adquiría contornos angustiosos¹⁶.

È possibile che sia sovversivo un desiderio che nasce dall'interiorizzazione di uno stereotipo razzista? È possibile, perché Lupe non desidera altro che uscire dalla sua pelle per poter vivere meglio, d'altronde, è così che vive chi ha la pelle bianca: è tutto quello che sa. E allora in quel desiderio c'è tutta la ribellione che le è consentita.

Il razzismo vissuto dagli indios, quella distanza incolmabile, finisce per abbracciare ogni elemento dell'esistenza: diventa un conflitto di classe e al tempo stesso sancisce la dimensione di invisibilità e di incomunicabilità a cui è condannato l'individuo. Per questo, nella rappresentazione che ci offre Carnés, sappiamo molto poco di Lupe: non le è consentito esistere ed esprimersi al di fuori di questa dimensione.

Di Lupe sappiamo che è una serva, che è rimasta orfana, e non conosciamo altro se non il desiderio che la anima: un

¹³ Il racconto fu pubblicato per la prima volta da «El Nacional – Revista mexicana de Cultura» il 9 dicembre 1951, pp. 3-4.

¹⁴ Carnés 2018b, p. 275.

¹⁵ Ivi, p. 276.

¹⁶ Ivi, p. 277.

giorno, l'oggetto di quel desiderio sarà il giovane *repartidor de leche*:

Cuando lo vio por primera vez dejar su bicicleta en el patio de la casa, acudió a su mente la imagen de un San Gabriel que viera un día en una iglesia de la capital. Como el santo, tenía el repartidor de leche las mejillas sonrosadas, los ojos azules y claro el cabello. [...]. Fue el primero con quien compartió el petate áspero. [...]. Durante siete noches, él se acercó a ella y enlazó su blancura a aquel montoncito de carne tensa, dulce y oscura, sumisa y tierna, como barro generoso, pronto a devolver la imagen apasionada impresa en él por el fuego creador. Sentíase ella diluir entre los brazos vigorosos, cruzados por anchas venas azules, envuelta en su denso olor, y cada mañana, al mirarse al espejo, al ceñir sus largas trenzas en torno a su cabeza, lo hacía con angustiada ansiedad. Cada vez esperaba encontrar en su rostro redondo una leve veta pálida que le anunciara el cumplimiento del salmo que dice: «Tu mujer es carne de tu carne y hueso de tus huesos»¹⁷.

Nessuna traccia di amore romantico: Lupe ne è lontanissima, sperava solo che una oscura legge divina le consentisse di cambiare il colore della sua pelle. Quando si accorge dei primi sintomi della gravidanza, ed il ragazzo sparisce nel nulla, lo accetta con una grande serenità: «Como un emisario del destino, el San Gabriel repartidor de leche, una vez cumplida su comisión, desaparecería»¹⁸. Dove aveva fallito il precetto biblico, riesce infine un oscuro intervento magico: il suo bambino nasce con la pelle bianchissima.

In lui Lupe sente quel piccolo miracolo, nessun istinto va in suo soccorso e non sa cosa fare: ha persino paura di stringerlo troppo. Carnés non ci narra i particolari, ma possiamo immaginare che Lupe abbia perso il suo impiego: sola con il suo bambino trova accoglienza in un piccolo *café* cinese, un tugurio. Così ogni notte Lupe ruba al padrone un po' di latte da dare a suo figlio:

Pensaba que no eran para aquella dulce piel blanca el té de limón, el atole de maíz y agua, y las secas tortillas; que no estaba su pequeña vida hecha de endurecida arcilla, brava y tensa, salada y rebelde a los artificios; que no era su piel antigua ni resbaladiza, descendiente de dioses oscuros de ojos de acero y labios amargos, amasados con maíz caliente, chile verde y

¹⁷ Ivi, pp. 279-280.

¹⁸ Ivi, p. 281.

sangre blanca de maguey. Nunca llegó la madre a acercar a su boquita tibia una tortilla morena por temor a que la rehusaran aquellos labios color de rosa¹⁹.

Quando però è evidente, dal pianto del bambino, che quel poco cibo non è sufficiente a nutrirlo, il padrone sorprende i piccoli furti di Lupe e la caccia. Avvicinandosi al tragico epilogo è chiaro come il desiderio di Lupe sia stato solo una fonte di distruzione:

Fue como una tierra trasplantada a terrenos extraños: su tez sonrosada se tornó amarilla, y los brotes de pelusa de su cráneo perdieron el brillo original. Con los ojos secos se acercó Lupe a un gendarme, y le mostró su niño yerto entre el rebozo gris de algodón. En un principio nadie creyó que fuera suyo aquel pedazo de seca cera. Su auténtico dolor al serle arrebatado el muertecito demostró más tarde su inocencia, y fue puesta en la calle al cabo de dos días de arresto. Y al encontrarse libre, advirtió la prietita que comenzaba para ella un cautiverio sin fin: el de saberse ajena a los blancos, cuya miel de nieve había fracasado en su arcilla, cuajada en maíz, en limón y savia de maguey; extraña, también, ante las criaturas de oscuro barro, a las que sus ansias de sangre distinta habían traicionado²⁰.

“El señor y la señora Smith”

Uno degli ultimi racconti che Carnés scrive prima di morire è “El señor y la señora Smith”²¹. È uno dei pochi in cui il suo sguardo valica i confini spagnoli o messicani. È ambientato nei vicini Stati Uniti, e la protagonista, Betty Anderson, è un’umile ragazza bianca che un giorno si innamora di Dana Smith, un uomo di colore.

Il fatto che un personaggio carnesiano semplicemente s’innamori è, già di per sé, una piccola rivoluzione. Fin dalle prime opere, scritte in Spagna, Carnés condivide con le femministe dell’epoca l’unanime denuncia dell’istituzione borghese del matrimonio. La visione dell’autrice sull’amore è condensata in

¹⁹ Ivi, p. 283.

²⁰ Ivi, p. 284.

²¹ Il racconto fu pubblicato per la prima volta da «El Nacional – Revista mexicana de Cultura» il 24 novembre 1963, pp. 6-7.

poche parole: «aquella divina ilusión, martirizante»²², complice in quanto tale di rendere impossibile un libero sviluppo dell'individualità femminile, intrappolata nelle vesti opprimenti di angelo del focolare. Appare sì, qua e là, senza mai condurre ad un lieto fine, come una fonte rivelatrice dell'incomunicabilità che separa gli esseri umani; ed il suo volto è più simile ad un ghigno, un preludio di morte²³.

In “El señor y la señora Smith” l'amore ricompare, e di certo conserva i suoi tratti cupi:

No necesitaron más que el encuentro de las miradas sobre el espejo para comprender que eso era realmente la vida de ambos: un cuarto lóbrego mirando a un patio estrecho, por el que trepaban las miradas y las canciones gangosas de los aparatos de radio; un cuarto con un reloj en la mesa de noche; una ventana sin una maceta, y con medias o calcetines puestos a secar. Igual su soledad. Igual su miseria. Miseria y soledad no compartidas. Lo mismo de tristes para la mujer rubia que para el hombre negro²⁴.

Eppure, non è un amore che nasce solo dalla solitudine, c'è qualcosa di puro: «eran felices»²⁵, e potremmo affermare che questo è l'unico momento, nella narrativa carnesiana, in cui esiste una vera felicità. Non è di certo una felicità destinata a perdurare, è una «felicidad prestada»²⁶: non sono consentiti i matrimoni misti ed i due protagonisti devono necessariamente nascondersi, fuggendo da un luogo all'altro.

²² Carnés 1928, p. 158.

²³ In *Natacha* (1930), ad esempio, la protagonista si innamora di Gabriel, e ne è ricambiata, ma il sentimento resta su un piano platonico, poiché lui è fidanzato con un'altra donna. La sola esistenza di quel sentimento, quando la fidanzata di Gabriel ne viene a conoscenza, la conduce a tentare il suicidio, perdendo il bambino che aspettava. Nel romanzo che pubblica nel 1956, *Juan Caballero*, Carnés dà vita al personaggio di Natividad, la moglie di un falangista che si unisce alla guerriglia clandestina, innamorata di uno dei suoi capi, Juan Caballero. Qui per la prima volta l'amore sembra avere un valore positivo, ma se ci affidiamo ad una corretta interpretazione di queste pagine, è chiaro che il personaggio di Juan Caballero ha prettamente un valore simbolico: Natividad non è innamorata dell'uomo in sé, ma dei valori e dei principi libertari, dell'ideologia che egli rappresenta. Nella conclusione del romanzo, infatti, entrambi muiono: l'amore resta dunque, indipendentemente dalle circostanze, fiero di morte.

²⁴ Carnés 2018b, p. 397.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ivi*, p. 400.

L'amore non è più quell'illusione necessaria per relegare le donne nella sfera domestica, al contrario, al sicuro nella loro casa, «En la oscuridad de la noche, tendidos en la cama, [...], eran dos enamorados dueños de su amor y de sus vidas. En la oscuridad, era una misma piel»²⁷. E presto «la ley de la vida se cumplió inexorablemente, y la rubia Betty quedó encinta»²⁸.

En la oscuridad de aquel cuarto les era permitido soñar con un hijo que naciera libre de sentarse en bancos libres y de amar libremente. Esto acontecía cuando regresaban del centro de la ciudad las noches en que Dana se quedaba junto a su mujer. Pero, en una ocasión, el sueño fue bruscamente roto por algo que Dana conocía solo por referencias: la cruz del Ku Klux Klan. [...]. Dana comprendió que su secreto había sido descubierto y que se pedía su vida por haber violado la ley de los blancos²⁹.

Ed infine, mentre Dana sta progettando l'ennesima fuga:

Entró en un callejón muy oscuro que estaba a espaldas de la estación, donde se hallaban amontonados grandes cajones, unos sobre otros. Fue junto a ellos donde recibió el primer golpe. Luego llovieron muchos más sobre él. Debían de ser varios los agresores porque eran muchos los pies que le pateaban sobre el vientre, y cuando se hubo derrumbado sin conocimiento, entre los omóplatos y la cabeza... No le dejaron ni el menor pensamiento para despedirse de Betty y de aquel tierno ser amenazado que llevaba en el vientre. Así, negra la mente como negra era la piel condenada, entró en la eternidad³⁰.

È innegabile che anche in questo racconto l'amore non si svincola con uno strappo netto dal suo ruolo di sempre: di nuovo conduce alla morte. Ma ciò sembra vero soltanto ad una prima lettura. L'amore tra Betty e Dana, seppur nato dalla solitudine e dalla miseria, seppur proibito ed infine crudelmente interrotto, reclama il suo diritto di esistere ed è fonte stessa di vita. In realtà, per la prima volta, è rivendicato dal primo momento all'ultimo: non è l'amore in sé a causare la morte, ma l'atto razzista e criminale degli uomini.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Ivi, p. 401.

²⁹ Ivi, pp. 403-404.

³⁰ Ivi, pp. 405-406.

Non è consueto che gli autori e le autrici dell'esilio repubblicano in Messico scrivano di odio razziale, ma per la nostra autrice si tratta sia di una via di esplorazione dei meandri più bui dell'essere umano, sia di una celebrazione della solidarietà, un tema che con estrema cura pone in ogni suo scritto, un elemento fondamentale del suo rituale letterario, una sorta di preghiera laica. Lupe ed il suo bambino, Dana e Betty soccombono al potere crudele del razzismo: sono del tutto impotenti, e lo sono soprattutto perché quel razzismo li aveva prima condannati alla solitudine. Qualsiasi gesto altrui, diverso dal cinismo, dalla violenza e dall'indifferenza, avrebbe potuto sottrarli al loro destino.

Tra tutte le tematiche più nascoste della narrativa carnesiana, ancora in attesa di risvegliare l'attenzione dei critici, quella presente in questi racconti mostra quanto fosse intensa la sua volontà di *sentire* tutti i vissuti dell'essere umano, e di restituircene una narrazione sempre attuale e sempre necessaria.

Bibliografia

- Arcas Cubero F., Sanjuán Solís L. (2016), *Juan Rejano. Periodismo, política y cultura en la II República*, Sevilla: Editorial Renacimiento.
- Aznar Soler M. (2012), *La puerta abierta, obra teatral inédita de Juan Rejano*, «Laberintos. Revista de estudios sobre los exilios culturales españoles», pp. 244-264.
- Carnés L. (1928), *Peregrinos de calvario*, Nuevos novelistas españoles, Madrid: Espasa Calpe;
- (1930), *Natacha*, Madrid: Compañía Ibero-Americana de Publicaciones (S.A.);
- (1956), *Juan Caballero*, México D.F.: Novelas Atlante;
- (2017), *Trece cuentos*, Asturias: Hoja de Lata;
- (2018a), *Rojo y gris. Cuentos completos I*, a cura di A. Plaza Plaza, Sevilla: Editorial Renacimiento;
- (2018b), *Donde brotó el laurel. Cuentos completos II*, a cura di A. Plaza Plaza, Sevilla: Editorial Renacimiento.
- Martinez J. (2007), *Exiliadas: escritoras, guerra civil y memoria*, Barcelona: Montesinos Editores.
- Martín Puya A. I. (2011), *Pedro Garfías y Juan Rejano: dos poetas andaluces rumbo al exilio*, «Imposibilia», n. 2, pp. 192-206.

- Neus Samblancat M. (2015), *Un canto a la libertad: De Barcelona a la Bretaña francesa de Luisa Carnés*, «Laberintos. Revista de estudios sobre los exilios culturales españoles», n. 17, pp. 236-244.
- Olmedo I. (2010), *Los exiliados republicanos y la cultura mexicana: los artículos de Luisa Carnés en El Nacional*, «Laberintos. Revista de estudios sobre los exilios culturales españoles», 12;
- (2014), *Itinerarios de exilio. La obra narrativa de Luisa Carnés*, Sevilla: Editorial Renacimiento.
- Piñeiro Domínguez M. J. (2014), *El exilio político y de género de las escritoras españolas en la emigración*, La Coruña: Universidad de La Coruña, pp. 305-311.
- Plaza Plaza A. (2002), Introducción a Carnés L., *El eslabón perdido*, Sevilla: Editorial Renacimiento, pp. 11-72;
- (2011), *Luisa Carnés: Reivindicación social y compromiso político en apoyo de la mujer trabajadora (1930-1964)*, in Barrio Alonso A., de Hoyos Puente J., Saavedra Arias R. (a cura di), *Nuevos horizontes del pasado. Culturas políticas, identidades y formas de representación*, Acti del X Congresso dell'Asociación de Historia Contemporánea;
- (2016a), *Luisa Carnés: literatura y periodismo, dos vías para el compromiso*, «Cuadernos Republicanos», n. 92, pp. 67-106;
- (2016b), *Postfazione a Carnés L., Tea rooms. Mujeres obreras (novela reportaje)*, Asturias: Hoja de Lata, pp. 207-250.
- Somolinos Molina C. (2015), *Lucha colectiva y emancipación: Tea rooms, Luisa Carnés*, «Contrapunto. Publicación de Crítica e Información Literaria», n. 18.

Donato Bevilacqua

Attraversare la frontiera. Migranti e confini nei reportage narrativi di Emmanuel Carrère e Francisco Cantú

Riassunto

In che modo il giornalismo ha raccontato o sta raccontando l'immigrazione oltre i quotidiani, spostandosi cioè nel prodotto libro? Quali forme e modelli narrativi sono stati scelti per descrivere questo fenomeno? Attraverso l'analisi di due testi, *A Calais* di Emmanuel Carrère e *Solo un fiume a separarci. Dispacci dalla frontiera* di Francisco Cantú è possibile dimostrare come il reportage narrativo, ponendosi in uno spazio ibrido tra giornalismo e letteratura, riesca a cogliere anche l'aspetto sociale e umano del fenomeno migratorio, riproponendo il modello dell'andare, vedere, raccontare, che innesca un processo di conoscenza e narrazione.

Abstract

In which way did journalism narrate the immigration or is it narrating it beyond newspapers, moving into literature? Which styles and narrative models have been chosen to describe this phenomenon? Analyzing two texts, such as *A Calais* by Emmanuel Carrère and *Solo un fiume a separarci. Dispacci dalla frontiera* by Francisco Cantú, it can be proved how the narrative reportage, placing itself in a hybrid space between journalism and literature, manages to grasp also the social and human aspect of the phenomenon of migration, using the model of going, seeing, telling, which triggers a process of knowledge and narration.

È possibile raccontare i fenomeni migratori? E se la risposta è sì, come sembra ovvio, quale spazio ha lasciato all'immigra-

zione il panorama narrativo di questi anni? L'aumento dei fenomeni migratori porta con sé una serie di cambiamenti non solo sugli ambienti esterni, ma intrinseci all'immigrazione stessa: cambiano le forme del migrare, le cause, cambia il concetto di razzismo e il suo carattere culturale¹. Qui di seguito si vuole indagare in che modo il giornalismo ha raccontato e sta raccontando l'immigrazione al di là dei quotidiani, spostandosi nel prodotto libro, e quali forme quindi sono state scelte per dare spazio a questo fenomeno che non è più solamente lo spostamento di popolazioni attraverso uno spazio fisico, «ma anche attraverso altre forme di spazio, tutte socialmente definite: economico, politico, nazionale e della nazionalità, geopolitico»². Proprio l'interconnessione di tutte queste dimensioni così simbolicamente importanti (tra cui anche quella politica e quella religiosa) hanno portato l'immigrazione ad essere vista come un "problema sociale", e quindi approcciabile dai giornalisti attraverso tecniche e metodi differenti, nuovi, non propriamente classici. Chi scrive di immigrazione oggi non si limita più solamente a riportare la semplice notizia, a snocciolare dati e statistiche; intorno al fenomeno migratorio vengono costruite storie, vengono narrati pezzi di reale che nelle colonne di un articolo di giornale troverebbero poco spazio.

Alcuni professionisti della scrittura danno vita quindi ad opere che si propongono di tracciare una sorta di pista giornalistico-letteraria che è in grado di ridisegnare il panorama migrante e di distinguere alcuni stili precisi, metodologie condivise, che nella maggior parte dei casi inquadrano l'opera nell'universo della non-fiction e del reportage narrativo. Gli autori che raccontano l'immigrazione condividono un certo tipo di esperienze storiche, politiche e culturali alle quali si associa la propensione a mettere in scena le dinamiche. Saranno presi in esame *A Calais* di Emmanuel Carrère e *Solo un fiume a separarci. Dispacci dalla frontiera* di Francisco Cantú. Questi libri non vogliono rappresentare un unicum di studio o l'esempio massimo di come letteratura e giornalismo hanno raccontato o stanno raccontando i

¹ Rivera 1992.

² Sayad 2008.

fenomeni migratori, ma possono di sicuro essere presi in esame come espressioni di alcune modalità di narrazione e di scrittura, che si pongono tra romanzo, reportage giornalistico e reportage narrativo. Le opere presentate hanno tutte una caratteristica:

si collocano sì da subito in uno spazio sospeso tra realtà e finzione, inaugurando una tensione, costitutiva, tra volontà di fare del racconto un luogo di testimonianza e di denuncia e desiderio di chiedere al racconto stesso la creazione di un terreno di riformulazione fittizia capace di trascendere l'esperienza quotidiana e dotarsi di un modo di esistenza funzionale in grado di incidere, a sua volta, sulla realtà³.

Sono poi volumi di scrittori che, per così dire, “nascono” come giornalisti e vedono poi modificare l'orientamento, lo stile e la forma delle loro opere, spostandosi verso un genere ibrido cresciuto negli ultimi centocinquanta anni e sviluppatosi a partire dal reportage di giornale, a cui si sono poi aggiunti innesti e contaminazioni diverse. Il reportage narrativo ha una diversa struttura ed architettura rispetto al reportage di giornale; il testo diventa lungo e di ampio respiro, opera di uno scrittore-reporter:

Il reportage narrativo deve andare oltre le urgenze della cronaca e trasmettere al lettore la conoscenza profonda di un paese o di un avvenimento, pertanto il tempo narrativo sarà più ampio, teso a dare al testo una struttura durevole. [...] il reportage narrativo è un libro vero e proprio e come tale si inserisce nei circuiti di distribuzione di una casa editrice⁴.

Vanno poi sottolineate alcune affinità tra i testi, che nascono tutti dalla vocazione all'attualità e dall'esperienza di viaggio, che va consumata “in diretta”, con la possibilità di essere raccontata⁵. Appunti, diari, aneddoti si trasformano poi in un prodotto editoriale grazie ad un progetto letterario e ad un'idea

³ Quaquarelli 2010, p. 12.

⁴ Bottiglieri 2001, p. 8.

⁵ Sul concetto di reportage si veda anche Papuzzi 1998: «Reportage è un ampio pezzo che ha per oggetto una notizia già diffusa. Ciò non significa che il reportage non offra al lettore delle novità, ma il punto di partenza è già noto [...] Rispetto alla notizia, il reportage procede per dilatazione, non per aggregazione: si prende un fatto o il particolare di un fatto e lo si trasforma in una storia, dilatandone i confini, scavando in profondità, giocando su atmosfere, sensazioni, emozioni, sfruttando le capacità di scrittura del giornalista. La chiave del reportage è di portare il lettore nel fuoco della vicenda».

narrativa forte che in qualche modo ingloba il materiale e lo trasforma in un racconto. In questo processo lo scrittore-reporter «guarda da un lato al giornalismo e dall'altro al romanzo, usa il registro analitico-descrittivo del saggio insieme al linguaggio mimetico»⁶. Ciò che ne scaturisce è un incrocio fra generi diversi, una scrittura comunicativa e visionaria al tempo stesso, che racconti storie in modo oggettivo e presenti immagini che il lettore sia in grado di ricordare. Questi scrittori, costruendo su un ventaglio di reportage, testimonianze e notizie, «amalgamano cronaca e fiction creando un insolito racconto “bastardo”»⁷. I volumi analizzati presuppongono, in qualche modo, tre azioni obbligatorie: andare, vedere, raccontare. Sono il risultato della ricerca di verità che non sarebbe possibile conoscere se non vedendo direttamente con i propri occhi, perché in questo modo gli eventi sono colti nel momento in cui stanno accadendo.

Le opere in questione, nonostante siano diverse tra loro, si pongono «nella zona interstiziale che sta tra testimonianza e racconto, non soltanto perché si dotano di un sistema di referenza al dato storico o biografico facilmente rintracciabile, ma perché inviano al lettore segnali testuali e paratestuali che disegnano all'interno di questa zona»⁸. La letteratura è quindi spinta subito “fuori dal testo”, alla ricerca di una dimensione che non è soltanto letteraria, ma è sociale. Scrivere oggi di immigrazione significa non poterlo fare in maniera innocente, concetto ricordato anche da Abdelmalek Sayad ne *L'immigrazione o i paradossi dell'alterità. L'illusione del provvisorio*: «non si può scrivere senza chiedersi cosa significa scrivere su questo oggetto o senza interrogarsi sul suo status sociale e scientifico»⁹.

Questo processo di creazione di un prodotto editoriale e letterario ibrido si lega ad alcuni interessanti studi sul rapporto tra mass media ed immagine dell'altro. Non si vuole di certo qui seguire questo filone di ricerca, ma va sicuramente sottolineato come i giornali seguano strategie della rappresentazione e della costruzione dell'immagine degli immigrati. Come ipotizza Vit-

⁶ Bottiglieri 2001.

⁷ Zangrilli 2010.

⁸ Quaquarelli 2010.

⁹ Sayad 2008.

torio Cotesta nel suo *Sociologia dei conflitti etnici*, il giornale può avere un ruolo nella formazione di opinioni, giudizi, pregiudizi dei propri lettori. I giornali, insomma, sono *attori* nel sistema dell'opinione pubblica. L'ipotesi alla base di questa indagine è semplice:

Per quanto i testi siano solo micro-strutture, esse costruiscono un'immagine dell'immigrato. Tale immagine, se recepita, svolge un ruolo importante nell'orizzonte culturale degli attori sociali. [...] Il lettore ha un proprio orizzonte culturale. L'informazione è percepita, appresa e interpretata mediante le strutture di tale orizzonte. Se esistono, come supponiamo, una corrente di fiducia e codici culturali comuni tra giornale e pubblico, è probabile che il ruolo del giornale diventi rilevante in termini di orientamento dei comportamenti dei lettori¹⁰.

Ma se è vero che il lavoro del giornalista è in un certo senso limitato rispetto a quello del reporter, è possibile che il rapporto di fiducia tra giornale e lettore si trasformi, si incrina. Ribka Sibhatu, ne *Il cittadino che non c'è*, analizza come il fenomeno dell'immigrazione sia stato trattato dai media italiani, soffermandosi sul concetto di disinformazione, rappresentata non tanto dalle informazioni rese pubbliche, ma da quelle non diffuse:

Quasi tutte le informazioni partono da una fonte vera, ma ben presto si modificano per l'aggiunta di un giudizio esplicitamente accostato all'informazione [...] Le prime vittime della disinformazione sono gli immigrati stessi e le persone che non hanno gli strumenti alternativi per ottenere un'informazione corretta e veritiera¹¹.

Nel libro *Solo un fiume a separarci. Dispacci dalla frontiera* (di cui verrà fornita un'analisi approfondita più avanti), Francisco Cantú riporta uno studio sulla copertura delle notizie in diversi quotidiani delle aree di confine tra Messico e Usa realizzato da Jane Zavisca, professoressa di sociologia della cultura presso la University of Arizona. Zavisca ha analizzato dieci anni di articoli per stabilire quali fossero le metafore più usate dai giornalisti che scrivono delle morti dei migranti: «Le più diffuse erano

¹⁰ Cotesta 2009, p. 268.

¹¹ Sibhatu 2004, p. 331.

di stampo economico, in cui i decessi venivano descritti come un prezzo, una probabilità, un rischio. La morte è un prezzo che si paga, un pedaggio al deserto, un risultato prevedibile in un'analisi costi e benefici»¹². Secondo la studiosa, metafore come queste “decontestualizzano la morte” e suggeriscono che ai migranti vada imputata una qualche misura di responsabilità per i loro decessi. Subito dopo venivano le metafore violente, «usate per descrivere la morte come la punizione inflitta da un deserto infuriato o vendicativo»¹³. Al terzo posto c'erano le metafore che servivano a disumanizzare le persone, con i migranti descritti come «animali, bestie oggetto di caccia spietata, preda di trafficanti, forze dell'ordine e vigilanti»¹⁴. Altra metafora comune ritrae gli agenti di polizia come pastori che si occupano di un gregge. Metafora che aumenta l'umanità delle forze dell'ordine e fa l'opposto con i migranti. Un'altra metafora molto usata in Messico vede i migranti come polli e i trafficanti come allevatori di polli. Un'ulteriore sottocategoria di metafore vede i migranti come acqua pericolosa che minaccia la nazione: l'applicazione della legge è una barriera contro il dirompente flusso migratorio e il confine una barriera da rinforzare contro la marea crescente. E ancora, sempre nell'opera di Cantù, c'è un passo che spiega la reazione della popolazione americana nell'estate 2018 alle storie di famiglie di migranti pubblicate dagli organi di informazione, proprio mentre Trump invocava la politica della tolleranza zero:

L'intera nazione ha finalmente avuto la possibilità di rendersi conto dei costi umani causati dalla difesa del confine. [...] le proteste maggiori da parte del pubblico sono arrivate in seguito alla diffusione di immagini che rendevano reale la crudeltà di quella politica: bambini in lacrime o che dormivano sul pavimento di una gabbia di ferro. Per una volta l'opinione pubblica ha reagito a quelle notizie con una condanna rapida e bipartisan, costringendo il presidente a emanare un ordine esecutivo per bloccare la pratica della separazione delle famiglie¹⁵.

¹² Cantù 2019.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Cantù 2019, p. 247.

Nelle opere ibride a cavallo tra giornalismo e letteratura, per raccontare il fenomeno migratorio sembra essere fondamentale l'elemento del contatto diretto con i fatti e, quindi, del viaggio verso di essi. A *Calais* e *Solo un fiume a separarci* non sono da meno in questo senso, e confermano ciò che già Maria Teresa Chialant affermava in *Viaggio e letteratura*, cioè che «scrivere di viaggio inevitabilmente significa attraversare i confini dei generi letterari»¹⁶ e trasformare l'esperienza in coscienza. Il processo di trasformazione di appunti e note giornalistiche in veri e propri romanzi presuppone un nuovo rapporto con la scrittura da parte non solo dell'autore ma anche del lettore.

È come se per narrare l'immigrazione, alcuni autori abbiano deciso di fondere insieme più stili e generi, tra i quali certamente il romanzo, il reportage (sia giornalistico che narrativo), la non-fiction e la letteratura di viaggio; di cercare insomma nuovi modelli descrittivi o esplicativi, che sono difficilmente categorizzabili e determinabili. In queste opere convivono il racconto, la memoria, il progetto letterario che diventa poi editoriale: «Il viaggio vive comunque in un'ampia e multiforme dimensione semiotica: dove c'è viaggio si attiva necessariamente un mondo di atti comunicativi e di significati»¹⁷. La scrittura di queste opere ibride che raccontano le migrazioni diventano testimonianza, modalità di narrazione in cui la comunicazione dà vita all'esperienza stessa e viceversa, ha valenza investigativa e di memoria.

Nell'analisi delle opere che verrà proposta di seguito, la realtà giornalistica e gli stili di scrittura si presenteranno configurate in vari modi, sotto prospettive diverse, eseguiti con procedimenti spesso nuovi ed originali, anche variegati, a tal punto da risultare, a volte, sperimentali. Le opere rivelano sensibilità, preoccupazioni ed intenzioni degli autori, svelando ai lettori una parte della storia non conosciuta, o conosciuta in parte.

¹⁶ Chialant 2006, p. 10.

¹⁷ Prampolini 2006.

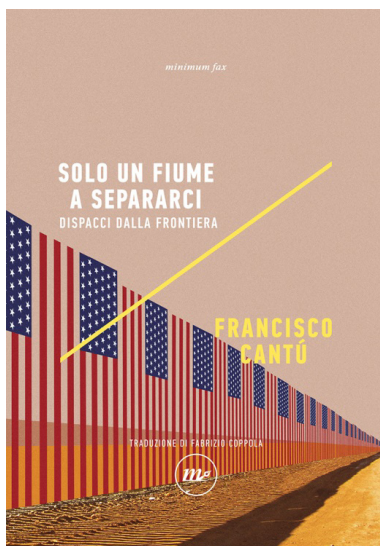
1. *Francisco Cantú* – Solo un fiume a separarci. Dispacci dalla frontiera. *Il reportage narrativo al confine tra Usa e Messico*

Publicato negli Stati Uniti nel 2018, ed uscito in Italia nel 2019 per la casa editrice minimum fax, *Solo un fiume a separarci. Dispacci dalla frontiera*, è un volume di Francisco Cantú che si muove a cavallo tra la letteratura e il reportage, iscrivendosi quindi in quell'universo narrativo che potremmo definire, mai come in questo caso, "di frontiera". Un esempio di reportage narrativo scritto da un autore che ha una storia personale e professionale particolare. *Francisco Cantú* è infatti pronipote di immigrati, ha origini messicane ma è di nazionalità americana: un esempio quindi di integrazione perfetta. Dopo una laurea in Diritto internazionale, una borsa di studio Fulbright e un lavoro come traduttore, Cantú abbandona la carriera giornalistica e di studioso per affrontare in prima persona il confine tra Stati Uniti e Messico, per conoscerlo. Contro il volere della sua famiglia molla tutto e si iscrive all'Accademia di polizia per diventare una guardia di frontiera, perché è convinto che per capire fino in fondo i fenomeni migratori non bastino i libri, i manuali e le statistiche, ma occorra vedere le cose in prima persona. Proprio come facevano i grandi reporter di un tempo che a piedi, viaggiando, camminando e rischiando la vita raccontavano sul posto cosa stava accadendo. Ecco perché *Solo un fiume a separarci* è anche e soprattutto un reportage narrativo, e quel sottotitolo *Dispacci dalla frontiera* sembra davvero il più azzeccato:

Sono stufo di studiare, di leggere libri sul confine. Voglio essere sul terreno, là fuori, voglio conoscere la realtà della frontiera giorno dopo giorno. So che potrebbe essere difficile, so anche che potrebbe essere pericoloso, ma non credo che esista un modo migliore per comprendere davvero quel posto. [...] Io voglio stare là fuori. [...] Non so se il confine sarà il luogo in cui riuscirò a comprendere meglio me stesso, ma so che lì c'è qualcosa che non posso fingere di non vedere. [...] qualsiasi cosa sia, non la capirò mai fin quando non mi ci sarò immerso¹⁸.

¹⁸ Cantú 2019, pp. 29-32.

L'autore, insomma, già dalle prime pagine rende chiari i motivi della sua scelta, soffermandosi sia sulla volontà di "toccare con mano la notizia", sia sulla sua particolare condizione di immigrato messicano naturalizzato americano. Riguardo al primo aspetto è da notare che Cantú non sceglie di partire come giornalista per raccontare il confine messicano, ma di arruolarsi nella polizia di frontiera. Abbiamo quindi una doppia immedesimazione dell'autore nella realtà che sta raccontando: lo scrittore non è più solo testimone, ma è attore della scena, parte in causa della vicenda. Questa scelta gli permette però di entrare nei meccanismi tecnici della polizia, nelle scelte quotidiane e quindi, anche, di raccontarle nei minimi particolari veicolando così al lettore delle informazioni precise e puntuali che probabilmente non avremmo potuto sapere:



Dovete compilare un registro dettagliato [...] Dovete rispondere alle chiamate e occuparvi della posta elettronica. Raccoglierete e distribuirete i rapporti di intelligence e le disposizioni di sicurezza, registrerete l'apertura e la chiusura dei checkpoint, controllerete gli eventi meteorologici. [...] sparatorie, cadaveri, quantitativi di droga, armi, arresti. [...] ogni giorno ricevevamo un'email della DEA con foto e stralci dai media americani [...] immagini di cadaveri fatti a pezzi e le cui parti erano sparpagliate nel deserto, raggruppate alla rinfusa e nascoste o lasciate in bella mostra. I volti delle vittime sembravano congelati nell'istante del decesso e si affacciavano dai nostri monitor senza identità né storia, separati dai corpi che avevano abitato e dalle relazioni che li avevano sostenuti. Ogni mail era organizzata come un elenco puntato in cui ogni voce offriva poco più del nome del luogo, seguito da una breve descrizione della carneficina¹⁹.

¹⁹ Ivi, pp. 87-89.

Ciò che invece l'autore avrebbe potuto fare come classico reporter, e che fa anche come poliziotto di frontiera, è raccogliere le testimonianze dei migranti che attraversano il confine rischiando la vita. Una, in particolare, disegna con precisione la realtà della frontiera:

Ogni volta che cerco di passare il confine rischio la vita. [...] Chiunque tenti la traversata è esposto a questo rischio. Nel deserto e nelle montagne si celano molti pericoli. La mafia, la migra, puma, serpenti, dirupi e canyon. E niente acqua. Ma non mi importa. Io devo attraversare il confine, devo arrivare dall'altra parte. [...] Io farò qualsiasi cosa per tornare dalla mia famiglia. Preferirei finire in carcere negli USA con la possibilità di vedere i miei figli una volta alla settimana da dietro quel vetro, piuttosto che restare qui, lontano da loro²⁰.

La condizione di naturalizzato rende l'autore particolarmente "sensibile" verso chi sta cercando di attraversare la frontiera. Assistiamo spesso ad una sorta di empatia, che col passare degli anni è diventata un'altra caratteristica del reportage narrativo. Il racconto lascia spazio a considerazioni personali che esprimono dubbi sulla questione umana messicana e sulle modalità con cui opera la polizia di frontiera:

Mi domando cosa voglia dire essere bravi in questo mestiere. Mi chiedo come potrei spiegare il senso di alcune cose [...] tagliamo le loro bottiglie e versiamo l'acqua sulla terra secca, svuotiamo gli zaini e ammucciamo il cibo e i vestiti solo per pisciarci sopra [...] uomini, donne, bambini, intere famiglie – e io non ero in grado di aiutarli, non ero in grado di impedirgli di vagare nel deserto per tutta la notte. [...] ci saranno sempre persone perbene che cercano di oltrepassare il confine e gli agenti saranno là ad aspettarli. Perlomeno, se sarò io ad arrestarli, potrò offrire un po' di conforto, parlando la loro lingua e dimostrando di conoscere il loro paese²¹.

La condizione di Cantú in quanto immigrato naturalizzato è sì particolare se la si mette in relazione alla scrittura di *Solo un fiume a separarci*, ma in fondo è uno dei nuovi modelli culturali nati dopo l'estensione dei fenomeni migratori. «Sul piano strutturale», ricorda Cotesta in *Sociologia dei conflitti etnici. Razzismo, immigrazione e società multiculturale*, «l'ibridazione può

²⁰ Ivi, pp. 237-238.

²¹ Ivi, pp. 31, 39, 80.

essere nello stesso tempo un'assunzione di differenze e un'affermazione delle similarità. [...] è un fattore di cultura globale. Le differenze sono compatibili per essere composte in un nuovo quadro d'insieme. Ciò implica nello stesso tempo una certa somiglianza tra di loro». L'ibridazione sembra essere dunque il concetto fondante dell'opera presa in esame, perché attraversa il libro su più livelli: quello narrativo (con l'utilizzo di uno stile al confine tra giornalismo e letteratura), quello personale dell'autore e quello contenutistico (si parla qui di immigrati messicani che non possono far ritorno dalle loro famiglie negli Stati Uniti). L'ibridazione di Francisco Cantú, poi, tocca anche il piano professionale, perché chi ci narra i fatti in questo caso non è solo un reporter, ma un poliziotto di frontiera nel pieno delle sue azioni. Situazione questa che crea non pochi problemi all'autore:

Vorresti liberarti della parte di te che è in grado di esercitare la violenza. [...] Hai trascorso quasi quattro anni al confine e non stavi soltanto osservando una realtà, tu le stavi dando forma. Non si può essere inseriti in un sistema così a lungo senza diventarne parte, senza assorbire il suo veleno [...] È parte dell'uomo che sei diventato. E allora cosa farai? Tutto ciò che puoi fare è trovare un luogo in cui conservarlo e fare in modo che non succhi via il senso di tutto²².

E quel modo Francisco Cantú sembra averlo trovato, tanto che una volta terminato il lavoro di poliziotto dice: «Scrivere mi sembrava un buon modo per trovare un senso a ciò che avevo visto»²³. Finito il periodo in cui si sta “sul campo” ad osservare gli eventi direttamente, inizia la costruzione del racconto, il lavoro vero e proprio del giornalista, che diventa «archetipo di esplorazione del mondo interiore ed esteriore»²⁴. Ecco perché nel de-costruire l'esperienza diretta e nel costruire l'opera narrativa, l'autore si pone domande e dubbi che riguardano anche la sfera personale, ma che prima di tutto sottolineano la difficoltà nel narrare l'immigrazione e nel contestualizzarla:

Quando ho deciso di arruolarmi, pensavo che avrei visto cose che mi avrebbero permesso di comprendere meglio il confine, sai... Pensavo che

²² Ivi, pp. 227-228.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Zangrilli 2010.

avrei trovato tutte le risposte. E poi quando ho iniziato, ho visto un sacco di cose, fatto esperienze durissime. Ma non so come inserirle nel contesto generale. E non so quale sia il mio ruolo e la mia posizione in tutto questo. Ho più domande adesso di quante ne avessi prima²⁵.

Nel suo ruolo di reporter Cantú è bravo ad inserire all'interno della narrazione elementi che descrivono chiaramente la situazione attuale al confine tra Messico e Stati Uniti ed alcuni richiami storici e geopolitici di quelle terre:

I migranti un tempo passavano il confine nelle città fino a quando la polizia non ha sigillato la frontiera negli anni Novanta, installando barriere e assumendo nuove reclute come noi. [...] gli agenti hanno arrestato più di settecentomila illegali lungo il confine l'anno scorso [...] nel 2000 quella cifra superava il milione e mezzo. Poi l'istruttore proiettò alcune immagini delle vittime della narcoguerra²⁶.

È interessante poi notare come all'interno del reportage narrativo di Cantú vi siano spesso richiami a ricerche scientifiche o ad indagini di altri media e giornalisti sulla situazione al confine tra Usa e Messico. Per spiegare come «i migranti che sopravvivono al viaggio attraverso l'entroterra messicano e riescono a sfuggire alla cattura quando passano il confine spesso sono condotti dai trafficanti in case abbandonate nei sobborghi cittadini del sudovest»²⁷ viene citato un articolo di Joel Millman, giornalista del *Wall Street Journal* che riferiva della scoperta di ventidue uomini ammassati in una casa in affitto. Millman scriveva poi che le autorità avevano trovato 194 drop house nel 2007 e 169 nel 2008. Le operazioni della polizia aveva poi portato alla scoperta di 1069 migranti irregolari. La stessa Millman indicava come le gang avessero messo le mani sul business del traffico di esseri umani. Altro riferimento ai media americani è quello che riguarda Manny Fernandez del *New York Times*, che nel 2017

²⁵ Cantú 2019, pp. 142-143.

²⁶ Ivi, pp. 23, 26. All'interno del libro, precisamente alle pagine 47, 52, 63 e 136, Francisco Cantú si sofferma ampiamente sulla problematica storica, geografica e geopolitica del confine tra USA e Messico: dal trattato di Guadalupe Hidalgo del 1848 agli incontri a Washington attraverso cui definire i confini tra le nozioni, fino ad arrivare alla metà degli anni '90, quando il femminicidio divenne uno dei tratti distintivi della violenza e del caos delle zone di confine.

²⁷ Cantú 2019, p. 94.

ha scritto che la polizia di confine ha registrato oltre seimila morti tra il 2000 ed il 2017, riportando la dichiarazione dello sceriffo di una contea del Texas che dichiarava che per ogni corpo trovato ce ne sono almeno altri cinque. La Fernandez ricordava poi che lungo il confine medici legali ed antropologi forensi lavorano per identificare migliaia di corpi che altrimenti resterebbero solamente un numero.

La questione messicana pone poi l'accento sul concetto di confine, di frontiera, e quindi di una netta distinzione tra il "noi" e il "loro":

I confini ci permettono di riconoscere l'Altro, di farci riconoscere dall'Altro, di riconoscerci nell'individuazione dell'Altro e di identificarci nel Medesimo. [...] La presenza del confine tende così a ridurre la percezione delle differenze interne e a permettere l'identificazione (la costruzione) di un'unità interna basata sul riconoscimento di una differenza assai più discriminatoria, quella tra il dentro e il fuori, tra Me e l'Altro, tra Noi e Loro. Il confine unisce (internamente) perché separa (esternamente)²⁸.

Quando i confini vengono attraversati, proprio come accade con i movimenti migratori, la distinzione tra Noi e Loro è minata, sovvertita, e quindi va riformulata, ripristinata. Al confine tra Usa e Messico il concetto di confine vacilla, viene costantemente abbattuto. Attraverso le testimonianze di migranti, poliziotti ed operatori umanitari, Francisco Cantú analizza il difficile rapporto tra chi cerca di attraversare il confine e la legge americana:

Sono padri e madri a desiderare che i familiari continuino a vivere negli Usa e cercheranno ancora di passare il confine [...] proprio quelli che hanno più a cuore la famiglia avranno più problemi con la legge, verranno arrestati e rimpatriati e sarà sempre più difficile per loro diventare cittadini statunitensi. Gli Stati Uniti criminalizzano le persone che potrebbero diventare i loro cittadini più rispettosi e ligi. [...] Voglio regolarizzare la mia posizione, voglio rivolgermi a un avvocato, diventare cittadino americano [...] Sono consapevole di non rispettare le regole, ma devo farlo per riunirmi alla mia famiglia²⁹.

La società d'immigrazione americana quindi definisce l'immigrato messicano in uno stato di provvisorietà proprio in quanto

²⁸ Quaquarelli 2010, p. 8.

²⁹ Cantú 2019, pp. 233-234.

straniero. Provvisorietà che spesso si tramuta in illegalità. «Per lo stesso motivo gli nega ogni diritto a una presenza riconosciuta come permanente, diversa dal provvisorio continuato, o a una presenza tollerata» (Sayad 2008). Non sembra esserci insomma per il migrante messicano negli Usa una condizione che possa prevedere quella provvisorietà come possibilità di definitivo o di prolungamento fino a un tempo indeterminato. Proprio riguardo alle richieste di permanenza, Cantú chiarisce il meccanismo delle richieste di asilo:

L'obiettivo di una richiesta di asilo non è quello di ottenerlo. Ma essendo un procedimento lungo, comporterebbe un deferimento del provvedimento di rimpatrio. [...] la seconda opzione consiste nel chiedere il deferimento di rimpatrio grazie agli ordini esecutivi che, allo stato attuale, proteggono alcuni immigrati irregolari come i familiari di cittadini statunitensi che non si sono macchiati di reati penali. [...] Gli immigrati recenti sono i primi a venir espulsi³⁰.

Chi riesce a restare negli Stati Uniti, poi, deve lottare per farsi accettare e per integrarsi in una nuova cultura ed in una nuova società. «La prima generazione lotta per spostarsi in un nuovo paese e farsi accettare [...] ma spesso si ritrovano escluse e a vivere in piccole enclaves»³¹. I genitori messicani negli Usa arrivano addirittura ad impedire ai propri figli di parlare spagnolo e li costringono a parlare solo inglese, frequentando le scuole migliori per evitare l'isolamento che è toccato loro. La seconda generazione può però ritrovarsi molto distante da quella dei genitori, tanto che a volte nel percorso di crescita abbandonano la cultura d'origine, tanto che finiscono per interiorizzare questo abbandono. «Quando la seconda generazione si forma la propria identità, molto spesso è radicata nella nuova cultura. E quando diventano genitori scoprono che la terza generazione non incontra alcun problema di accettazione sociale»³². La cultura del paese di arrivo, quella che aveva adottato i loro nonni, ora definisce in maniera completa la terza generazione. Ancora una volta ritorna quindi il concetto di ibridazione, che

³⁰ Ivi, p. 196.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ibidem*.

in questo caso riguarda la mescolanza dovuta alle migrazioni. Secondo molti studiosi «gli effetti dell'ibridazione culturale sugli immigrati di seconda generazione sono ormai evidenti. Si tratta di modelli culturali misti che risultano dalla separazione e, nello stesso tempo, dalla mescolanza di linguaggio e cultura esterna»³³. Tuttavia, crescendo, la terza generazione messicana inizia a cercare qualcosa che possa renderla unica, ed inizia così a scavare nel proprio passato, scoprendo che alcune tradizioni che potrebbero renderli unici non esistono più. «Capiscono che qualcosa è andato perso lungo il percorso»³⁴.

Solo un fiume a separarci è uscito in America nel febbraio 2018, proprio nel periodo in cui l'Amministrazione Trump ha rilanciato fortemente l'idea della costruzione di un muro al confine con il Messico. I suoi dispacci hanno suscitato clamore e un accorato dibattito, tanto che il libro è diventato un bestseller, aprendo gli occhi su ciò che è la frontiera messicana e rendendo giustizia a ciò che un buon reporter deve fare: narrare con i propri occhi andando oltre il fatto per arrivare alle coscienze:

Parole come confini o migranti recano in sé la stessa narrazione, insieme a un senso di oscura minaccia che grava sulle persone e sui luoghi lontani dalla frontiera meridionale [...] ciò che siamo stati convinti a ignorare per lungo tempo, sono i luoghi più influenzati dalla militarizzazione del confine e i migranti, ossia gli individui maggiormente colpiti da una narrazione che di fatto cancella la loro esperienza³⁵.

Narrando in prima persona si possono conoscere anche le storie di ordinaria umanità che sono subito dietro o di lato all'evento principale. *Solo un fiume a separarci* è pieno di umanità perse, ritrovate, lacerate. Cantù incontra i «dannati della terra» e lo fa dandogli voce, spendendo del tempo per loro e lavorando, nel vero senso della parola, sul campo. Passando dalla descrizione della violenza insita nell'immigrazione clandestina alla riduzione in merce dei migranti e delle violenze delle narcoguerre, lo scrittore ha fatto anche un percorso interiore che gli ha permesso «di scendere a patti con il modo in cui avevo

³³ Cotesta 2009.

³⁴ Cantù 2019.

³⁵ Ivi, p. 246.

normalizzato la violenza che è inseparabile dalla difesa del confine»³⁶. L'autore ci ha raccontato la realtà seguendo vari livelli di narrazione, è stato coinvolto direttamente nelle violenze, ha contestualizzato storicamente ricerche, indagini ed avvenimenti: «Ciò che volevo ottenere era creare uno spazio in cui i lettori potessero abitare l'emergente senso di orrore nei riguardi delle sofferenze lungo il confine [...] vuole far vibrare più l'anima che la mente»³⁷.

2. Emmanuel Carrère – A Calais. Il reportage di uno scrittore “prestato” al giornalismo nella “Giungla” dei migranti

«Commissionato dal trimestrale XXI, questo reportage appare in Francia nel numero datato Primavera 2016, in contemporanea, quindi, con l'edizione italiana»³⁸. Si apre con questa nota il piccolo volume *A Calais*, pubblicato in Italia da Adelphi e che riporta integralmente l'articolo realizzato da Emmanuel Carrère, il quale viene inviato nella città francese a descrivere il clima e la situazione attorno al grande accampamento di rifugiati e migranti che cercano di entrare in Gran Bretagna dal Canale della Manica³⁹. Calais diventa quindi meta di numerosi giornalisti che provengono da tutto il mondo:

Da qualche mese è comparsa una nuova clientela, composta in parte da giornalisti, in parte da cineasti e artisti venuti da tutta Europa per testimoniare la tragedia dei migranti. In certi momenti sembra quasi di stare nel leggendario Holiday Inn di Sarajevo, dove alloggiavano i corrispondenti di guerra durante l'assedio. Dopo colazione tutti si infilano un caldo piumino sul gilet multi tasche, imbracciano la videocamera e salgono su un'auto noleggiata all'agenzia Avis di place d'Armes per andare nella Giungla come si va al fronte⁴⁰.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*.

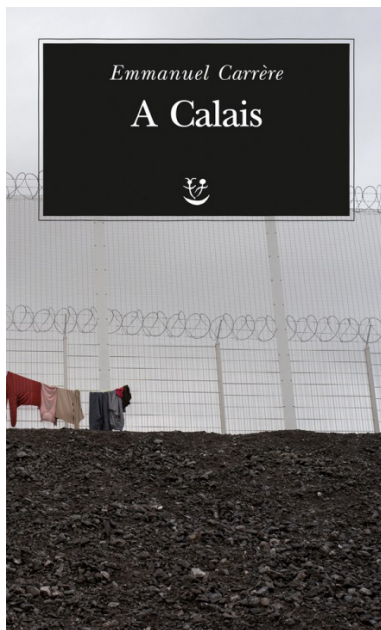
³⁸ Carrère 2016.

³⁹ Durante la crisi europea dei migranti del 2015 il campo ha acquisito un'importanza e una risonanza globale, arrivando ad una capienza di 6400 persone. Il campo venne soprannominato “Giungla”.

⁴⁰ Carrère 2016, p. 10.

A Calais è un prodotto editoriale che non toglie né aggiunge nulla al pezzo originale, ma ne è una fedele replica. Come molte altre volte ha fatto nel corso della sua carriera, Carrère si misura con un compito che è il cuore dell'attività giornalistica e ne riassume in qualche modo l'immagine romantica: andare, vedere e raccontare: «Sono stata contattata almeno una volta alla settimana da persone che arrivavano da fuori e che come lei volevano scrivere, filmare, raccontare quello che hanno visto» (Carrère 2016). Ciò che ne scaturisce è un prodotto ibrido in cui è sottile il confine

tra un giornalista che sfrutta gli espedienti letterari per creare un nuovo linguaggio con cui descrive la realtà in maniera più aderente ai fatti ed in modo più coinvolgente, e uno scrittore che adatta la sua lingua sobria, elegante, lucida, sofferta, alle esigenze e alle regole della notizia e della cronaca. Come ricorda Alberto Papuzzi in *Letteratura e giornalismo* (1998), sia il cronista che esplora la letteratura che lo scrittore che si misura con la cronaca «attingono alla letteratura per valorizzare l'informazione, usano la letteratura per fare informazione. Questo è il significato che l'incontro fra letteratura e giornalismo assume nelle pagine di un reportage». D'altronde, la carriera di Emmanuel Carrère è disseminata di "salti" tra letteratura e giornalismo, e molti dei suoi romanzi entrano a far parte dell'universo della *non-fiction novel*, proprio perché narrano di vicende e di personaggi reali. Con *A Calais* ci troviamo di fronte al caso di uno scrittore a cui viene commissionato un reportage giornalistico che ha, in effetti, un obiettivo diverso da quello di riportare i fatti nudi e crudi:



Io non ho mai detto che voglio parlare di Calais senza i migranti [...] solo che voglio rivolgere lo sguardo alla città e ai suoi abitanti. Tutte le persone con cui parlo approvano con entusiasmo questo nuovo programma: «Non ne possiamo più che si parli di noi solo per questo. E anche noi non ne possiamo più di parlare solo di questo». Dopodiché, inevitabilmente, ci si mette a parlare di questo. Alcuni hanno le idee molto chiare, ma altri dicono che la cosa peggiore è non poter fare a meno di schierarsi e di essere comunque costretti a definirsi a ogni piè sospinto pro o contro i migranti⁴¹.

Carrère, nelle pagine di questo reportage, non solo applica la letteratura alla realtà invece che alla fantasia, ma si muove all'interno di un genere particolare, «che si sviluppa intrecciandosi con la capacità di scrivere dentro i fatti, arrivando a catturare la vera notizia, quella che tocca la sfera dell'invisibile che spesso circonda un avvenimento o una storia»⁴². A tratti, il resoconto di Carrère è quindi limpido, giornalistico, aperto sulla realtà che lo circonda:

I migranti si rifugiavano nei vecchi edifici delle fabbriche finché il comune non li ha cacciati per ammassarli nella Giungla. Per evitare che gli saltasse in mente di tornare, porte e finestre sono state murate. Nel quartiere di Saint-Pierre, una volta operoso e pieno di vita, due case su tre sono disabitate e in vendita. Quelle che sono vuote [...] vengono affittate, ai beneficiari di assegni sociali. Dietro le imposte chiuse e le tapparelle abbassate non si vede una luce. Le strade sono deserte, polverose, crepuscolari come durante un coprifuoco o uno stato d'assedio⁴³.

Il concetto dell'alterità, del fuori dall'ordinario con cui entra in contatto il reporter allarga quindi i confini del giornalismo e della narrazione, con il racconto che assume la funzione non più solo di informare, ma anche di intrattenere:

Pro e contro i migranti sono espressioni bizzarre. Pro migranti nel vero senso della parola non ce ne sono, dato che nessuno è favorevole ad avere alle porte di una città di settantamila abitanti una popolazione di settemila disgraziati ridotti allo stremo, che dormono in tende di fortuna, nel fango, al freddo e che ispirano, a seconda del carattere di ciascuno, apprensione, pietà o sensi di colpa. Quelli che sono davvero contro i migranti, inve-

⁴¹ Ivi, p. 16.

⁴² Papuzzi 1998.

⁴³ Carrère 2016, pp. 25-26.

ce, i fanatici capaci di sbraitare: “Annegateli tutti!”, “Rimandateli a casa loro” [...] Nessuno è contento dell’ingombrante presenza dei migranti, e i migranti stessi sono disperati all’idea di dover restare qui, ma mentre chi è contro i migranti se la prende direttamente con loro – con una buona dose di razzismo, bisogna dirlo –, per i pro migranti il problema è quello dello Stato, dell’Europa e soprattutto dell’Inghilterra, dove vogliono andare tutti, e che non li vuole, e che ci ha fatto il brutto scherzo di metterci la frontiera in casa per poi affidarci il compito di occuparcene e di sorvegliarla. Questa fregatura si chiama trattato di Le Touquet e lo conoscono perfino quelli che chiamano “siberiani” i siriani⁴⁴.

Anche nell’approcciare le informazioni storiche o nel momento di «inquadrare il cotesto per capire che a Calais non è così facile pensare ad altro»⁴⁵, il racconto dell’autore diventa «uno spazio in cui si mescolano elementi dell’universo giornalistico e di quello narrativo»⁴⁶, rinnovando le strutture narratologiche. Lo scrittore si sofferma sul trattato di Le Touquet, un’intesa che mira a regolamentare la gestione dei flussi migratori tra Francia e Inghilterra e che stabilisce che le frontiere francesi siano sorvegliate dagli inglesi e viceversa. Nel raccontare gli effetti del trattato, Carrère inserisce frammenti giornalistici che si nascondono nel testo e che a volte non si riesce a decifrare, mette a punto pensieri e concetti, usa metafore e similitudini, innescando nella mente del lettore un immaginario originale:

Sembra di essere in un film di guerra o in un videogioco postapocalittico. Le camionette stazionano e sorvegliano dall’alto la più grande bidonville d’Europa. Appena fa buio, ragazzi con le giacche a vento e berretti di lana si lanciano all’assalto [...] È un incubo per tutti: per i migranti, per i CRS, per i camionisti e per gli automobilisti [...] Si procede tra due recinzioni metalliche bianche, alte quattro metri, sormontate da un filo spinato a lame di rasoio. [...] Il paesaggio [...] è stato trasformato in un gigante fossato. Lo scorso autunno hanno fatto abbattere tutti gli alberi [...] Non contenti, pochi mesi dopo hanno inondato la zona. [...] E al di sopra di tutto questo il cielo [...] è solcato ininterrottamente da elicotteri. È tutto un roteare di lampeggiatori, ululare di sirene, rincorrersi di uomini⁴⁷.

⁴⁴ Ivi, pp. 17-18.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ Zangrilli 2010.

⁴⁷ Carrère 2016, pp. 19-21.

Carrère sparge poi nel testo riferimenti più o meno espliciti a situazioni di guerra o a conflitti bellici, paragonando il confine ad un campo di battaglia, e la Giungla al fronte che i giornalisti devono raccontare. La figura del corrispondente di guerra è da sempre la più affascinante tra quelle giornalistiche: «Romantico esempio di giornalista divorato dalla febbre di viaggiare, per essere dove le cose accadono quando accadono, capace di mescolarsi ai fatti fino a prendervi parte»⁴⁸. Questo genere di reportage si è modificato ed evoluto nel tempo proprio nel modo di percepire l'avvenimento, di costruire la notizia e, proprio come ricorda Papuzzi in *Letteratura e giornalismo*:

Il lavoro del corrispondente di guerra non passa attraverso le regole della cronaca ma del coinvolgimento personale, della propria storia, delle proprie emozioni, delle proprie ragioni [...] espedienti tipici del giornalismo soggettivo sono l'adozione del punto di vista interno, l'identificazione del reporter con i fatti che descrive, il coinvolgimento del lettore, messo quasi a tu per tu con la notizia⁴⁹.

Anche Carrère, seppur non in maniera così decisa, ci presenta di tanto in tanto le sue opinioni personali sulla vicenda, commentando quindi “da dentro” la notizia:

Non ce l'ho con Eurotunnel, che deve proteggere il suo traffico, non saprei dire chi sia il principale responsabile di questa situazione – lo Stato francese che non fa quel che dovrebbe fare, l'Inghilterra che prende dall'Europa quello che le conviene e poi ci lascia a sbrogliarcela da soli con quel che resta, o il presidente Bush che ha invaso l'Iraq [...] non mi dimentico che devo parlare degli abitanti di Calais e non dei migranti [...] Non è facile ascoltare discorsi del genere senza provare una certa spocchia di classe, perché più che discorsi di malvagi sono discorsi di poveri, e poveri di cultura oltre che di denaro. [...]»⁵⁰.

L'autore nelle vesti di reporter entra in un processo che gli permette di «ottenere d'ufficio il permesso di cittadinanza in un genere eminentemente autoctono»⁵¹. Certo, il tempo dell'inviato è un tempo comunque limitato, dettato dal giornale, dalla

⁴⁸ Papuzzi 1998.

⁴⁹ Ivi, p. 67.

⁵⁰ Carrère 2016, pp. 21, 37.

⁵¹ Fracassa 2010.

notizia stessa o dalle contingenze: «Mi chiedo quale sarebbe, per me, la vita normale, se invece di trascorrere qui due settimane come giornalista dovessi *vivere* a Calais per qualche mese o qualche anno»⁵². Sono proprio gli abitanti ad invitare il giornalista a fermarsi un po' più a lungo nella cittadina e a trasformare l'articolo in un libro: «Capisco il senso del loro consiglio, forse lo seguirò»⁵³. Nonostante il poco tempo a disposizione, Carrère costruisce il suo reportage seguendo l'idea che ciò che fa notizia è la testimonianza stessa realizzata in prima persona. «I fatti descritti non contano per se stessi ma per ciò che significano nella vita e nella percezione dei protagonisti o dello stesso cronista: alla radice della notizia non ci sono i fatti bensì le emozioni che i fatti suscitano»⁵⁴. E ciò risulta essere particolarmente vero se si tornano a leggere le pagine in cui viene descritta la Giungla di Calais, luogo in cui l'umanità sembra non avere più valore:

La Giungla è, sì, un incubo di miseria e di insalubrità, in cui succedono cose terribili, regolamenti di conti e stupri, [...] ma vi si percepisce anche qualcosa di estremamente esaltante: un'energia, una straordinaria fame di vita, quelle che hanno spinto tanti uomini e donne ad affrontare un viaggio lungo, travagliato, eroico, di cui Calais, che pure sembra un vicolo cieco, è solo una tappa. [...] ci saranno migranti che moriranno cercando di raggiungere l'Inghilterra, altri che vivranno ai margini dell'Europa il loro destino di umiliazione e di povertà, ma questo non vieta ai siriani e agli afgani che sono arrivati a Calais affrontando rischi d'ogni genere e che adesso, nella Giungla, ne vedono di tutti i colori di considerare la Giungla come un momento della loro vita, una prova passeggera, un trampolino verso la realizzazione dei loro sogni. Molti bianchi del Beau Marais che vivono e hanno sempre vissuto di sussidi di disoccupazione, si trovano in una situazione forse meno precaria ma per certi versi molto più stagnante, più irrimediabile, e io mi chiedo se questo non incida, in modo consapevole o meno, sul loro risentimento⁵⁵.

Se è vero quindi, come afferma Nicola Bottiglieri in *Camminare scrivendo. Il reportage narrativo e dintorni* (2001) che «la trama del reportage non la dà la fantasia ma la strada», è altrettanto vero che nel lavoro di Emmanuel Carrère ci sono alcuni

⁵² Carrère 2016.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ Papuzzi 1998.

⁵⁵ Carrère 2016, pp. 32, 34.

avvenimenti e particolari attorno ai quali lo scrittore costruisce il filo narrativo della sua opera, come l'incontro con Ghizlane Mahtab che, chissà per quale motivo, tiene finestre e tapparelle chiuse per tutto il tempo dell'intervista. Tanto è potente questo particolare, che l'autore utilizza l'episodio come chiusura dell'articolo, soffermandosi sulle varie possibilità e lasciando ancora una volta spazio alle considerazioni personali:

Ho pensato che a partire da quell'unico particolare era possibile raccontare due versioni della storia completamente diverse. Da un lato quella che lascia un barlume di speranza, uno squarcio di cielo azzurro, che dice che se si è disponibili e sorridenti si hanno in cambio disponibilità e sorrisi. Dall'altro [...] la verità non è solo che la Giungla è un inferno, ma che quel barlume di speranza è una menzogna, e che se una giovane donna racconta ai giornalisti la sua storia da cartone animato lo fa solo perché è più bello e dà di lei un'immagine gratificante, ma in realtà vive barricata in casa, e i Calesiani arrabbiati, per quanto antipatici, dicono la verità. Mi sono chiesto, se scrivessi una storia inventata, quale versione sceglierei. Ma la mia non è una storia inventata. Allora, il giorno della partenza, sono tornato in route de Gravelines [...] le persiane erano aperte⁵⁶.

Occorre poi soffermarsi rapidamente su due aspetti del reportage di Carrère. Il primo, che si ricollega all'analisi di *Solo un fiume a separarci*, è il richiamo ad indagini ed articoli che hanno raccontato la stessa vicenda e che mettono in evidenza il rapporto particolare tra i media e il fenomeno dell'immigrazione. Tra le righe del libro si fa riferimento a come gli stessi Calesiani criticino la stampa, rea secondo loro di non sottolineare abbastanza le "illegalità" commesse dai migranti. Carrère non manca di inserire anche in questa vicenda la propria opinione personale:

I Calesiani arrabbiati sono convinti che la stampa locale pubblichi in prima pagina articoli indignati se un migrante si sloga un mignolo e, obbedendo a un ordine venuto dall'alto, nasconde accuratamente le malversazioni di cui sono vittime i francesi [...] e si sono assunti l'onere di lottare contro la disinformazione facendo il lavoro che i giornalisti non fanno: testimoniare quello che succede davvero a Calais, che nessuno sa e che se si sapesse farebbe scoppiare la guerra civile. Il sito del loro collettivo è tipico della cosiddetta fascia sfera, e anche se mi sarebbe piaciuto, per un gusto forse eccessivo delle sfumature e della complessità del mondo, ritrarre dei

⁵⁶ Ivi, p. 49.

Calesiani arrabbiati che non fossero dei completi imbecilli, devo ammettere che quelli che ho incontrato sono quasi tutti così⁵⁷.

Altro aspetto è proprio il valore della testimonianza, centrale nel lavoro del reporter e dell'inviato. L'autore parla con gli abitanti, con gli operatori umanitari, con chi è contro gli immigrati e con chi invece li difende. Conosciamo il signor Cossard, proprietario dell'Hotel Meurice nel quale alloggia lo scrittore; la cittadina Marie-Claire; Kader Haddouche, trentanove anni, nipote di un harki, figlio di algerini analfabeti che insegna biologia in un istituto professionale; Clémentine, giovane donna che pur lavorando al Chanel conosce bene il campo e ci porta spesso i visitatori; due Calesiani arrabbiati e la famosa Ghizlane Mahtab, la giovane donna magrebina con le tapparelle abbassate. Tra le voci c'è anche quella di Marguerite Bonnefille, forse uno pseudonimo con cui è firmata l'ennesima lettera accusatoria arrivata a Carrère⁵⁸. La lettera della Bonnefille è, per Carrère, una sfida lanciata, un invito a dimostrare di essere capace di raccontare Calais senza parlare dei migranti. Questa lettera diventa quindi un escamotage letterario per lo scrittore, che sul finire del suo articolo risponde accennando a tutto quello di cui non è riuscito a parlare, oltre i migranti:

Aveva perfettamente ragione, quindici giorni sono un tempo ridicolo. A Calais non ho visto niente, o comunque pochissimo. E delle cose che ho visto ce n'è una quantità che non ha trovato posto in questo resoconto. Avrei voluto parlare dell'industria dei merletti [...] abbozzare il ritratto di Anne Le Deist, disegnatrice che si è formata da Noyon [...] di Bruno de Priester, l'ultimo addetto alla foratura a mano dei cartoni di Calais [...] dell'abate Delenclos [...] del sensale marittimo Antoine Ravisse e della sua compagna Valérie Devos⁵⁹.

Insomma, Carrère ci dimostra di aver comunque conosciuto la città, di aver parlato con gli abitanti e con gli attori della vicenda, di essere stato egli stesso testimone nella Giungla dei

⁵⁷ Ivi, pp. 38-39.

⁵⁸ Nel corso dell'articolo Carrère fa più volte riferimento alla lettera della Bonnefille, che lo accusa di essere uno dei tanti giornalisti che cercano, inutilmente, di raccontare Calais, diventata ormai uno zoo.

⁵⁹ Carrère 2016, pp. 44-48.

migranti, ricordandoci ancora una volta che la grandezza di un reportage non sta tanto nella sua pretesa di fedeltà totale ai fatti, «ma nell'originalità del percepire e del raccontare quei fatti stessi. Nel processo di conoscenza e di narrazione»⁶⁰.

Conclusioni. Oltre i confini narrativi alla ricerca di uno spazio nuovo

Le migrazioni sono diventate un fenomeno globale, che interessano ogni parte del nostro pianeta. Sembra chiaro, al termine di questa analisi, come il giornalismo classico, quello che un tempo veniva realizzato utilizzando le semplici pagine dei quotidiani, non basti più per raccontare ogni sfumatura ed ogni singolo aspetto di un problema che non è più solo geografico e politico, ma che interessa il lato sociale, demografico, culturale e religioso di ogni Paese.

Le classiche forme della narrazione si sono quindi spostate su terreni più ampi, hanno modificato i loro stili ed allargato i loro confini, includendo quella che chiamiamo letteratura, fiction. Sono nate così delle opere che si pongono a cavallo tra più generi, e che nel corso degli anni hanno dato vita ad un vero e proprio universo di prodotti editoriali, che hanno quindi superato lo strumento del quotidiano per trovare spazio nel prodotto libro. Queste opere di non-fiction, come quelle di Francisco Cantú e di Emmanuel Carrère, non si limitano al racconto nudo e crudo dei fatti, ma costruiscono un universo narrativo fatto di particolari, di tecniche proprie al romanzo, di un approccio che lascia spazio, spesso e volentieri, al parere personale, all'uso della prima persona.

Gli autori del reportage narrativo hanno poi in comune la caratteristica del viaggio, momento essenziale per poter raccontare un evento e per poter stabilire quel legame di fiducia tra scrittore e lettore che sta alla base di ogni forma di conoscenza. Perché non va mai dimenticato che in tutte queste opere, l'elemento centrale è un evento realmente accaduto, un fatto di pubblico

⁶⁰ Marchiò 2001.

interesse. Lo scopo è aumentare il livello di conoscenza del lettore, scandagliare ogni accadimento nel profondo, ricercando una particolarità che vada al di là dei numeri e dei dati tecnici.

In quello spazio tra realtà e finzione, proprio di queste opere, lo scrittore trova la dimensione per approfondire, attirare, analizzare. Ed in quello stesso spazio il lettore sa di poter trovare ciò che cerca, e di trovarlo in una versione nuova, accattivante, affascinante. I reportage narrativi hanno quindi valore di testimonianze, proprio perché gli autori dichiarano sin da subito che ciò che stanno scrivendo nasce da un'esperienza diretta, che rinsalda il rapporto scrittore-lettore. Andando oltre le urgenze della cronaca, le opere che fanno parte di questo universo narrativo creano un terreno su cui si possono trascendere normalità e prassi, facendo della realtà un qualcosa di più di se stessa, un elemento che può incidere sulle opinioni e sulle coscienze.

Solo così, oggi, pare possibile raccontare fino in fondo fenomeni complessi come le migrazioni: andando al di là dei quotidiani, approfondendo di più dei social network, allargando i confini del classico romanzo.

Bibliografia

- Bottiglieri N. (2001), *L'esperienza del viaggio nell'epoca della sua irproducibilità narrativa*, in *Camminare scrivendo. Il reportage narrativo e dintorni*. Atti del Convegno. Cassino, 9-10 dicembre 1999, a cura di N. Bottiglieri, Cassino: Edizione dell'Università degli Studi di Cassino.
- Cantú F. (2018), *Solo un fiume a separarci. Dispacci dalla frontiera*, Roma: minimum fax.
- Carrère E. (2016), *A Calais*, Milano: Adelphi.
- Chialant M.T. (2006), *Premessa*, in *Viaggio e letteratura*, a cura di Maria Teresa C., Venezia: Marsilio.
- Cotesta V. (2009), *Sociologia dei conflitti etnici. Razzismo, immigrazione e società multiculturale*, Roma-Bari: Laterza.
- Marchiò R.B. (2001), *Journey without maps: il reportage narrativo*, in *Camminare scrivendo. Il reportage narrativo e dintorni*. Atti del Convegno. Cassino, 9-10 dicembre 1999, a cura di N. Bottiglieri, Cassino: Edizione dell'Università degli Studi di Cassino.

- Papuzzi A. (1998), *Letteratura e giornalismo*, Roma-Bari: Laterza.
- Prampolini M. (2006), «*Viator in Fabula*». *Per una tipologia di testi per viaggiatori*, in *Viaggio e letteratura*, a cura di Maria Teresa C., Venezia: Marsilio.
- Quaquarelli L. (2010), *Introduzione*, in *Certi confini. Sulla letteratura italiana dell'immigrazione*, a cura di L. Quaquarelli, Milano: Morellini Editore.
- Rivera A. (1992), *Introduzione all'edizione italiana*, in Gallissot R., *Razzismo e Antirazzismo. La sfida dell'immigrazione*, cura e introduzione di A. Rivera, Bari: Dedalo.
- Sayad A. (2008), *L'immigrazione o i paradossi dell'alterità. L'illusione del provvisorio*, Verona: Ombre Corte.
- Sibhatu R. (2004), *Il cittadino che non c'è. L'immigrazione nei media italiani*, Roma: EDUP.
- Zangrilli F. (2010), *La favola dei fatti. Il giornalismo nello spazio creativo*, Milano: Ares.

Parte terza

Razzismo come racconto dei confini

Giulia Messere, Marta Scocco

Generazioni di origine straniera: nuovi paradigmi e buone pratiche di intercultura. Il progetto di scambi giovanili Macerata-Marsiglia

Riassunto

Nonostante lo studio sulle giovani generazioni di origine straniera si sia maggiormente concentrato sui temi dell'identità e dell'appartenenza oltreché dell'inclusione scolastica, l'attivismo sociale si rivela essere una chiave di lettura indispensabile per comprendere le nuove narrazioni e auto-rappresentazioni che esse condividono della propria esperienza sociale. Considerazione che sottolinea il ruolo, reale o potenziale, svolto da questi giovani nella costruzione di società interculturali, rispetto anche al tema del razzismo, soprattutto nella sua percezione sociale e culturale. Il progetto di ricerca-azione *Macerata-Marsiglia* rappresenta in tal senso un peculiare esempio di coinvolgimento attivo di giovani di origine straniera, fornendo a riguardo una lettura interessante dei nuovi orientamenti di studio sociologico.

Abstract

Although sociological literature on second generations has focused more on the issue of identity as well as school inclusion, also the social activism of these young people proves to be a considerable key to understand new narratives and self-representations they share about their social experiences. This consideration underlines the role, real or potential, played by these generations in the creation of intercultural societies, also related to the racism issue, especially in its social and cultural perception. Considering that, the research-action project *Macerata-Marseille* represents a peculiar example of second generation's involvement, providing an interesting reading of sociological studies on youth and young people from migrant background.

1. Il dibattito sociologico sulle (giovani) generazioni di origine straniera

Per quanto le statistiche disponibili non consentano di definire con precisione la numerosità e l'evoluzione delle cosiddette “seconde generazioni”, sembra evidente come in Italia – ma anche nel resto d'Europa – il numero dei figli di immigrati sia destinato a crescere¹. Secondo le recenti rilevazioni ISTAT gli stranieri residenti in Italia con meno di 18 anni sarebbero diventati un milione e 40 mila all'inizio del 2018². Una cifra che si è accresciuta di 40 volte in un quarto di secolo, pur non considerando, da una parte, tutti i minorenni diventati italiani e quelli nati con il passaporto italiano in quanto figli di coppie miste e, dall'altra, i maggiorenni figli di immigrati, nati in Italia o arrivati in età prescolare o scolare e attualmente ancora stranieri o cittadini italiani³. Quella evidenziata sembra essere dunque una tendenza rilevante che, anche all'interno dei *migration studies*, ha provocato un crescente ri-orientamento delle tematiche di studio⁴ nella convinzione che, da un lato, l'applicazione dei metodi di ricerca e dei quadri interpretativi concepiti per le prime generazioni si sarebbe rivelata infruttifera; dall'altro, le dimensioni attese del fenomeno “secondo generazionale” sarebbero state tali da produrre importanti conseguenze per tutto il sistema sociale⁵.

Nel corso dei decenni la complessità rilevata in riferimento alle “seconde generazioni” è emersa anche attraverso le questioni

¹ Nei paesi UE, coloro che sono nati da due genitori stranieri rappresentano il 9% di tutta la popolazione di età compresa tra i 15 e i 34 anni e ben l'11% dei minori di età inferiore ai 15 anni (OECD 2017). I paesi europei che ospitano il più alto numero di giovani con background migratorio sono la Germania e la Francia (3,4 milioni ciascuna) seguite dal Regno Unito (2,4 milioni). Per un approfondimento si rimanda al rapporto completo: OECD (2017), *Catching Up? Country Studies on Intergenerational Mobility and Children of Immigrants*, Paris: OECD.

² Erano circa 26 mila al censimento del 1991, 285 mila a quello del 2001 e oltre 940 mila a quello del 2011 (ISTAT 2020).

³ ISTAT 2020, p. 6.

⁴ Lo studio delle “seconde generazioni” non è nuovo nella letteratura sociologica, dal momento che già agli inizi del Novecento c'è stata un'ingente produzione scientifica relativa ai processi di integrazione e alle migrazioni europee nei Paesi di vecchia immigrazione (Tatarella 2010).

⁵ Ceravolo, Molina 2013.

definitorie, determinando l'uso di categorie⁶ non necessariamente intercambiabili. Già nel 2006 Queirolo Palmas rifletteva sul significato dei diversi termini utilizzati nel definire le “secondo generazioni” (figli di immigrati, minori stranieri, studenti di gruppi etnici minoritari), sottolineando come qualunque denominazione risulti ad ogni modo riduttiva e fuorviante. Riduttiva perché riduce una biografia ad un'origine e fuorviante perché rimuove le singolari modalità dei soggetti di definirsi liberamente⁷.

All'interno della comunità scientifica, ampio ed attuale è il dibattito sul concetto stesso di “seconda generazione”⁸ di cui in questo contributo saranno discusse alcune delle definizioni maggiormente utilizzate⁹. Una categoria che, per quanto dibattuta, resta la più diffusa e largamente utilizzata¹⁰ all'interno della letteratura sociologica¹¹.

Storicamente, furono gli studiosi americani della “Scuola di Chicago”, nelle ricerche condotte nei primi anni del Novecento, a indicare con il concetto di “seconda generazione” tutte le persone nate dagli immigrati di origine straniera giunti negli Stati Uniti e stanziatisi permanentemente nel paese, indipendentemente dalla età anagrafica e dal momento storico in cui erano arrivati¹². Nel corso del tempo a questa definizione sono state introdotte alcune precisazioni, con l'obiettivo di meglio definire quella complessità di cui tali generazioni sono portatrici. Tra le

⁶ In Italia, nell'uso comune, oltre a “seconda generazione”, sono usate espressioni quali: “nuove generazioni”, “nuovi italiani”, “italiani di prima generazione”, “generazione ponte”, “nativi interculturali”, “immigrati di seconda generazione”, “minori immigrati”, “giovani con background migratorio” (Riniolo 2019, p. 297).

⁷ Queirolo Palmas 2006.

⁸ Ambrosini, Pozzi 2018.

⁹ Per un approfondimento si rimanda a: Zanfrini, L. (2018), *Cittadini di un mondo globale, Perché le seconde generazioni hanno una marcia in più*, «Studi Emigrazione/International Journal of Migration Studies», LV (2019), pp. 53-90; Ambrosini M. (2018), *Secondo generazioni: la vera sfida dell'Italia multiculturale in Dossier statistico immigrazione 2018*, Idos – Centro studi Confronti, Roma: Unar, pp. 218-222.

¹⁰ Portes 1996; Riniolo 2019.

¹¹ Come sottolineato da Zanfrini si tratta di una definizione analiticamente irrinunciabile «perché evoca la specificità dell'esperienza dei membri di questo gruppo sociale e della loro storia familiare (irrimediabilmente segnata dalla migrazione)» (2018, p. 54).

¹² Ambrosini, Pozzi 2018.

tante classificazioni¹³ quella proposta da Rumbaut¹⁴ non solo è una delle più note ma ne sottolinea l'eterogeneità dei percorsi di vita. Negli ultimi decenni a questa definizione se ne sono aggiunte altre, in cui la "seconda generazione" è stata categorizzata in base ad ulteriori fattori tra cui i processi di socializzazione ed acculturazione¹⁵.

Oltre le questioni definitorie, ormai ampio è il consenso nel ritenere che le realtà delle "seconde generazioni" sono estremamente variegata e diversificate¹⁶. Al fine di rendere maggiormente comprensibile la complessità che riguarda i fenomeni migratori e i percorsi biografici che ne sono interessati, alcuni autori tra cui Demarie e Molina¹⁷ hanno suggerito di impiegare la definizione al plurale, parlando di "seconde generazioni". Una interpretazione più ampia delle precedenti, che permette di cogliere e meglio comprendere le diverse sfumature relative ai flussi migratori, alle fasi dei cicli di migrazione, alle trasformazioni socio-demografiche e culturali presenti in ogni paese, che impattano inevitabilmente sulla vita dei figli di immigrati.

Le stesse "seconde generazioni" presenti in Italia¹⁸ sostengono questa accezione, parlando di "seconde generazioni dell'immigrazione", per sottolineare non il loro *status* migrante, ma piuttosto il processo, e cioè la migrazione che ha coinvolto la famiglia, del quale loro vivono, più o meno direttamente, le conseguenze culturali in un contesto post-migratorio. Un'altra definizione proposta dal basso, dai diretti protagonisti, al di fuori del campo accademico, è quella del Coordinamento Nazionale Nuove Generazioni Italiane¹⁹, che sottolinea come la scelta

¹³ In particolare si veda Rosoli G., Cavallaro, R. (1987), *Seconde generazioni, in Lessico migratorio*, G. Tassello, Roma: Centro Studi emigrazione, pp. 192-196.

¹⁴ Il modello analitico proposto da Rumbaut (1997) consente di suddividere i giovani di "seconda generazione" in varie tipologie: la *Generazione 2.0*; la *Generazione 1,75*; *Generazione 1,5*; la *Generazione 1,25*.

¹⁵ Favaro, Napoli 2004.

¹⁶ Portes, Rumbaut 2001; Ambrosini, Molina 2004; Zanfrini 2018; Riniolo 2019.

¹⁷ Demarie, Molina 2004.

¹⁸ Il riferimento è alla *Rete G2 – Seconde Generazioni*, un'organizzazione nazionale apartitica fondata da figli di immigrati e rifugiati nati o arrivati in Italia da piccoli. Informazioni disponibili al link: <<https://www.secondegenerazioni.it/>>.

¹⁹ Il riferimento è al CoNNGI, che raccoglie un insieme di associazioni radicate

terminologica “nuove generazioni” rispecchi più fedelmente la variegata presenza di «giovani con background migratorio in Italia, che comprende non solo i giovani nati e cresciuti in Italia (seconde generazioni, ma ormai anche terze generazioni) da genitori stranieri (o a loro volta di seconda generazione) ma anche giovani migranti arrivati nel nostro Paese in tenera età»²⁰.

La questione delle “giovani generazioni con background migratorio”, si ricollega quindi ad una categoria plurale²¹ ma anche multidimensionale, in riferimento ai vari approcci e punti di vista che di volta in volta ne hanno approfondito aspetti positivi o altri più critici. Si vedano, per esempio, le ricerche che in ambito europeo hanno messo in evidenza le dinamiche del ricongiungimento familiare, l’insuccesso scolastico, la vita quotidiana nelle periferie, le relazioni conflittuali intra-familiari²². Altri studi hanno analizzato temi più controversi e problematici, quali per esempio la radicalizzazione religiosa dei giovani di origine straniera²³ e la formazione delle gang giovanili²⁴. Alcuni studiosi, inoltre considerando soprattutto la valenza dei processi di globalizzazione e di transnazionalismo, hanno evidenziato come il *background* migratorio possa rappresentare in realtà un vantaggio per i giovani che si trovano a vivere in società caratterizzate da una crescente diversità etnica²⁵. In questo ambito, il dibattito sull’identità e il senso di appartenenza delle generazioni di origine straniera è ancora ampio e coinvolge studiosi appartenenti a diversi campi della conoscenza²⁶. Di certo, come sottolineato da Zanfrini, si potrebbe affermare che le seconde generazioni nate

su tutto il territorio nazionale, espressione di un ulteriore passo verso una presa di coscienza, che pone in primo piano il protagonismo dei giovani italiani con background migratorio. Informazioni disponibili al link: <<http://conngi.it/>>.

²⁰ CoNNGI 2019, p. 4. Considerate le definizioni ed i modelli presi in esame, “giovani con background migratorio” è la categoria utilizzata anche nel contributo proposto.

²¹ Lagomarsino, Erminio 2019.

²² Valtolina 2018; Riniolo 2019.

²³ Mezzetti 2016.

²⁴ Queirolo Palmas, Torre 2005; Lagomarsino 2009.

²⁵ Caponio, Schmoll 2011.

²⁶ Si è parlato di “identità sospese” (Lannutti 2014), di “appartenenze multiple” (Valtolina, Marrazzi 2006), solo per citare alcune delle espressioni più note (Bolognesi 2008).

dall'immigrazione «sperimentino, in forma anticipata e intensa, le trasformazioni indotte dalla globalizzazione, l'esposizione a contesti internazionalizzati, [...] l'attitudine all'auto-riflessività tipica di chi vive "diviso tra due mondi" per riprendere la celebre espressione di R. Park (1928)»²⁷.

Ciò considerato, il presente contributo cercherà di approfondire meglio il ruolo che le stesse giovani generazioni di origine straniera possono rivestire nei delicati mutamenti sociali che interessano le società contemporanee, nei percorsi di costruzione e sviluppo delle nuove identità interculturali.

2. Antirazzismo e intercultura: il ruolo delle giovani generazioni tra attivismo e partecipazione sociale

Le giovani generazioni di origine straniera rappresentano un *ponte* culturale tra famiglie, comunità migranti e società di destinazione²⁸. La sfida che i ragazzi quotidianamente vivono è quella di riuscire a mediare tra il mondo familiare e il mondo dei pari all'esterno risolvendo positivamente eventuali conflittualità. Dal punto di vista sociale e culturale rappresentano quindi un potenziale per la costruzione di processi di inclusione che non può essere considerato unicamente come oggetto di analisi passivo e statico. Ritenere al contrario queste entità soggettive – ma anche comunitarie – di origine migrante solo come destinatarie di ricerca e di indagine sul piano socio-culturale, significa privarle del ruolo attivo che invece, dalla famiglia al lavoro, passando per la scuola e le reti di aggregazione informale, effettivamente rivestono²⁹.

A livello europeo la letteratura sul tema evidenzia un progressivo miglioramento nei processi di integrazione, nonostante la permanenza di svantaggi strutturali ed alcune criticità³⁰.

Nel contesto italiano dell'ultimo decennio le giovani generazioni di origine straniera hanno guadagnato una crescente visi-

²⁷ Zanfrini 2018, p. 87.

²⁸ Zanfrini 2004.

²⁹ Perlmann, Waldinger 2009.

³⁰ Ceravolo, Molina 2013; Riniolo 2019.

bilità³¹ in diversi ambiti, da quello sportivo, a quello politico-sociale, fino alla scena artistico-musicale³². Una partecipazione ottenuta nonostante, soprattutto in Italia³³, «la retorica populista e xenofoba (Martinelli 2013), infiammata da quella che impropriamente viene riferita come ‘crisi dei rifugiati’ (Benhabib 2006), ha dipinto gli immigrati come una minaccia culturale, sociale ed economica»³⁴. Una narrazione del fenomeno migratorio³⁵ che ha unito spesso, in un unico discorso di chiusura e paura, diverse categorie di persone: dai migranti lungo residenti ai richiedenti asilo; dai rifugiati fino alle stesse giovani generazioni. Il tema delle discriminazioni su base etnico-razziale e religiosa permane infatti tra le criticità che necessitano di essere prese in considerazione in riferimento alla condizione dei giovani di origine straniera³⁶. Come ben documentato dalle più recenti ricerche, queste resistono e si configurano nella percezione dei figli di immigrati come la negazione essenziale delle pari opportunità e dei diritti di eguaglianza sostanziale rispetto ai coetanei³⁷.

Per quanto gli studi sulle generazioni di origine straniera si siano maggiormente concentrati sui temi dell’identità e dell’ap-

³¹ Zinn 2011. Il riferimento specifico è a Queirolo Palmas (2006) che aveva tematizzato questo rischio, parlando della necessità dell’uscita delle seconde generazioni dalla condizione di invisibilità, riferendosi alla possibilità che lo stigma dell’insuccesso scolastico e della devianza potessero alimentare un indebito etichettamento sociale generalizzato.

³² Si pensi alla crescente visibilità raggiunta da organizzazioni come “CoNNGI”, “Rete G2”, “Giovani Musulmani d’Italia” e “YallaYalla Italia”, nonché *l’associazione delle donne di seconde generazione (ad esempio la rete “UMMI”)* che oggi si configurano come interlocutori del tutto riconosciuti dalle istituzioni pubbliche.

³³ Come osservato da Riniolo (2019), l’Italia, tra i paesi di “recente” immigrazione in confronto ad altri di “vecchia” immigrazione (Penninx et al., 2004), stenta ancora a riconoscere le giovani generazioni di origine straniera come parte integrante della società. Ciò è testimoniato da una legge sull’acquisizione della cittadinanza restrittiva e si riflette ampiamente nel dibattito aperto sulle scelte terminologiche per riferirsi ai figli dei migranti, in parte già approfondito (cfr. par. 1).

³⁴ Riniolo 2019, p. 295.

³⁵ Per un approfondimento si veda: Lai V. (2018), *Migranti tra realtà e rappresentazione*, in *Dossier Statistico Immigrazione 2018*, Centro Studi e Ricerche Idos, pp. 248-252.

³⁶ Riniolo 2019.

³⁷ Eve, Perino 2011; Caneva 2011.

partenza³⁸, oltreché dell'inclusione scolastica³⁹, l'attivismo ed il protagonismo sociale e politico delle nuove generazioni divengono una chiave di lettura indispensabile per comprendere le nuove narrazioni e rappresentazioni che gli stessi figli di migranti condividono della propria esperienza sociale⁴⁰. Tali azioni di partecipazione sociale e riappropriazione riflessiva dei discorsi sui giovani stessi, in linea con la letteratura sull'attivismo giovanile⁴¹, permettono infatti alle giovani generazioni con background migratorio di autodefinirsi. In questo senso, sono le stesse generazioni coinvolte che invitano, direttamente o indirettamente, alla riformulazione dei concetti e degli approcci definitivi. Il che porta a dover considerare necessariamente il ruolo, o il possibile ruolo, che esse possono rivestire nei processi di costruzione di società multiculturali, ed in particolare nei processi di integrazione.

Questo prezioso attivismo, questa dialettica, queste tendenze al "riscatto" rispetto alla stigmatizzazione e stereotipizzazione dei giovani di origine straniera, chiamano in causa anche il tema del razzismo, soprattutto nella sua percezione sociale e culturale. Essi infatti rappresentano uno snodo strategico. Numerose esperienze nazionali indicano come sia proprio con l'arrivo delle nuove generazioni che si realizzi un passo cruciale e per molti versi irreversibile nel percorso di adattamento tra immigrati e società ricevente. In particolare, il modo in cui «le seconde generazioni entrano a far parte della società risulta infatti ovviamente fondamentale per le generazioni che da essa scaturiscono, ma retroagisce anche su quella che l'ha preceduta»⁴².

Per queste ragioni, il coinvolgimento diretto dei giovani con background migratorio nei processi di incontro e confronto interculturale può rivelarsi uno strumento utile non solo allo sviluppo di nuove forme di identità e di rappresentazione sociale, ma anche all'arricchimento degli studi sul fenomeno, in

³⁸ Cfr. par. 1.

³⁹ Santagati, Colussi 2019.

⁴⁰ Valtolina, Marazzi 2006; Codini, Riniolo 2018.

⁴¹ Pirni, Raffini 2018; Pitti 2018.

⁴² Ambrosini, Molina 2004, p. XI.

una prospettiva inclusiva anche dei settori della società in cui le nuove generazioni si trovano ad interagire.

Considerati i paradigmi teorici individuati, di seguito sarà presentato e discusso il progetto di ricerca-azione *Macerata-Marsiglia*, che ha visto il coinvolgimento attivo e consapevole di giovani di origine straniera proprio nello sviluppo di una visione dinamica dei percorsi di costruzione e sviluppo delle nuove identità interculturali. Attraverso le attività proposte i giovani hanno avuto l'opportunità di approfondire il tema del razzismo e dell'intolleranza, considerando il proprio background di appartenenza multiculturale e la percezione dei fenomeni di cui gli stessi ragazzi, in due contesti molto diversi, quello italiano e quello francese, sono stati protagonisti.

3. *“Macerata Marsiglia”: verso una nuova forma di progettazione interculturale sugli scambi giovanili*

In questo paragrafo saranno discussi i risultati parziali⁴³ del progetto *Macerata-Marsiglia*, un'esperienza di scambio giovanile iniziata nel 2018 che si è posta l'obiettivo di realizzare in modo co-costruttivo l'incontro tra nuove generazioni di origine straniera, al fine di favorire le dinamiche di integrazione socio-culturale e lo sviluppo delle nuove identità migranti⁴⁴. Allo stesso tempo, il progetto, attraverso le sue attività, ha fatto emergere il ruolo che l'associazionismo e la cooperazione associativa possono rivestire nei processi di integrazione e confronto interculturale, gettando le basi per ulteriori forme di cooperazione possibili.

L'esperienza ha coinvolto due associazioni in Italia e in Francia: l'Arci, nel comitato provinciale di Macerata e in quello regionale di Arci Marche⁴⁵, e l'associazione francese Secours Populaire Français, sia nella sua struttura nazionale che, nello

⁴³ Il percorso di scambi, iniziato nel gennaio 2020, si è dovuto interrompere a causa delle restrizioni dovute all'epidemia di Covid 19.

⁴⁴ Dal Lago 1999.

⁴⁵ Per un approfondimento si vedano www.arci.it, www.arcimarche.org e la pagina Facebook di Arci Macerata disponibile all'indirizzo <<https://www.facebook.com/arci.macerata/>>.

specifico, in quella del XIII comitato che ha sede a Marsiglia⁴⁶. La collaborazione tra le due realtà si è caratterizzata come un'effettiva cooperazione intra-europea, declinata in numerosi progetti, realizzati soprattutto in Italia, e attiva già da diversi anni⁴⁷. In questo caso specifico, le due associazioni hanno lavorato alla realizzazione di un progetto di scambi giovanili incentrato sui temi dell'intercultura e delle identità multiculturali⁴⁸ caratterizzato da un coinvolgimento attivo dei ragazzi alla stessa programmazione delle attività. Su questa direzione, la progettazione ha avuto due principali obiettivi: da un lato, definire pratiche ed azioni sia formative che esperienziali per percorsi di scambio che potessero coinvolgere le seconde generazioni come soggetti attivi della promozione interculturale; dall'altro, contribuire alla diffusione di una nuova idea di cooperazione associativa, favorendo l'incontro fra le varie realtà che si occupano di integrazione e di fenomeni migratori in Europa.

Ciò che ha contraddistinto quest'esperienza di incontro è stato l'aver previsto, prima dello scambio effettivo, un periodo di approfondimento tematico con i ragazzi coinvolti⁴⁹, attraverso

⁴⁶ Per un approfondimento: <<https://www.secourspopulaire.fr/>>. All'interno di *Secours Populaire Français* è presente un'associazione minore, denominata *Copain du Monde*, che organizza viaggi di scambio con alcuni paesi in via di sviluppo con i quali l'associazione francese coopera: <<https://www.secourspopulaire.fr/copaindumonde/>>.

⁴⁷ Le due associazioni hanno realizzato diversi progetti e attività sul versante della ricostruzione post-sisma 2016, ma anche della progettazione culturale per le comunità dell'entroterra maceratese prima e dopo lo spopolamento dovuto al terremoto 2016.

⁴⁸ Zamagni, Vigna 2002; Mantovani 2008.

⁴⁹ Nella sua completezza, il progetto non ha visto il coinvolgimento dei soli ragazzi e ragazze di origine straniera (e autoctona), ma anche quello delle istituzioni e delle realtà trasversali alle due associazioni promotrici del percorso. In particolare: nel contesto di Marsiglia, i giovani coinvolti nel progetto sono stati selezionati presso un centro di aggregazione giovanile gestito da "Secours Populaire Français", situato nel quartiere nord della città che presenta una maggiore concentrazione di abitanti di origine straniera; a Macerata, il coinvolgimento e la scelta dei ragazzi è stato progettato all'interno di un istituto superiore di secondo grado, di tipo professionale. Inoltre, oltre ai luoghi di provenienza dei ragazzi e ragazze, sono stati coinvolti, nel periodo di scambio in Italia, anche due circoli aggregativi del circuito Arci provinciale: un circolo della città, "Macerata Annozero", e un circolo nato da due anni all'interno del cratere sismico, nel paese di Belforte del Chienti, denominato "Radeche Fonne". La scelta di questi luoghi non è stata casuale: da un lato ha avuto l'obiettivo di rafforzare gli spazi sociali connessi ad entrambe le associazioni (il centro aggregativo a Marsiglia

momenti definiti “intra-culturali”⁵⁰, durante i quali entrambi i gruppi di giovani (italiano e francese) hanno potuto confrontarsi con le proprie storie ed origini migratorie, culturali e sociali di riferimento⁵¹. In questa fase preparatoria inoltre, le due associazioni hanno avuto modo di poter formare i propri educatori e responsabili sul progetto, rendendoli operatori attivi e non solo semplici animatori, rafforzando di conseguenza anche le competenze educative nei contesti progettuali associativi.

Il percorso ha previsto una progettazione articolata su più livelli e più fasi: dalla formazione degli accompagnatori, dei volontari e dei responsabili del progetto fino alla fase intermedia “intra-culturale”, passando per lo scambio vero e proprio – realizzato al momento solo a Macerata nel febbraio 2020⁵². Per tutta la sua durata, il progetto è stato accompagnato da attività di monitoraggio e rilevazione qualitativa da parte dei responsabili e degli esperti coinvolti, attraverso: osservazioni

e i due circoli a Macerata), ma allo stesso tempo, nel momento del viaggio in Italia, i due circoli Arci coinvolti hanno costituito degli spazi rappresentativi per mostrare agli ospiti francesi, in linea con gli argomenti della solidarietà e della condivisione interculturale, le espressioni di aggregazione in due contesti particolarmente fragili in questo momento storico in Italia: il cratere del sisma del 2016 e la città di Macerata colpita dal raid razzista del 3 febbraio 2018. Questi argomenti, in particolare, sono stati tra i maggiori trattati nel corso dello scambio, e hanno permesso la condivisione di opinioni, idee, sguardi culturali differenti da parte dei giovani coinvolti.

⁵⁰ Definiti così in quanto prevedono un approfondimento introspettivo delle proprie radici e origini culturali di giovani di nuova generazione: dalla storia migrante dei padri alle caratteristiche conosciute del paese di origine, la lingua parlata, le tradizioni e le narrazioni tramandate fino alla rappresentazione di se stessi nella società e cultura italiana.

⁵¹ I incontri tenutisi nelle cosiddette formazioni “intra-culturali” hanno visto il confronto su diversi temi legati all’intercultura quali: le storie migratorie italiana e francese, le narrazioni delle singole storie di vita di figli di migranti di prima, seconda, terza o quarta generazione; indagini e *focus-group* sulla narrazione del sé in quanto giovane di seconda generazione e, non da ultimi, momenti di discussione e approfondimento sui temi del razzismo, della xenofobia e dell’integrazione.

⁵² I ragazzi francesi hanno soggiornato a Macerata nella settimana compresa tra il 19 e il 21 febbraio 2020. Nella settimana successiva era prevista la seconda esperienza di scambio che a causa delle restrizioni dovute al Covid-19 non ha potuto avere luogo. La fase finale del progetto (in attesa di una prossima realizzazione) prevede la raccolta delle esperienze vissute, le restituzioni dei partecipanti sui temi trattati e la redazione, da parte dei ragazzi, di una proposta per uno scambio interculturale giovanile fra giovani europei italiani, francesi e giovani di nazionalità extra-comunitaria residenti nei paesi a forte pressione migratoria di spinta dove l’associazione francese ha già dei progetti in campo.

partecipanti; questionari; focus group; interviste in profondità; attività laboratoriali ed esperienziali con l'obiettivo di una pubblicazione e restituzione finale sia in Italia che in Francia, da condividere attraverso i canali delle due associazioni.

3.1 *Le attività svolte: alcune riflessioni e considerazioni*

Le attività realizzate nella prima fase di quest'esperienza progettuale rilevano alcune evidenze che confermano le tematiche discusse nel quadro teorico di questo contributo⁵³, in particolare rispetto al tema del coinvolgimento attivo delle nuove generazioni di origine straniera nei percorsi di sviluppo delle nuove identità interculturali⁵⁴. Inoltre, sul piano più specificamente organizzativo e progettuale, il percorso ha evidenziato il valore aggiunto che la progettazione inter-associativa può apportare alla ricerca sociologica rivolta ai fenomeni migratori e allo studio dei processi di inclusione e integrazione culturale.

Per quanto riguarda il coinvolgimento attivo dei giovani coinvolti nel progetto, ha avuto particolare rilievo, nella formazione "intra-culturale", un incontro in cui le ragazze del gruppo italiano⁵⁵ si sono confrontate sui cosiddetti "fatti di Macerata"⁵⁶, attraverso un focus sul razzismo e sui pregiudizi legati ai

⁵³ Rif. par. 2.

⁵⁴ Cacciatore, Santoianni, D'Anna 2012.

⁵⁵ Le nazionalità rappresentate dalle 8 ragazze provenienti da Macerata sono state: pakistana, tunisina, macedone, albanese, italo-tedesca. Le età comprese tra i 17 e i 18 anni, corrispondenti agli ultimi anni di formazione di scuola superiore di secondo grado, dell'istituto professionale coinvolto. Le ragazze sono state selezionate in seguito ad un colloquio che ha avuto come oggetto: l'interesse e la motivazione nel partecipare allo scambio; un confronto sui temi che sarebbero stati oggetto dello scambio e la padronanza linguistica del francese. I colloqui sono stati coadiuvati da due insegnanti di riferimento dell'istituto.

⁵⁶ Con la denominazione di "fatti di Macerata" si fa riferimento al *raid* di matrice razzista che ha colpito la città il 3 febbraio del 2018. Per approfondimenti si veda anche il *Quinto Libro Bianco sul Razzismo*, pubblicato in Luglio 2020 e disponibile all'indirizzo <http://www.cronachediordinariorazzismo.org/wp-content/uploads/quinto_libro_bianco_razzismo_def.pdf>.

migranti, in una discussione che è stata condotta seguendo tre principali punti di riflessione: a partire dalla lettura di un articolo sull'accaduto⁵⁷, è stato chiesto alle partecipanti di condividere la propria reazione/opinione sull'evento "in quanto giovani di origine straniera". Da questo primo confronto, è emerso quanto ciascuna delle ragazze abbia percepito l'evento come un attacco "di stampo razzista", definendo una comparazione di senso emotivo con esperienze di discriminazione e intolleranza vissute in prima persona. In questo modo, è stata tracciata una connessione semantica tra la propria identità culturale con background migratorio e i fenomeni di intolleranza che si verificano nei contesti di appartenenza.

Successivamente, il confronto si è spostato sul versante istituzionale e comunitario: alle ragazze è stato chiesto se e quanto ritenessero che le istituzioni locali avessero reagito rispetto all'accaduto. Le risposte hanno tracciato un quadro non molto positivo del ruolo rivestito dagli enti locali e, in particolare, dalle scuole. Alcune partecipanti hanno ricalcato la novità che questa domanda rivestisse al momento, a distanza di ben due anni dall'evento, in quanto precedentemente non vi era stato, all'interno del contesto scolastico, alcun momento di riflessione sull'accaduto. La reazione espressa dalle ragazze su questo aspetto è stata quella del "distacco" sia dalla comunità maceratese che dalle stesse istituzioni cittadine e scolastiche, le quali non hanno affrontato, per le intervistate, l'accaduto e le sue conseguenze. Questo aspetto descrive un gruppo di giovani con background migratorio che contestualizzano la questione del razzismo a partire dalle proprie percezioni e vissuti personali, senza un dialogo con le istituzioni scolastiche e le realtà comunitarie della città.

Le stesse impressioni sono state confermate nel terzo momento di confronto in cui i "fatti di Macerata" sono stati affrontati da ambedue le parti, in una discussione comune condotta dagli educatori e dagli esperti del progetto al termine della quale en-

⁵⁷ Camilli A. (2018), *I fantasmi di Macerata*, "Internazionale", 5 aprile 2018, disponibile all'indirizzo: <<https://www.internazionale.it/reportage/annalisa-camilli/2018/04/05/macerata-luca-traini-pamela-mastropietro-feriti>>.

trambi i gruppi hanno condiviso l'idea che un confronto tra i due contesti può aiutare a ridimensionare la percezione su un accaduto di intolleranza su base razziale, spostandone i connotati soprattutto sulla necessità di approfondimenti e riflessioni che portino in risalto la differenziazione culturale come strumento di arricchimento e di conoscenza reciproca.

Sul piano del rafforzamento della collaborazione associativa e del binomio progettazione-ricerca, il percorso ha avuto già nella sua prima parte di realizzazione il merito di definire un confronto e una programmazione comune tra due realtà di aggregazione con l'obiettivo di contribuire all'approfondimento di temi e questioni di ordine sociale e culturale. La previsione di una restituzione finale dello scambio è emersa già nelle prime fasi della co-progettazione. Ciò che ne è derivato è stato un impegno comune, da parte delle due realtà associative, non solo nel collaborare in un rapporto di scambio giovanile ma nel tracciare anche le linee per la costruzione di un "ponte" tra associazioni, istituzioni e ricerca. In questo senso, la prospettiva che ci si pone è quella di far sì che una cooperazione associativa ben strutturata – e in particolare rivolta ai temi dell'interculturale – possa contribuire ad arricchire il dibattito sulle questioni che alcuni fenomeni di intolleranza, come ad esempio quello avvenuto nei "fatti di Macerata", alimentano nelle comunità di riferimento. In questo senso, il contesto di Marsiglia, per connotazione socio-demografica e storica maggiormente esposto a fenomeni di intolleranza e razzismo, si è rivelato di grande utilità sia nel confronto diretto tra i ragazzi⁵⁸ che nella collaborazione tra le due associazioni, soprattutto come spunto di riflessione per l'associazione italiana che ha potuto guadagnare, in termini organizzativi, maggiori competenze per la realizzazione di progetti legati all'inclusione e all'integrazione.

⁵⁸ Cfr. par. 4.

4. Tra progettazione e ricerca: una diversa possibilità di “protagonismo migrante” per le nuove identità interculturali

Le attività realizzate nella prima parte del progetto *Macerata-Marsiglia* forniscono una lettura interessante per un riscontro dei nuovi orientamenti di studio sociologico sulle generazioni di origine straniera trattati all’inizio di questo contributo⁵⁹.

Il coinvolgimento diretto dei ragazzi e delle ragazze nell’idea-zione delle attività dello scambio (che li ha visti impegnati nella programmazione di incontri e temi specifici), la discussione sugli argomenti dell’integrazione e del background migratorio attraverso il racconto delle esperienze – così come le attività incentrate specificamente sulle relazioni interculturali e sui fenomeni di razzismo e intolleranza – hanno comportato un rafforzamento della capacità partecipativa dei destinatari, nonché una maggiore qualità restitutiva del progetto rispetto agli obiettivi. Ciò ha permesso la realizzazione di un’esperienza di vera ricerca-azione, attraverso un lavoro di co-costruzione di significati (tra i ragazzi coinvolti) e di co-progettazione dei momenti di scambio⁶⁰. Ma soprattutto, ha permesso una partecipazione diretta dei ragazzi di origine straniera, determinando sia uno sviluppo nell’apprendimento delle capacità di progettazione di “team working”⁶¹ sia un percorso di consapevolezza della propria identità interculturale e della ricchezza delle differenze. Inoltre, l’esperienza ha potuto usufruire di un progetto realizzato tra due associazioni al fine di arricchire il confronto e il dibattito, anche sul piano dell’associazionismo, sul razzismo e sulle discriminazioni, dando spazio e voce alle nuove generazioni di origine straniera su eventi e temi rilevanti per questo argomento. Ciò ha permesso l’unione tra ricerca e sviluppo socio-culturale, seguendo un approccio in cui associazionismo, progettazione, studio e pratica dell’integrazione sono state messe in atto in uno stesso percorso esperienziale.

Nel progetto l’analisi sociologica dei cambiamenti nei percorsi di integrazione delle nuove generazioni con *background*

⁵⁹ Cfr. par 1 e 2.

⁶⁰ De Ambrogio, Guidetti 2016.

⁶¹ Agosti 2015.

migratorio, ha evidenziato un ampliamento del concetto di “protagonismo migrante”⁶² il quale, se nella letteratura contemporanea sul tema è stato spesso indagato principalmente nel campo dell’iniziativa economica – o ad esempio nel settore dell’imprenditoria immigrata – sotto altri aspetti è stato declinato anche in relazione alle nuove generazioni di origine straniera. Gli studi più recenti, ed in particolare la tesi espressa da Waldinger e Perlmann⁶³ confermano ormai l’abbandono di una visione “pessimistica” dei giovani figli di primo-migranti⁶⁴ e abbracciano un approccio più dinamico che in alcuni casi mette in discussione la tendenza a considerare l’inclusione dei giovani di origine straniera a “ribasso”⁶⁵ oppure in un meccanismo di integrazione (soprattutto sul lato economico) “a clessidra”⁶⁶ nella società in cui si trovano a vivere⁶⁷. Inoltre, laddove la maggior parte delle ricerche concentra l’attenzione sulle sole forme di inclusione scolastica degli alunni di origine straniera⁶⁸ risultano ancora marginali gli approfondimenti dedicati alle forme di aggregazione extrascolastica, di tipo comunitario o culturale⁶⁹.

La tesi di Waldinger e Perlmann prima citata risulta interessante anche in riferimento al modo in cui le giovani generazioni con *background* migratorio si rapportano ai fenomeni di razzismo, sostenendo una differenziazione delle seconde, terze, quarte generazioni, rispetto ai primo-migranti, sulla percezione del razzismo come concetto e come pratica di discriminazione.

⁶² Ambrosini 2011.

⁶³ Waldinger, Perlmann 2009.

⁶⁴ Gans 1992.

⁶⁵ Con il concetto di *Downward Assimilation*, o assimilazione “a ribasso”, si intende un tipo di assimilazione tipico dei giovani immigrati che vivono in gruppi o comunità marginali che implica l’adesione a stili di vita oppositivi tipici delle minoranze autoctone e degli strati più svantaggiati della popolazione (Portes 1996, Ambrosini 2011).

⁶⁶ Nella cosiddetta assimilazione “a clessidra” vengono riproposte le polarizzazioni delle posizioni sociali ed economiche dei primo migranti anche sulle generazioni successive, in una tendenza a perpetrare meccanismi di emarginazione e/o assimilazione verso il basso (Ambrosini 2011).

⁶⁷ Ambrosini 2011.

⁶⁸ Favaro 2011; Colombo, Santagati 2014; Miur 2014; Miur 2017.

⁶⁹ Lagomarsino, Ravecca 2011; Crespi, Messere, Zanier 2020.

Le restituzioni ottenute durante gli incontri di discussione sui “fatti di Macerata”, nello specifico, sembrano confermare l’idea che, nel modo in cui ci si rapporta ai fenomeni di razzismo, «il dibattito ha più a che fare con la risposta della seconda generazione piuttosto che con i problemi dominanti legati alla razza»⁷⁰. In altre parole, se, rispetto ai genitori, le nuove generazioni (soprattutto se nate nel paese di destinazione) appaiono più integrate agli schemi della cultura “dominante”, allo stesso tempo esse sono più sensibili alle discriminazioni su base etnica o razziale, proprio in quanto si sentono “maggiormente coinvolte” sul piano della partecipazione sociale e culturale rispetto ai padri. Ma in questo caso, affermano gli autori, «ciò che più conta è che i figli rispondono in maniera diversa: hanno una più elevata percezione della discriminazione e della sua diffusione» e la loro maggiore interazione con la società in cui vivono porta ad ipotizzare che «i figli degli immigrati di oggi potrebbero avere un destino già segnato, ma una comparazione attenta con il passato potrebbe [...] offrire una valutazione più realistica delle prospettive della seconda generazione»⁷¹.

Ciò che preme considerare, rispetto a questa tesi, è che gli autori citati affrontano il “pessimismo” sul tema delle seconde generazioni cercando di confutarlo attraverso un’analisi basata sul miglioramento progressivo dei rapporti sociali dei figli dei primo-migranti rispetto alle prime generazioni, ma la loro analisi viene condotta su un piano specificamente economico e sociale. La progettazione legata all’intercultura⁷², invece, potrebbe ampliare il discorso sul “riscatto” delle seconde generazioni includendo anche gli aspetti culturali e che ormai sono visti come indispensabili nella gestione dei percorsi di integrazione in società multiculturali.

Nel progetto realizzato, i ragazzi coinvolti sembrano ricondurre temi quali “razzismo” e “discriminazione razziale” a motivazioni legate più a fattori di disagio personale e a dinamiche comunitarie, piuttosto che alla diffusione di ideologie o stereo-

⁷⁰ Waldinger, Perlmann 2009, p. 256.

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² Di cui il percorso qui presentato tenta di essere un solo esempio.

tipi razzisti nei confronti di una qualsivoglia minoranza. Ciò va a confermare almeno in parte il ridimensionamento del “pessimismo” sociologico di cui parlano Waldinger e Perlmann⁷³ sul fenomeno diffuso fino a qualche anno fa, e descrive piuttosto nuove generazioni di origine straniera con una percezione più ampia della propria identità migrante, meno ideologica e maggiormente radicata nei contesti di riferimento. Su questa consapevolezza in crescendo delle nuove generazioni con *background* migratorio, la progettazione rivolta ai percorsi di scambio e incontro socio-culturale può contribuire al coinvolgimento e alla responsabilizzazione dei ragazzi di origine straniera. Allo stesso tempo, declinando le attività di progettazione al tema specifico dell’intercultura, questo tipo di progettazione risulta molto utile alla promozione del rafforzamento delle identità plurime nei futuri cittadini europei e internazionali, rispetto al momento storico che stiamo attraversando⁷⁴, che li vede sempre più protagonisti e coinvolti nei processi di mutamento sociale delle società interculturali.

Bibliografia

- Agosti A. (2015), *Gruppo di lavoro e lavoro di gruppo. Aspetti pedagogici e didattici*, Milano: Franco Angeli.
- Ambrosini M., Molina S. (2004), *Seconde generazioni. Un'introduzione al futuro dell'immigrazione in Italia*, Torino: Ed. Fondazione Giovanni Agnelli.
- Ambrosini M. (2011), *Manuale di Sociologia delle migrazioni*, Bologna: il Mulino;
- (2018), *Seconde generazioni: la vera sfida dell'Italia multiculturale*, in *Dossier statistico immigrazione 2018*, Idos – Centro studi Confronti, Roma: Unar, pp. 218-222.
- Ambrosini M., Pozzi S. (2018), *Italiani ma non troppo? lo stato dell'arte della ricerca sui figli degli immigrati in Italia*, Genova: CSMedi.
- Benhabib S. (2006), *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini*, Milano: Raffaello-Cortina Editore.

⁷³ Waldinger, Perlmann, 2009.

⁷⁴ Colombo 2009; Codini, Riniolo 2018.

- Bolognesi I. (2008), *Identità e integrazione dei minori di origine straniera. Il punto di vista della pedagogia interculturale. Educazione Sociale, Interculturale e della Cooperazione*, «Ricerche di Pedagogia e Didattica», 3, pp. 1-13
- Cacciatore G., D'Anna G., Diana R., Santoianni F. (2012), *Per una relazionalità interculturale. Prospettive interdisciplinari*, Milano: Mimesis.
- Caneva E. (2011), *Mix generation. Gli adolescenti di origine straniera tra globale e locale*, Milano: Franco Angeli.
- Caponio T., Schmoll C. (2011), *Lo studio delle seconde generazioni in Francia e in Italia tra transnazionalismo e nazionalismo metodologico*, in *Stranieri in Italia. La generazione dopo*, a cura di M. Barbagli, C. Schmoll, Bologna: il Mulino, pp. 103-146.
- Ceravolo F.A., Molina S. (2013), *Dieci anni di seconde generazioni in Italia*, «Quaderni di Sociologia», 63, online dal 01 dicembre 2013. Disponibile all'indirizzo: <<http://journals.openedition.org/qds/415>; DOI:<https://doi.org/10.4000/qds.415>>. Data di ultima consultazione: 27/07/2020.
- Codini E., Riniolo V. (2018), *L'attivismo delle seconde generazioni e la riforma della legge sulla cittadinanza in Italia*, «Visioni LatinoAmericane», 18, pp. 9-25.
- Conngi (2019), *Manifesto delle Nuove Generazioni Italiane 2019*. Disponibile all'indirizzo: <http://conngi.it/wp-content/uploads/2019/04/Manifesto_delle_Nuove_Generazioni_Italiane_2019.pdf>. Data di ultima consultazione: 27/07/2020.
- Colombo E. (2009), *Multiculturalismo quotidiano. Verso una definizione sociologica della differenza*, in «Rassegna Italiana di Sociologia, Rivista trimestrale fondata da Camillo Pellizzi» 2/2006, pp. 269-296, doi: 10.1423/22341.
- Colombo M., Santagati M. (2014), *Nelle scuole plurali. Misure di integrazione degli alunni stranieri*, Milano: Franco Angeli.
- Crespi I., Messere G., Zanier M.L. (2020), *Istituzioni scolastiche e associazioni del terzo settore. Una cooperazione possibile per l'integrazione degli alunni di origine straniera?*, «Scuola democratica, Learning for Democracy», 1/2020, pp. 59-78, doi: 10.12828/96795.
- Dal Lago A. (1999), *Non persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*, Milano: Feltrinelli.
- De Ambrogio U., Guidetti C. (2016), *La Coprogettazione. La partnership tra pubblico e terzo settore*, Roma: Carocci Faber.

- Demarie M., Molina S. (2004), *Le seconde generazioni. Spunti per il dibattito italiano*, in *Seconde generazioni. Un'introduzione al futuro dell'immigrazione in Italia*, a cura di M. Ambrosini, S. Molina, Torino: Fondazione Giovanni Agnelli, pp. 9-23.
- Eve M., Perino M. (2011), *Seconde generazioni: quali categorie di analisi?*, «Mondi migranti», 2, pp. 175-193.
- Favaro G. (2011), *A scuola nessuno è straniero*, Firenze: Giunti.
- Favaro G., Napoli M. (2004), *Ragazze e ragazzi nella migrazione. Adolescenti stranieri: identità, racconti, progetti*, Milano: Guerini e Associati.
- Gans H. (1992), *Second-Generation decline: scenarios for the economic and ethnic futures of the post 1965 American Immigrants*, «Ethnic and Racial Studies», vol. 15, n. 2, pp. 173-192.
- ISTAT (2020), *Identità e percorsi di integrazione delle seconde generazioni in Italia*. Disponibile all'indirizzo: <<https://www.istat.it/it/archivio/240930>>. Data di ultima consultazione: 27/07/2020.
- Lai V. (2018), *Migranti tra realtà e rappresentazione*, in *Dossier Statistico Immigrazione 2018*, Centro Studi e Ricerche Idos, Centro studi confronti, Roma: Unar, pp. 248-252.
- Lagomarsino F. (2009), *Violenze agite e violenze subite*, in *Dentro le gang. Giovani, migranti e nuovi spazi pubblici*, a cura di L. Queirolo Palmas, Verona: Ombre Corte.
- Lagomarsino F, Erminio D. (a cura di) (2019), *Più vicini che lontani. Una ricerca sulle seconde generazioni a Genova*, Genova: Genova University Press.
- Lagomarsino F., Ravecca A. (2011), *Risorse educative e riorganizzazione del capitale umano nei percorsi formativi dei giovani migranti*, in *Vite riflessive: discontinuità e traiettorie nella società morfogenetica*, a cura di A.M. Maccarini, S. Scanagatta, Milano: Franco Angeli, pp. 287-328.
- Lannutti V. (2014), *Identità sospese tra due culture. Formazione identitaria e dinamiche familiari delle seconde generazioni nelle Marche*, Milano: Franco Angeli.
- Martinelli A. (2013), *Mal di nazione. Contro la deriva populista*, Milano: Università Bocconi Editore.
- Mantovani G. (2008), *Intercultura e integrazione: teorie ed esperienze*, Roma: Carocci.

- Mezzetti G. (2016), *Banlieues, islam e radicalizzazione: tra fatti e miti*, in *Ventesimo Rapporto sulle migrazioni 2015*, Fondazione ISMU, Milano: Franco Angeli, pp. 231-252.
- MIUR (2014), *Linee guida per l'accoglienza e l'integrazione degli alunni stranieri*, Roma: Miur;
- (2017), *Osservatorio per l'integrazione degli alunni stranieri e per l'intercultura*, DM 31 agosto 2017, n. 643, Roma.
- OECD (2017), *Catching Up? Country Studies on Intergenerational Mobility and Children of Immigrants*, Paris: Oecd Publishing. Disponibile all'indirizzo: <<https://doi.org/10.1787/9789264301030-en>>. Data di ultima consultazione: 27/07/2020.
- Park Robert E. (1928), *Human Migration and the Marginal Man*, «American Journal of Sociology», 33 (6), pp. 881-893.
- Pirni A., Raffini L. (2018), *I giovani e la re-invenzione del sociale per una prospettiva di ricerca sulle nuove generazioni*, «Studi di Sociologia», 1, pp. 1-22.
- Pitti I. (2018), *Youth and Unconventional Political Engagement*, London: Palgrave Macmillan.
- Penninx R. (2014), *European Cities and their Migrant Integration Policies. A State of the Art Study for the Knowledge for Integration Governance (KING) Project, Overview Paper*, n. 5/July. Disponibile all'indirizzo: <<http://www.king.ismu.org/research-outputs/index.html#respap>>. Data di ultima consultazione: 27/07/2020.
- Portes A. (1996), *The New Second Generation*, New York: Russell Sage Foundation.
- Portes A., Rumbaut R. G. (2001), *Legacies. The Story of the Immigrant Second Generation*, Berkeley: University of California Press.
- Queirolo Palmas L. (2006), *Prove di seconde generazioni. Giovani di origine immigrata tra scuole e spazi urbani*, Milano: Franco Angeli.
- Queirolo Palmas L., Torre A.T. (a cura di) (2005), *Il fantasma delle bande. Genova e i latinos*, Genova: F.lli Frilli.
- Riniolo V. (2019), *I nuovi volti del cambiamento: le seconde generazioni in Italia*, in *Venticinquesimo Rapporto sulle Migrazioni 2019*, Fondazione Ismu, Milano: Franco Angeli, pp. 295-309.
- Rosoli G., Cavallaro R. (1987), *Seconde generazioni*, in *Lessico migratorio*, a cura di G. Tassello, Roma: Centro Studi emigrazione, pp. 192-196.
- Rumbaut R.G. (1997), *Assimilation and its discontents: between rhetoric and reality*, «International Migration Review», 31(4), pp. 923-960.

- Santagati M., Colussi E. (a cura di) (2019), *Alunni con background migratorio in Italia. Emergenze e traguardi. Rapporto nazionale-Report ISMU*, 1, Milano: Fondazione ISMU.
- Tatarella G. (2010), *Verso la società multiculturale. L'integrazione delle seconde generazioni di immigrati*, «Italies», 14, pp. 149-167. Disponibile all'indirizzo: <<https://journals.openedition.org/italies/3258?lang=en>>. Data di ultima consultazione: 27/07/2020.
- Valtolina G. (2018), *Gli 'orfani' della migrazione. Le conseguenze sul benessere psicologico dei figli della separazione familiare*, «Studi Emigrazione/International Journal of Migration Studies», 209, pp. 8-30.
- Valtolina G.G., Marrazzi A. (a cura di) (2006), *Appartenenze multiple, L'esperienza dell'immigrazione nelle nuove generazioni*, Milano: Franco Angeli.
- Waldinger R., Perlmann J. (2009), *Seconda generazione: presente, passato, futuro*, in *Migrazioni e Società. Una rassegna di studi internazionali*, a cura di M. Ambrosini, E. Abbatecola, Milano: Franco Angeli.
- Zanfrini L. (2004), *Sociologia della convivenza interetnica*, Bari-Roma: Editori Laterza;
- (2018) *Cittadini di un mondo globale, Perché le seconde generazioni hanno una marcia in più*, «Studi Emigrazione/International Journal of Migration Studies», LV (209), pp. 53-90.
- Zamagni S., Villa C. (2002), *Multiculturalismo e Identità*, Milano: Vita e Pensiero.
- Zinn D.L. (2011), *Loud and Clear: The G2 Second Generations Network in Italy*, «Journal of Modern Italian Studies», 16(3), pp. 377-385.

Giacomo Buoncompagni

L'estraneità e la sua dimensione linguistica-comunicativa. Note sull'ospitalità

Riassunto

Nella postmodernità, epoca dei capitali e della multietnicità, siamo diventati altri tra altri e dunque stranieri, ma l'estraneità, paradossalmente, è la condizione della nostra stessa appartenenza, della nostra cultura. Per questo diventa fondamentale oggi parlare di ospitalità anche da un prospettiva sociologica, analizzando le sue varie dimensioni: etica, giuridica, culturale e mediale: solo in questo modo potremo parlare di "diritto ospitale", perché l'ospitalità esiste finché rimaniamo estranei gli uni agli altri. Aprirsi alla diversità, comprendere il "diverso da noi" sono i segni di una nuova cultura dell'ascolto che sta emergendo e che deve essere rafforzata attraverso lo sviluppo di competenze relazionali e interculturali nello spazio multietnico globalizzato. Attraverso una breve analisi della letteratura sociologica, filosofica e antropologica verranno analizzate forma e dimensione dell'alterità soffermandosi in particolare sugli aspetti linguistici, comunicativi e culturali.

Abstract

In the postmodernity, era of capital and multi-ethnicity, we became other among others and therefore foreigners, but the estrangement, paradoxically, is the condition of our membership and of our culture. For this reason it becomes fundamental today to talk about hospitality, also from a sociological point of view, by analyzing its various dimensions: ethical, legal, cultural and medial: only in this way, we'll be able to talk about "hospitable right" because the hospitality exists as long as we remain strangers to each other. Opening up to diversity, understanding

the “different from us” are the signs of a new culture of listening that is emerging and must be strengthened through the development of relational and intercultural skills in a globalized multi-ethnic space. Through an short analysis of sociological, philosophical and anthropological literature, the form and dimension of otherness will be analyzed, focusing in particular on linguistic, communicative and cultural aspects.

Introduzione

L'esistenza umana è antropologicamente una struttura aperta che si espone sempre ad una necessaria mancanza e richiede obbligatoriamente la partecipazione dell'Altro; non è possibile, infatti, pensare di fissare l'individuo a una sua identità esistenziale, confinarlo entro i margini di una rigida staticità culturale o chiuderlo in se stesso: il risultato finale sarebbe l'annientamento della sua umanità.

In questo senso aprirsi all'Altro diventa una pratica sociale e culturale necessaria per vedere in se stessi e vedersi in quanto stranieri, abbiamo bisogno dell'Altro nel permanere della sua estraneità, il soggetto stesso si configura in rapporto all'Altro e con l'Altro¹.

Il rapporto ospitale definisce lo spazio dell'ospitalità, la condizione della nostra stessa appartenenza, riguarda noi tutti, la stessa ospitalità esiste paradossalmente finché rimaniamo stranieri².

L'analisi impostata a livello interdisciplinare tra la sociologia, l'antropologia e la filosofia risulta utile in questa sede per provare a ridefinire argini e confini, per riconnettere reti e tessuti e a (ri)considerare il fenomeno migratorio alla luce del paradigma giuridico, sociale e culturale dell'ospitalità in tutta la sua paradossalità.

Le frontiere entro le quali custodiamo le nostre identità culturali si fanno sempre più labili, ma allo stesso tempo diventano barriere che innalziamo per provare a difenderle e, in questi casi, una politica troppo restrittiva finirebbe per impoverire la nostra

¹ Cesareo 2004.

² Marci 2003.

economia anche se è innegabile che un'apertura delle frontiere, non accompagnata da un serio programma di regolazione dei flussi, non consentirebbe un'inclusione sociale ordinata e flessibile.

Tali processi culturali e giuridici in realtà riguardano tutti noi non solo come membri di Paesi ospitanti, ma anche come prossimi ospiti di un mondo globale interconnesso, dove paradossalmente siamo sempre più vicini in una reciproca estraneità, sempre più connessi in quanto stranieri e sempre più stranieri all'interno di un singolo e ampio spazio che intreccia le nostre esistenze³.

A rendere ancora più complessa l'interpretazione e l'analisi di tale scenario è il diritto internazionale che non riconosce il nuovo spazio comunicativo, globalizzato e multiculturale come spazio "aperto e interconnesso", ma sembra seguire ancora la logica della frontiera (e non solo quella territoriale⁴.

Dunque, mentre l'economia sconfinava, supportata dal digitale e dalla finanza, il diritto ha bisogno di limiti, di luoghi precisi e delimitati ed è in questo senso che la legge stessa si ritrova, paradossalmente, a dividere l'omogeneo e il diverso, il residente dallo straniero, l'altro dall'altro, pur mantenendoli in costante rapporto.

È lo stesso diritto prima di tutto a non essere "ospitale" in molti casi, mentre altre volte si mostra come strumento in grado di offrire riparo, pur limitato da ragioni economiche e politiche.

Il confine diventa uno "spazio di confine" che mettendo in contatto separa, ma che separando mette in contatto identità culture e soggetti differenti⁵.

Il problema reale che mette in conflitto la questione migratoria con quella etico-umanitaria, culturale e giuridica è questo enorme paradosso tra cultura e comunicazione globale-digitale e un diritto che, nell'era dell'interconnessione, non riesce a configurarsi come "aperto" e "globale".

³ *Ibidem.*

⁴ Debray 2012.

⁵ *Ibidem.*

1. *L'estraneità dell'Altro*

La correlazione tra unione e separazione rimanda al simbolismo della porta di Georg Simmel: «la porta presenta, in modo più netto, come separazione e congiunzione non siano altro che due facce della medesima azione; ma dal momento che può essere aperta, la sua chiusura offre il sentimento di una più forte chiusura nei confronti di tutto ciò che è al di là di questo spazio, più incisivamente di quanto non lo faccia la parete priva di ogni articolazione»⁶.

La possibilità di un passaggio si concretizza nel pensiero simmeliano e si lega ad un'altra questione, quella cioè dello “sradicamento” che attraversa la civiltà post-industriale e finisce per caratterizzare il nostro modo di vivere oggi la quotidianità.

La condizione dell'essere radicato nell' “assenza di luogo”⁷, e quindi lo sradicamento, è di gran lunga la più pericolosa malattia della società umana perché si moltiplica generando perdita dei vincoli comunitari e della coerenza di significato del mondo, ovvero, la crisi della civiltà europea.

Superare il conflitto socio-culturale e giuridico e quindi il paradosso tra sfera tecno-comunicativa ed economico-giuridica, significa innanzitutto ripartire dall'esperienza dello “sradicamento” che ci pone inesorabilmente in rapporto all'estraneità dell'Altro, del mondo e di noi stessi del mondo, ripensando la dimensione essenziale dell'etica a partire proprio da tali esperienze e dall'ambivalenza che ci costituisce come stranieri nella nostra dimora⁸.

Infatti, mentre lo scambio economico considera l'uomo come individuo astratto, svincolato dai legami sociali, promuovendo un'integrazione senza inclusione, l'ospitalità considera la persona come l'Altro, l'estraneo, all'interno di un solido sistema di reti sociali.

Da tale visione differente dell'individuo come attore sociale, protagonista attivo o passivo, all'interno di un contesto socio-economico che muta, derivano due modi di intendere l'inclusione

⁶ Simmel 2011, pp. 3-4

⁷ Weil 1996

⁸ Marci 2003.

sociale: da un lato come rapporto sociale che accoglie l'Altro conservandolo però nella sua irriducibile alterità, dall'altro come integrazione e dunque come relazione astratta, indifferente al sociale.

È all'interno di questa situazione di globale estraniamento che emerge la necessità di ripensare, sul piano universale, ripartendo dal locale, i fondamenti etici e giuridici della nostra cittadinanza mondiale, di riconsiderare la capacità universalizzante di un diritto capace di includerci come altri tra altri.

L'ospitalità non è una fantasia utopica, ma una vincolante idea della ragione, più precisamente:

non è una questione di filantropia, ma di diritto, e in tal senso ospitalità significa diritto di ogni straniero a non essere trattato ostilmente quando arriva in un territorio altrui [...] L'ospitalità non è un'esagerazione fantastica; essa è il complemento necessario del codice non scritto che, comprendendo il diritto statale e il diritto internazionale, deve divenire diritto pubblico generale e attuare così la pace perpetua, cui solo a questa condizione possiamo coltivare la speranza di avvicinarci costantemente⁹.

Abitare e migrare, infatti, non si contrappongono, come vorrebbe il senso comune, ancora preda dei vecchi fantasmi dello *jus sanguinis* e dello *jus soli*, ogni migrante dovrebbe riconosciuto come «straniero residente»¹⁰.

Sia lo *ius sanguinis* sia lo *ius soli* sono criteri che definiscono l'appartenenza e che circoscrivono, fondandola, una comunità. Migrare non è un dato biologico, bensì un atto esistenziale e politico. Nell'ospitalità c'è una promessa (politica) di riconciliazione, da un punto di vista estetico essa si manifesta come “politica della bellezza”, dunque come “politica dell'ospitalità”¹¹.

2. L'ospitalità nel linguaggio

I migranti, gli esiliati, gli espatriati, gli espulsi sono tutte categorie giuridiche-linguistiche legate da una nostalgia comune:

⁹ Kant 1997, p. 91.

¹⁰ Di Cesare 2017.

¹¹ Han 2017.

la lingua “materna”¹² rimane legata a noi al di là del contesto in cui siamo collocati, si muove soltanto a partire da noi; il rapporto che intratteniamo con la nostra lingua è di natura ermeneutica.

Siamo dati entro un orizzonte linguistico che dobbiamo continuamente tradurre e interpretare, senza dare nulla per scontato e valutando dettagliatamente le caratteristiche culturali di ogni popolo e il suo contesto storico.

Partendo da questo aspetto, considerare l’Europa politicamente e culturalmente unita potrebbe risultare un “errore”, in quanto la sua essenza è racchiusa nelle differenze, nelle contraddizioni, nelle pluralità semantiche che la caratterizzano, proprio a partire dalle lingue nazionali. Il progetto dell’Unione Europea e il suo successivo ampliamento, in fondo, consistono proprio nell’immaginare e definire questo spazio come il luogo di una riscoperta della politica, il laboratorio dove sperimentare nuove forme di cittadinanza, sganciata dalla filiazione e dalla nascita, e “sbarazzarsi del mito tossico della nazione”: Europa “dimora delle diversità”¹³.

Il linguaggio non è solo un *medium* o una mera tecnica, ma è il modo stesso attraverso il quale costruiamo il reale e grazie alla sua natura mutevole, da cui deriva la capacità di tradurre da altre culture, esso è in grado di “ospitare” altri idiomi nel suo contesto linguistico disappropriandosi della sua originalità: ogni traduzione è in qualche modo un esercizio, o meglio, un’esperienza di ospitalità¹⁴.

I termini tradotti possono essere compresi e ricordati, «possono venir riconosciuti attraverso la ricorrenza; sono a portata di mano ma non si tengono in palmo di mano [...] lo straniero non può infatti ritenere che la sua interpretazione del nuovo modello culturale coincida con quello diffuso fra i membri interni del gruppo. Al contrario, egli deve prendere in considerazione le discrepanze fondamentali nel vedere le cose ed occuparsi delle situazioni»¹⁵.

¹² Derrida, Dufurmantelle 2000.

¹³ Di Cesare 2017, p. 244.

¹⁴ Marci 2017.

¹⁵ Schütz 2013, p. 24.

Ogni traduttore vive della differenza delle lingue, la stessa traduzione si fonda sulla differenza ed è per questo che si può ritenere il tradurre una “pratica d’accoglienza” dell’Altro.

L’ospitare l’estraneo nella sua estraneità, senza pretesa di omologazione o assimilazione è possibile se il linguaggio «fornisce sempre anche la possibilità che nuovi termini emergano, che le relazioni fra termini esistenti siano ridefinite»¹⁶.

L’ospitalità si configura anche come spazio linguistico capace di proteggere la differenza tra i soggetti, in grado di legare culture e tradizioni, mantenendo aperto l’orizzonte del proprio mondo, prestando attenzione all’incontro presente e costruendo insieme un futuro, slegandosi così dalla propria storia individuale o collettiva.

Per Irigaray ciò è importante in quanto, in termini metodologici, la nostra epoca non dovrebbe più dedicarsi esclusivamente all’etnometodologia, all’osservazione di altre civiltà in maniera più o meno scientifica, ma deve ora concentrarsi, in questo “tempo dell’incontro”, sulla costruzione di una cultura umana globalizzata che unisca, superando le diverse modalità di divenire umani elaborate fino ad ora¹⁷.

In qualche modo quest’ultima riflessione, ci porta a soffermarci sulle altre complesse dimensioni dell’ospitalità: quella sociale, giuridica e mediatica che riguardano soprattutto il tema dei flussi migratori, quei popoli spinti per necessità a chiedere accoglienza in una dimora straniera; un fenomeno sempre più percepito, come si vedrà più avanti, nella sua amplificazione mediatica, come “allarme sociale”.

È dunque centrale il ruolo dei mezzi di comunicazione nella costituzione di uno spazio civico, sociale e morale.

L’Europa cosmopolita nasce come luogo dell’*et/et* e non dell’*aut/aut*; i mezzi di comunicazione, oggi più che mai, sono lo specchio della diversità connaturata nel tessuto sociale europeo in quanto non si limitano a riprodurre la diversità, ma contribuiscono attivamente alla sua proliferazione¹⁸.

¹⁶ Blanchot 2010, p. 83.

¹⁷ Irigaray 2014.

¹⁸ Silverstone 2009.

In questo senso, provare ad andare oltre l'analisi del racconto mediatico sul tema delle migrazioni e della diversità culturale, considerando però lo studio e la narrazione di un tipo di giornalismo interculturale e dei media etnici, intesi come spazi mediali di minoranza, ci pone, prima di tutto, di fronte ad un approccio alternativo alla nostra idea di (inter)cultura e di *open information*.

L'informazione, da luogo di scambio e di comunicazione, che consente l'incontro tra diversi, che allarga le reti relazionali e favorisce nuove forme di reciprocità, rischia di perdere la capacità di attribuire senso, di costruire identità, di formare l'opinione pubblica, proprio perché non riesce più a collegare, a mettere in comune, a creare condivisione.

Velocità, frammentazione e dilatazione caratterizzano oggi l'informazione online e l'*overload* informativo mettendo a dura prova il ruolo di mediatore del giornalista professionista; tale sovraccarico di contenuti è dovuto principalmente a due aspetti.

Il primo è legato all'aumento esponenziale che il giornalista professionista e i "pubblici attivi" in Rete producono all'interno delle piattaforme social (con l'alto rischio di creare disinformazione, condividendo contenuti senza verificarne le fonti), il secondo aspetto si lega ai tagli degli organici che costringono i giornalisti ad una produzione frenetica, il cui prezzo finale è un impoverimento della qualità e un appiattimento o cambi delle *routines* redazionali e l'utilizzo di linguaggi stereotipati¹⁹.

Il risultato è una produzione discorsiva emotivamente coinvolgente sul tema, ma di fatto distorta, orientata più a costruire confini nell'immaginario sociale e a legittimare la distinzione tra "loro" e "noi", che non a fornire indicazioni utili per sviluppare politiche di integrazione e cittadinanza.

In una società interconnessa e multiculturale l'informazione ha il compito di promuovere le relazioni interculturali che coinvolgono diverse visioni del mondo, spesso opposte tra loro, ma che incoraggiano atteggiamenti di empatia e sensibilità, attivano processi di adattamento e apprendimento, di azione e collaborazione e si prefiggono di trovare una soluzione integrata.

¹⁹ Corte 2016.

Il giornalismo interculturale, di cui si parla ancora troppo poco nel nostro paese, ne è un chiaro esempio, in quanto si pone su questa strada e punta a favorire un processo di adattamento culturale fra persone di differente cultura.

In maniera più precisa può essere definito come:

un complesso di attività cognitive e comportamentali che influenzano sia la nostra esistenza nella cultura in cui siamo nati, sia occasioni di contatto con altre culture [...] L'adattamento interculturale rappresenta un'acquisizione intellettuale che si completa nel momento in cui registriamo nella nostra mente l'esistenza di mondi diversi dal nostro, e li rispettiamo per mezzo del nostro comportamento²⁰.

La posizione interculturale non è di accettazione acritica della diversità, ma riguarda la possibilità di individuare i reali punti di differenza e di conflitto, imparando a gestire questi ultimi in maniera non violenta.

Inoltre il racconto interculturale non dovrebbe limitarsi a registrare la presenza di persone di differente cultura, ma piuttosto dovrebbe compiere un passo in avanti assumendo un atteggiamento di rispetto, evitando forme di criminalizzazione del diverso, riservando uno spazio alle varie "culture".

3. *Pluralità e media*

La società contemporanea è ancora caratterizzata da confini generatori di conflitto e da una realtà frammentata che ancora ammette ambivalenze, interne ed esterne, ma che allo stesso tempo le rifiuta; l'ammissione della diversità e la capacità di formulare distinzioni sono gli elementi costitutivi di una solida etica globale dei mezzi di comunicazione.

I media stessi sono parte e frammento di tale realtà, così come quest'ultima, è parte e frammento dei media; lo spazio mediale è di fatto uno spazio multiculturale, dunque plurale.

Le "voci" delle differenti culture si articolano così nei mezzi di comunicazione costruendo una "polifonia"²¹.

²⁰ Garcea 1996, p. 190.

²¹ Silverstone 2009.

La cultura mediatica contemporanea, libera dalla fissità e monotonia dello schermo domestico, si allontana sempre più dal *mainstream*: ciò che sta emergendo è un'arena comunicativa altamente differenziata ma organica.

Le forme di rappresentazione dell'alterità promosse dai media hanno un significato fondamentale non solo per la nostra dimensione morale, ma anche per il futuro della condizione umana²². Infatti, è proprio attraverso nuove tecnologie e immagini che la voce dell'Altro diventa una presenza/assenza regolare sia nei *dossier* di approfondimento, che nella pubblicità e nei reportage di crisi e catastrofi.

La questione però non si limita solamente all'apparire o allo scomparire dell'Altro.

Nell'informazione *online* ed *offline* diviene fondamentale l'importanza dell'ascolto e dell'essere ascoltati, il processo di attribuzione di senso e quello che Charles Husband definisce "il diritto di essere compresi"²³.

La polifonia culturale nello spazio comunicativo non ha senso se le voci che la compongono non vengono ascoltate e comprese, per questo gli *ethnic media* (media etnici o multiculturali) hanno un ruolo maggiore nella sfera pubblica digitale.

Il mercato dei media etnici è in continua crescita ed oltre a svolgere un servizio di interesse pubblico fondamentale per le comunità, questi mezzi d'informazione rappresentano un luogo di discussione e scambio tra i migranti, promuovendo il pluralismo culturale e informativo: in Italia, grazie alla Ong Cospe è stata costituita nel maggio 2005 una Piattaforma nazionale dei Media Multiculturali Italiani che ha provato ad elaborare strategie di lavoro comune.

La forza e la quantità dell'informazione prodotta dai media multiculturali aumentano grazie agli spazi e linguaggi nati in Rete come, *social network*, *chatroom* che offrono un contributo potenzialmente irrinunciabile nello sviluppo della società contemporanea; rispetto al sistema *mainstream* è di fondamentale importanza notare come Internet si configuri, per la sua natura

²² *Ibidem*

²³ Husband 2000.

pubblica ed interattiva, come uno spazio che si contraddistingue per la sua “ospitalità mediatica”²⁴.

I mezzi di comunicazione di minoranza stanno assumendo un ruolo sempre più importante all'interno del nuovo ambiente mediatico digitale e ciò che li contraddistingue, rispetto al *mainstream*, è la loro capacità e volontà di rivolgersi alla propria comunità di riferimento e, allo stesso tempo, alla cultura dominante. Questo cambiamento sarà una proprietà irrinunciabile per la cultura pubblica del futuro.

Riconoscere la differenza culturale anche nello spazio mediale implica ospitalità e quindi un'apertura verso lo straniero e la volontà di concedere tempi e spazi sulle piattaforme della cultura dominante.

Il dovere di ospitalità è il requisito necessario per costruire quella che il sociologo britannico Silverstone definisce “Mediapolis”, uno spazio etico e morale dell'informazione che è la “precondizione della giustizia mediale” verso lo straniero nell'ambito della rappresentazione mediale del mondo: ciò impedisce il fallimento della comunicazione e la produzione di distanza inadeguata tra persone, culture e notizie.

Chi è straniero, a prescindere dalla sua provenienza, ha bisogno di essere accolto negli spazi mediali di tutto il mondo, inoltre, senza la presenza dell'Altro (nel nostro spazio) non ci sarebbe un *audience* capace di tendere l'orecchio alla voce dell'Altro, non si potrebbero cogliere le differenze e la sua presenza nella nostra realtà²⁵.

Vedere (con i media e attraverso i media) l'Altro, significa vedere se stessi e vedersi in quanto stranieri: questo perchè l'estranità è la condizione della nostra appartenenza, della nostra cultura, ciò che nutre la nostra memoria.

Il giornalismo interculturale è sinonimo di ospitalità mediale, è un requisito necessario per poter superare oggi un tipo di narrazione, sul tema dei flussi migratori, ancora troppo stereotipata e imprecisa, soprattutto nell'utilizzo di alcuni termini aventi significato giuridico differente e che dunque non possono

²⁴ Silverstone 2009.

²⁵ Silverstone 2002.

essere usati in maniera troppo semplicistica all'interno di uno stesso racconto giornalistico (come ad es. il termine "rifugiati", "migranti economici", "richiedenti asili").

Come evidenziato dal Rapporto dell'Associazione Carta di Roma (2017), nel discorso pubblico attuale emerge una confusione linguistica-narrativa, ad esempio, quando si parla di *passeur* e trafficanti e ciò contribuisce ancora una volta a spogliare i migranti della dignità e autonomia del proprio agire e a creare un pubblico sempre più confuso e acritico.

Questo tipo di *storytelling* a senso unico tende a rafforzare due principali posizioni politico-ideologiche che porteranno solo ad un maggiore conflitto tra comunità e a nessuna soluzione concreta: l'idea del "non possiamo accoglierli tutti" o, al contrario, che l'accoglienza preveda automaticamente l'integrazione.

Riconoscere la differenza culturale anche nello spazio mediale, implica ospitalità e quindi un'apertura verso lo straniero, la volontà di concedere tempi e spazi sulle piattaforme della cultura dominante.

Conclusioni

Una corretta narrazione ospitale, che dia voce all'Altro, potrebbe invece evidenziare come l'Italia e l'Europa non siano messe in crisi dall'arrivo di migranti e rifugiati, ma dalle disparità nella loro accoglienza e nelle politiche di integrazione, dalla frammentazione nazionalista, dalla gestione non trasparente delle frontiere interne ed esterne che genera illegalità e violenza.

I social media si strutturano come spazi aperti e trasparenti e quindi, per loro natura, sono "destinati" ad ospitare "Altri" e racconti differenti; tale condizione potrebbe essere un punto strategico e positivo per trasformare lo spazio mediale in un "luogo della tolleranza e della solidarietà", ma serve ancora tempo, educazione e competenza di tipo digitale ed interculturale.

Non si può pretendere di conoscere e possedere un determinato spazio, scegliendo poi con chi convivere al suo interno e costruire la propria identità.

Nella società 2.0 che ha fatto della connessione e della relazione le parole chiave delle nuove forme di partecipazione e di comunicazione *offline/online*, il prefisso “con” di coabitazione va assunto nel suo senso più profondo: non solo unione, vicinanza all'altro, ma anche simultaneità.

Coabitare vuol dire piuttosto condividere «quella prossimità spaziale in una convergenza temporale in cui il passato di ciascuno possa articolarsi nel presente comune per trovare la consonanza di un comune futuro»²⁶, un futuro che sia fondato sulla capacità dell'ascolto dell'Altro che condivide con me lo stesso spazio.

Bibliografia

- Albahari M. (2017), *Tra la Guerra il mare. Democrazia migrante e crimini di pace*, Roma: manifestolibri.
- Arendt H. (2009), *Le origini del totalitarismo*, Milano: Einaudi.
- Bauman Z. (2002), *Il disagio della postmodernità*, Milano: Bruno Mondadori.
- Bauder H. (2011), *Immigration dialectic: Imagining community, economy and nation*, Toronto: University of Toronto Press.
- Bennett J. (a cura di) (2015), *Principi di comunicazione interculturale. Paradigmi e pratiche*, Milano: Franco Angeli.
- Benveniste E. (2016), *Vocabulary of Indo-European Institutions*, London: HAU.
- Blanchot M. (2010), *L'amicizia*, Genova-Milano: Marietti.
- Cesareo V. (2004), *L'Altro. Identità, dialogo e conflitto nella società plurale*, Milano: Vita e Pensiero.
- Corte M. (2016), *Giornalismo interculturale e comunicazione nell'era digitale*, Cedam: Padova.
- Debray R. (2012), *Elogio delle frontiere*, Torino: add editore.
- Derrida J., Dufurmantelle A. (2000), *Sull'ospitalità. Le riflessioni di uno dei massimi filosofi contemporanei sulle società multiethniche*, Milano: Baldini & Castoldi.

²⁶ Di Cesare 2014, p. 69.

- Derrida J. (2002), *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, London: Routledge.
- Di Cesare D. (2014), *Crimini contro l'ospitalità. Vita e violenza nei centri per gli stranieri*, Genova: Il melangolo;
- (2017), *Stranieri residenti. Un filosofia della migrazione*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Edmond J. (1991), *Le livre de l'hospitalité*, Paris: Gallimard.
- Garcea E. (1996), *La comunicazione interculturale*, Roma: Armando.
- Habermas J., Luhmann N. (1973), *Teoria della società e tecnologia sociale*, Milano: Etas.
- Han Chul B. (2017), *L'espulsione dell'Altro*, Roma: Nottetempo.
- Husband C. (2000), *Media and the Public Sphere in Multiethnic Societies*, in Cottle S., *Ethnic Minorities and the Media*, Buckingham: Open University Press.
- Jenkins H. (2007), *Cultura convergente*, Milano: Apogeo.
- Kant I. (1997), *Per la pace perpetua*, Milano: Rusconi.
- Irigaray L. (2014), *L'ospitalità del femminile*, Genova: Il melangolo.
- Marci T. (2003), *La società e lo straniero*, Milano: Franco Angeli;
- (2017), *La società degli altri. Ripensare l'ospitalità*, Firenze: Le Lettere.
- Ricoeur P. (2011), *Il Sé come un altro*, Milano: Jaca Book.
- Schütz A. (2013), *Lo straniero. Un saggio di psicologia sociale*, Trieste: Asterios.
- Sennet R. (2014), *Lo straniero: due saggi sull'esilio*, Milano: Feltrinelli.
- Silverstone R. (2002), *Perché studiare i media?*, Bologna: il Mulino;
- (2009), *Mediapolis, La responsabilità dei media nella civiltà globale*, Milano: Vita&Pensiero.
- Simmel G. (1989), *Sociologia*, Milano: Edizioni di Comunità;
- (1996), *Le metropoli e la vita dello spirito*, Roma: Armando.
- Tabboni S. (2006), *Lo straniero e l'altro*, Napoli: Liguori.
- Taguieff A.P. (1999), *Il razzismo. Pregiudizi, teorie, comportamenti*, Milano: Cortina.
- Taylor C. (1993), *Le radici dell'Io*, Milano: Feltrinelli.
- Walzer M. (2000), *Sulla tolleranza*, Roma-Bari: Laterza.

Weil S. (1996), *La prima radice*, Milano: Leonardo.

Wieviorka M. (1993), *Lo spazio del razzismo*, Milano: il Saggiatore.

Sitografia

<<https://www.agensir.it/italia/2017/12/07/media-e-migranti-carta-di-roma-piu-notizie-da-paura-su-tg-e-quotidiani-e-il-clima-da-campagna-elettorale/>>.

<<http://www.vita.it/it/article/2006/01/13/immigrati-in-italia-piu-di-100-media-etnici/50960/>>.

<<http://www.cronachediordinariorazzismo.org/>;<http://www.cirdi.org/>;
<http://www.redattoresociale.it/>>.

<www.stranieriinitalia.it>.

<<http://espresso.repubblica.it/inchieste/2017/05/29/news/torture-stupri-pestaggi-ed-elettroshock-vita-inferno-mezra-lager-migranti-1.301173>;

<<http://www.poliziadistato.it/articolo/38038>>.

Giorgio Cipolletta

La non banalità del mare. L'arte può "salvare" l'infinitamente Altro?

Riassunto

Tutto imprescindibilmente parte dal corpo, il nostro e dell'Altro, entrambi portatori di segni. Il corpo si fa *corpus* nel processo di significazione e di ibridazione. Quando scopriamo che il sé subisce un processo di omologazione, il sé diviene anch'esso globale, dimenticando la differenziazione e il riconoscimento dell'Altro come tensione creativa. In qualche modo, più vediamo il mondo uniformarsi, più ci rendiamo conto. Ma chi è veramente l'Altro? Può davvero la bellezza salvarci? Può l'arte avere la consapevolezza di essere politica? Attraverso alcune pratiche estetiche si "narra" il fenomeno complesso delle migrazioni e l'avanzare delle estreme destre nel mondo. Attraverso ciò che chiamiamo arte traduciamo questo fenomeno complesso.

Abstract

Everything inevitably starts from the body, our body and that of the Other, both bearing signs. The body becomes *corpus* in the process of signification and hybridization. When we discover that the self enjoys a process of homologation, the self also becomes global, forgetting the differentiation and recognition of the Other as a creative tension. Somehow, the more we see the world conform, the more we realize. But who is really the Other? Beauty will save the world? Can art have the awareness of being political? Through some aesthetic practices we "narrate" the complex phenomenon of migrations and the rise of the Right-Wing Populism in the World. Through the art we translate this complex phenomenon.

Mare nostro che non sei nei cieli
 e abbracci i confini dell'isola e del mondo
 sia benedetto il tuo sale
 sia benedetto il tuo fondale
 accogli le gremite imbarcazioni
 senza una strada sopra le tue onde
 i pescatori usciti nella notte
 le loro reti tra le tue creature
 che tornano al mattino
 con la pesca dei naufraghi salvati

Erri De Luca

Se l'arte insegna qualche cosa (all'artista, in primo luogo) è la privatezza della condizione umana. Essendo la forma più antica come anche la più letterale delle imprese private, favorisce in un uomo, consapevolmente o inconsapevolmente, il senso della sua unicità, dell'individualità, della separatezza – trasformandolo così da animale sociale in un "io" autonomo¹.

Con queste parole nel 1987 il poeta russo, lo scrittore, l'uomo Iosif Aleksandrovič Brodskij (nato a Leningrado e morto a New York) si rivolge al pubblico per la premiazione del Nobel.

Il suo discorso continua:

nel complesso, ogni nuova realtà estetica rende la realtà etica dell'uomo più precisa. Perché l'estetica è la madre dell'etica; le categorie di "buono" e "cattivo" sono, in primo luogo, estetiche, e almeno etimologicamente precedono le categorie di "bene" e "male". Se in etica non "tutto è permesso", è proprio perché non "tutto è permesso" in estetica, dato che il numero di colori dello spettro è limitato. Il tenero bambino che piange e respinge l'estraneo o che, al contrario, si rivolge a lui, lo fa istintivamente, facendo una scelta estetica, non una morale. La scelta estetica è un problema molto personale, e l'esperienza estetica è sempre un fatto privato. Ogni nuova realtà estetica rende la propria esperienza una condizione ancora più privata; e questo tipo di privacy, assumendo a volte le sembianze di gusto letterario (o qualche altro genere), può di per sé rivelarsi, se non come garanzia, come una forma di difesa contro riduzione in schiavitù. Perché un uomo di gusto, in particolare di gusto letterario, è meno soggetto ai ritornelli e agli incantesimi ritmici peculiari di qualsiasi versione di demagogia politica. Il punto non è tanto che la virtù non costituisca una garanzia per la produzione di un capolavoro, in quanto il male, soprattutto il male politico, è sempre un cattivo stilista. Più sostanziale è l'esperienza estetica di un indivi-

¹ Brodskij 1988, pp. 28-29.

duo, più sonoro il suo gusto, più nitida la sua attenzione morale, più libero – anche se non necessariamente felice – egli sarà².

Ho deciso di affidare a Brodskij l'inizio di questo articolo dedicato al problema sempre più incombente di un "nuovo razzismo", perché oggi rimane difficile trattare il tema delle migrazioni. I media e la politica, in Italia e non solo, usano e abusano di questo termine impropriamente, comunicandolo con accezioni spregiative, istaurando così una "narrazione negativa" sui migranti, amplificandone sia i luoghi comuni che gli stereotipi, producendo di conseguenza un accecamento della percezione del fenomeno³. Non è sicuramente facile affrontare un tema così complesso, ma il tentativo di questo articolo è quello di provare fin dall'inizio a "scolpire sia sulla terra, che nel mare" un discorso all' (sull)'umano, quell'umano che spesso dimentichiamo, chiudendo la porta, le finestre, oppure spegnendo la luce, per poi scordarci del valore profondo che la parola umanità conserva.

Ripartiamo quindi dalla sua etimologia:

umanità s. f. (ant. umanidade) [dal lat. *humanitas* -atis, der. di *humanus* «umano»; nel sign. di «genere umano» ricalca il fr. *humanité*]. L'essere uomo, condizione umana, soprattutto con riferimento ai caratteri, alle qualità, ai vantaggi e ai limiti inerenti a tale condizione: la fragilità, la debolezza, i difetti, l'imperfezione della nostra umanità⁴.

Introduzione

Nella contemporaneità dei tempi difficili in cui viviamo, nell'età del trauma e dei crolli, nella società immersa nella glo-

² Ivi, pp. 47-48.

³ La manipolazione delle parole della migrazione non è un fenomeno nuovo. Si prenda per esempio il caso di Matteo Salvini, leader del partito italiano della Lega. «[...] questo vocabolo nuovo inventato dalla Boldrini qualche anno fa. Sono clandestini. Il migrante è un gerundio. Quando migri c'è un migrante. Quando stai qua per due anni, non sei un migrante. Sei un clandestino». Per un maggiore approfondimento: <<http://blog.terminologiaetc.it/2015/06/06/salvini-parola-migrante/>>, consultato il 29/08/2019.

⁴ <<http://www.treccani.it/vocabolario/umanita/>>, consultato il 20/09/2019.

balizzazione, nel neoliberismo, nei big data, nell'era digitale, le prospettive della vita individuale si modificano in modo, spesso, non avvertibile, ma con un impatto psicologico forte. Una constatazione iniziale ci presenta l'Altro (con A maiuscola) che non esiste più, cancellato da una tecnologia omologante.

Il tempo in cui c'era l'Altro è passato. L'Altro come mistero, l'Altro come seduzione, l'Altro come Eros, l'Altro come desiderio, l'Altro come inferno, l'Altro come dolore scompare⁵.

Secondo Byung-Chul Han, la nostra società sembra essere caratterizzata dalla mancanza totale di negatività e da un costante inferno dell'uguale. Il potere non ha più bisogno di proibire, ma si serve del consenso, della permissività. In questo modo il potere evita qualsiasi opposizione, qualsiasi "No". Quest'ultima dimensione viene completamente esclusa in favore di un *I like*. È la dittatura del *like*, incoraggiata o più spesso esplicitamente richiesto da siti e venditori di vario tipo, da aziende e singoli individui nelle loro pagine Facebook, dato che i giudizi negativi bloccano la fluidità e limitano lo scorrimento comunicativo essenziale nella "società liquida" à la Bauman⁶.

Ci può (forse) salvare l'arte

Il principe Miškin nell'*Idiota*⁷ di Fëdor Michajlovič Dostoevskij afferma che *la bellezza salverà il mondo*. Eppure questa frase, ancora oggi citata infinite volte, acquista una valenza evocativa, un farsi esperienza di compimento interiore e di pienezza dell'essere. Questa interezza che tanto ricerchiamo, la troviamo proprio nell'arte (nell'esperienza estetica), assumendo un ruolo di continuazione del sacro⁸. L'arte nelle sue infinite accezioni de-

⁵ Han 2016.

⁶ Bauman 2002.

⁷ «È vero, principe, che lei una volta ha detto che la "bellezza" salverà il mondo? State a sentire, signori, – esclamò con voce stentorea –, rivolgendosi a tutti, il principe sostiene che il mondo sarà salvato dalla bellezza! E io sostengo che questi pensieri gioiosi gli vengono in testa perché è innamorato. Signori, il principe è innamorato [...] Ma quale bellezza salverà il mondo?». Dostoevskij 1998, p. 479.

⁸ Todorov 2010, p. 20. Cfr. Gauchet 1992, p. 298.

finisce qualsiasi fenomeno espressivo e comunicativo che punta a consegnarci in maniera critica una riflessione estetica nella letteratura, nelle arti figurative, nel teatro, nel cinema e nella musica. Il significato moderno della parola "arte" non è sicuramente quello legato all'antichità, ma, allo stesso tempo, esso continua ad avere ancora oggi legami filosofici con il passato. Il termine "arte" risulta essere variabile, sia nel tempo che nello spazio, ma rimane nella sua natura un "fenomeno" complesso.

Non esiste in realtà una cosa chiamata arte. Esistono solo gli artisti: uomini che un tempo con terra colorata tracciavano alla meglio le forme del bisonte sulla parete di una caverna e oggi comprano i colori e disegnano affissi pubblicitari per le stazioni della metropolitana, e nel corso dei secoli fecero parecchie cose⁹.

Nonostante l'invito di Gombrich, possiamo dire che l'arte descrive l'attività dell'uomo che mediante il possesso di una tecnica, di un sapere acquisito, sia teoricamente che attraverso l'esperienza estetica¹⁰, rappresenta la realtà. L'arte quindi può essere intesa come capacità di narrare il mondo in diversi modi, interessandosi persino delle migrazioni e del trasferimento di milioni di persone, uomini e donne, bambini e giovani in cerca di futuro e di pace. Nello sfondo di una dimensione culturale, si recupera il tema della comunicazione orientata verso lo sviluppo di nuovi futuri possibili, elaborando una complessa idea anche di corporeità, intesa come struttura di carenza e logica delle possibilità progettuali. Dino Formaggio¹¹ descrive il mondo attuale dove la società della tecnologia viene dominata dalla lotta per l'informazione delegando alle macchine, ai cervelli elettronici, ai trattamenti linguistici dell'informatica e della telematica una sorta di potere. Proprio il corpo con tutte le sue potenzialità, per il filosofo italiano, resta il lancio (lo scoccare) della freccia della possibilità progettuale che non viene riempita solamente da una comunicazione informativa e tecnologica, ma da una vera e propria genesi e comunione di senso fenomenologico delle "cose" in "carne ed ossa" che si progetta in atti di immaginazione in-

⁹ Gombrich 1995, p. 15.

¹⁰ Cfr. Vattimo 2010. Cfr. Tatarkiewicz 1979. Cfr. Franzini 2012.

¹¹ Formaggio 1990, pp. 232-233.

ventiva e di operazioni artistiche. Allo stesso tempo Formaggio ci avvisa che di fronte all'eccesso di informazione tecnocratica c'è il rischio di polverizzare anche gli estremi frammenti comunicativi e di passivizzare fino al letargo le potenze originarie del corpo individuale e sociale, e aggiungo io, di quello "escluso narrativamente", diventando, quest'ultimo, protagonista di una propaganda politica, nonché vittima sacrificale di un desiderio egoistico (selfico) del potere (pieno)¹². Negli ultimi anni, in Italia (e non solo¹³) abbiamo assistito ad un avanzare dell'estrema destra, che usa come leva propagandistica la percezione di un continente assediato dagli immigrati, e, contemporaneamente, a una confusa politica dell'Unione Europea (UE) in tema di rifugiati¹⁴ che alimenta quella percezione. Come conferma anche Arjun Appadurai, antropologo statunitense di origine indiana,

il problema principale del nostro tempo è capire se stiamo assistendo al rifiuto su scala mondiale della democrazia liberale e della sua sostituzione con una qualche forma di autoritarismo populista. Possiamo trovare forti indicatori di questa tendenza nell'America di Trump, nella Russia di Putin e nella Turchia di Erdogan. Inoltre ci sono diversi casi di leader autoritari già al potere (Orban in Ungheria, Duda in Polonia) e di seri candidati a un governo autoritario di destra in Francia e in Austria e in altri paesi europei. La popolazione complessiva di questi paesi è quasi un terzo di quella del pianeta. Nonostante il crescente allarmismo disponiamo di poche spiegazioni convincenti per questo slittamento globale verso destra¹⁵.

Ci ricorda Benedict Anderson, nel suo prezioso saggio *Comunità immaginate*¹⁶, che i termini "nazione", "nazionalità" e

¹² <<https://www.ilpost.it/2018/04/14/estrema-destra-europa/>>, consultato il 27/08/2019.

¹³ Horaczek 2018.

¹⁴ Il termine "migrante" viene utilizzato in maniera generica e generale per indicare il flusso di persone in fuga dal proprio Paese che arriva in un altro. Il termine per la precisione indica chi decide di lasciare volontariamente il proprio Paese d'origine per cercare un lavoro e condizioni di vita migliori. Il termine "rifugiato" ha un significato giuridico più preciso. Lo status di rifugiato è sancito e definito nel diritto internazionale dalla Convenzione di Ginevra del 1951, esso viene riconosciuto a quelle persone che non possono tornare a casa, perché per loro sarebbe troppo pericoloso e hanno quindi bisogno di trovare protezione altrove. <<http://www.rainews.it/dl/rainews/articoli/Migranti-profughi-e-rifugiati-ecco-significati-e-differenze-d7c2f4b7-3f7f-4e74-9237-29da18e13075.html>>, consultato il 30/08/2019.

¹⁵ Appadurai 2017, pp. 17-29.

¹⁶ Anderson 1996, p. 25.

“nazionalismo” non vanno equiparati ad un'ideologia, ma collocati su un altro livello quali fenomeni della sfera politica; si tratta di particolari costrutti culturali, al pari di categorie antropologiche del tipo della “parentela” o della “religione”, sistemi complessi rispondenti a un insieme stratificato di bisogni sociali e individuali.

Alla globalizzazione, ci ricorda il filosofo Byung-Chul Han, è connaturata (purtroppo) una violenza che rende tutto interscambiabile, conducendo verso uno svuotamento di senso¹⁷. Infatti l'attuale risveglio del nazionalismo, la nuova destra, l'identitarismo non sono altro che il riflesso del Globale¹⁸. In una società delle fragilità, della trasparenza¹⁹, dello straniamento²⁰, quel che si riscontra è un eccessivo accumulo di informazioni che non produce verità, ma mancanza di verità e di conseguenza d'essere. Proprio questa violenza dell'Uguale (Globale) lascia dietro di sé morti e profughi, espressioni di una mancata “pace”, la stessa pace (perpetua) evocata da Kant²¹, dove nessuno avrebbe più diritto di un altro su una porzione della terra. Sta proprio in questo alto sentimento il complemento dell'ospitalità e la sua promessa di riconciliazione. Ma quando scopriamo che il sé è affetto da un processo di omologazione, il sé diviene anch'esso globale, dimenticando la differenziazione e il riconoscimento dell'Altro come tensione creativa²². Ma chi è veramente l'Altro?

Nell'esperienza etnologica di Marc Augé è proprio l'Altro il terreno di ricerca dell'antropologo. Tutto imprescindibilmente parte dal corpo, il nostro e dell'Altro, entrambi portatori di segni. Il corpo si fa *corpus* nel processo di significazione e di ibridazione. Questo senso di alterazione, di mutazione viene generato anche dall'accelerazione delle nuove tecnologie e dalle

¹⁷ Han 2017, p. 19.

¹⁸ Ivi, p. 21.

¹⁹ «La trasparenza è una coercizione sistemica che coinvolge tutti i processi sociali e li sottopone a una profonda mutazione. Il sistema sociale, spiega il filosofo coreano, espone oggi tutti i processi ad un obbligo di trasparenza al fine di standardizzarli e di accelerarli». Han 2017, p. 10.

²⁰ Bollas 2018.

²¹ Kant 1997.

²² Bollas 2018, p. 125.

sperimentazioni scientifiche. L'ibridazione culturale sicuramente non è un fenomeno nuovo, ma nella contemporaneità acquista una significazione più profonda e con-fusa, in cui il locale e il globale si mescolano (*glocal*).

In questo contesto l'immigrazione si fa fenomeno complesso per via delle sue dimensioni. Essa evidenzia lo spostamento spaziale, individuale o collettivo, da una zona all'altra (da una regione, da una nazione, da uno stato, da un continente). Questo trasferimento antropico viene agito da persone singole o gruppi umani che per cause politiche ed economiche, sociali e culturali subiscono processi di espulsione o fuga dalle guerre, lotte politiche, conflitti tra classi sociali, gruppi tribali. Nel termine migrazione²³ (emigrazione) si manifesta anche il desiderio di libertà: l'aspirazione a recuperare il senso di un progetto di vita, la speranza di un futuro diverso dal presente. La migrazione con tutte le sue fatiche, le sue tragedie si iscrive in un "terreno rugoso", dove la speranza illusoria viene dettata da una fuga che rafforza da un lato il senso di angoscia di coloro che proclamano a "casa loro", dall'altro aumenta la possibilità di un luogo di accoglienza a cui il migrante aspira, ma che si dimostra essere un paradiso perduto quando il sedentario nostalgico cerca di difenderlo. Ecco che i migranti si dimostrano essere avventurieri del mondo contemporaneo²⁴, mentre noi stessi per primi abbiamo dimenticato di essere stati migranti²⁵. La spettacolarizzazione delle tragedie²⁶ non fa che preservare il desiderio "incalcolabile" di felicità di una maggioranza a cui invece sfugge il concetto di infelicità. Non sarà (purtroppo) ancora una volta la bellezza a salvarci, ma se perdiamo la capacità di apertura, sempre più compromessa da un aumento cronico di narcisismo, allora l'ascolto rimarrà un atto passivo. L'ascolto può essere perfor-

²³ <<http://www.treccani.it/vocabolario/migrazione/>>, consultato il 28/08/2019.

²⁴ Augé, pp. 56-57.

²⁵ Tra il 1861 e il 1985 dall'Italia sono partiti quasi 30 milioni di emigranti. Come se l'intera popolazione italiana di inizio Novecento se ne fosse andata in blocco. La maggioranza degli emigranti italiani, oltre 14 milioni, partì nei decenni successivi all'Unità di Italia, durante la cosiddetta "grande emigrazione" (1876-1915). Cfr. <<http://www.ciseionline.it/racontimigranti/default.asp>>, <<http://www.emigrati.it/emigrazione/esodo.asp>>, consultato il 28/08/2019.

²⁶ Sontag 2009.

mativo quando l'alterità dell'Altro sollecita il nostro senso di ospitalità, quel dono terapeutico che apre a un atteggiamento di responsabilità e accettazione.

La rumorosa società della stanchezza²⁷ sembra essere sorda. La società a venire potrebbe invece farsi società dell'ascolto e dell'attenzione. Si tratta di scoprire di nuovo il tempo dell'altro, quel tempo, ci ricorda sempre Han, in cui l'Altro istituisce una comunità. Non si può che rimarcare il nostro rapporto fondamentale con l'Altro. Chi è questo noi? Chi sono questi altri?²⁸ Sono interrogativi che riguardano l'identità politica e che, come conferma Raimo, hanno assunto nel caso italiano i tratti di un nazionalismo muscolare²⁹.

Sincretismo multiculturale

In una società complessa dove si compone l'Altro, quello individuale, sociale, culturale, geografico dovremmo addestrarci ai differenti sguardi, ri-posizionarli a favore di un "sincretismo multiculturale". Si può, in altre parole portare lo sguardo oltre il confine del proprio campo con l'obiettivo di inglobare e contaminare il *corpus* dell'Altro, superandone i confini. Thomas Mann scrive che la diversità crea il confronto, il confronto l'inquietudine, l'inquietudine la meraviglia, la meraviglia l'ammirazione e il desiderio di scambio e di unione³⁰. Il sincretismo culturale diviene tale – parafrasando Canevacci – proprio negando ogni attrito e dignità alla pulizia sintetica, ai superamenti dialettici, agli evolucionismi unilineari e progressivi. Questo tipo di sincretismo nasce in Brasile nel momento della liberazione degli spazi da chi rifiutava la condizione di schiavo e si armava contro

²⁷ Han 2012.

²⁸ Augé p. 69. Cfr. Augé 2019.

²⁹ «La lingua di Matteo Salvini si presenta aggressiva, martellante e muscolare, mentre quella di Luigi Di Maio è scaltra, rigida e martellante. [...] Attraverso la lingua non passa solo la cultura intellettuale di un popolo, ma anche quella materiale. Attraverso la lingua passa l'intera vita di una comunità, i cambiamenti della società, i rivolgimenti politici, l'immaginario collettivo, le abitudini individuali». Antonelli 2019. Inoltre cfr. Raimo 2019.

³⁰ Mann 1955.

il padrone (*quilombos*), una grande fuga, un movimento desiderante e di inquieto vagare³¹. Ed è proprio Canevacci che restituisce energia alla parola sincretismo, sostituendo la consonante “c” con la “k”, inserendo all’interno della parola “sincretico” un doppio valore aggiunto, mobile e plurale.

SincretiKa, manifesta un suo “K” luminoso che infiamma e una “a” plurale che espande la disparità degli oggetti trovati o raggiunti negli itinerari orlati. Ed è proprio il vago dell’arte (nella sua complessità), e il vagare dell’etnografo si disperdono nei sincretismi culturali e si racchiudono nella bellezza sfuggente e sincretiKa. Proprio questo vagare alla ricerca del vago è la pratica dell’artista-etnografo che elabora l’incontro tra l’estetico e il sincretico. È necessaria quindi una inversione di paradigmi, ragionando sul valore sincretico dell’arte al fine di realizzare nuove condizioni materiali di vita, liberando la varietà necessaria di modalità cognitive e gli stati spirituali per il compimento del nostro potenziale umano³².

Il sincretismo investe, dissolve, rimodellando il rapporto tra livelli differenti, estranei e familiari, oltre a culture contemporanee. Questi tentativi sincretici – per Canevacci – rappresentano possibili alleanze tra interpretazioni diverse, traghettando il concetto dalla politica alla religione. I nuovi sincretismi indossano i segni dell’opposizione mobile, del “negativo” irrequieto e impertinente, sperimentando non il contro, ma “l’oltre” ogni sintesi universalistica di filosofie, religioni e morali, focalizzando snodi frammentari che liberano dislocazioni e incroci attraverso un soggetto che sperimenta la moltitudine dell’io³³. In questo approccio sincretico si sciogliono le tensioni dell’identità, o meglio, l’identità perde la visione dicotomica della realtà. L’identità, ci ricorda Francesco Remotti, è soltanto una rappresentazione – e per di più una rappresentazione falsa (un’illusione, una finzione) –, un mix di somiglianze e differenze (SoDif) con cui abbiamo costantemente a che fare. Se il mondo è fatto di relazioni complesse, le culture umane si distinguono per il grado di riconoscimento di somiglianze e differenze³⁴, non più di identità ed alterità. Ecco che il prossimo passo da compiere, condividendo

³¹ Canevacci 2004, p. 23.

³² Canevacci 2014, p. 15.

³³ Ivi, p. 42.

³⁴ Remotti 2018. Cfr. Remotti 1996. Cfr. Remotti 2010.

il pensiero di Remotti, potrebbe essere quello di riconoscere gli «altri» come «simili» (termine significativamente scomparso dal linguaggio comune) per poi impegnarsi in un agire politico finalizzato al riconoscimento dei soggetti che, a ben vedere, non sono soltanto umani³⁵. Ecco che il termine sincretismo suggerito da Canevacci potrebbe essere una delle parole-chiave per capire la trasformazione che sta avvenendo in quel processo di globalizzazione e localizzazione che coinvolge, sconvolge e travolge i tradizionali modi di produrre cultura, comunicazione e consumo.

Il sincretismo di Canevacci si riferisce sia ad un processo che ad un risultato interessando i sistemi socioculturali di tipo volontario e coercitivo, esplicito e implicito, innovativo e rinnovativo. Esso riguarda quei transiti tra elementi culturali nativi e alieni che portano a modificazioni, giustapposizioni e reinterpretazioni che di volta in volta possono includere contraddizioni, anomalie, ambiguità, paradossi ed errori. In altre parole il sincretismo si può definire come un processo di mixaggio del compatibile e di fissaggio dell'incompatibile. L'oggetto sincretico, alla fine, risulterà perturbante nel gioco-della-mischia tra il familiare e lo straniero³⁶.

L'arte della dignità

Affinché questo sincretismo mobile, ubiquo, glocale non disperda le sue energie e affinché l'agire comunicativo possa compiersi in un fare connettivo, si possono evidenziare attraverso alcune pratiche estetiche la dualità della dignità umana, armonizzando sia la dimensione singolare che quella sociale. Ogni uomo rappresenta in qualche modo il genere umano in sè ed è proprio da questa condizione che nasce la necessità di stringersi all'Altro, partecipando all'essenza dell'umanesimo. L'Io è un Altro (*Je est un autre*), scrive il poeta maledetto Rimbaud³⁷, e l'Altro

³⁵ Allovio 2019.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Questa formula ricorre in due lettere della Corrispondenza di Arthur Rimbaud: nella lettera del maggio 1871 a Georges Izambard – professore di Rimbaud al collegio, ma anche amico e confidente che lo iniziò alla letteratura; ed in quella immediatamente successiva a Paul Demeny amico di Izambard, a sua volta poeta,

allora partecipa all'Io. In questo cortocircuito forse si potrebbe affidare all'arte il compito di esprimere la valenza "politica" di questo sincretismo, conservando da un lato la dignità e dall'altro la condivisione. In questo breve viaggio accompagnerò le mie riflessioni ad alcuni lavori di artisti che hanno tentato, chi in maniera più provocatoria, chi più celata, di avvicinare la conoscenza dell'alterità. Nel contesto di una retorica disumanizzante sull'immigrazione e a un indistinto appello alla compassione, il potenziale delle arti visive nella sua capacità di incoraggiare l'empatia attraverso la narrazione è innegabile. Piuttosto che consolidare i confini politici divisori tra "loro" e "noi", l'arte contemporanea avvicina i due poli, fungendo da specchio per universalizzare l'esperienza del migrante. La pratica artistica può aiutarci a immaginare vie inesplorate, altrimenti abbandonate in politica e nel diritto, che potrebbero condurre a soluzioni concrete, ossia nuovi modelli di cittadinanza e convivenza.

1. *Ai Weiwei*

Partiamo dall'artista cinese Ai Weiwei che nel 2016 sviluppa un progetto sulle migrazioni del Mediterraneo, allestendo a Firenze una mostra intitolata *Liberò* a Palazzo Strozzi e utilizzando la facciata dell'edificio come spazio espositivo. Ventidue grandi gommoni rossi sono appesi esternamente al Palazzo mediceo testimoniando simbolicamente la tragedia dei migranti che approdano sulle coste dell'Italia, della Grecia e della Spagna e di altri paesi europei. Ai Weiwei aveva già provocato il mondo, reinterpretando le vicende dei migranti a Lesbo mediante la rielaborazione dell'immagine del bambino siriano morto annegato e "restituito" dalle onde sulla spiaggia della penisola di Bodrum, in Turchia. Nell'introduzione di Arturo Galansino, al catalogo della mostra³⁸, il direttore generale della Fondazione Palazzo Strozzi di Firenze evidenzia come nella parola *Liberò* si costituisce il punto di partenza di Ai Weiwei che insieme all'artista anglo-indiano Anish Kapoor, inoltre si è fatto anche pro-

risalente al 15 maggio 1871. Rimbaud 2006.

³⁸ Galansino 2016.

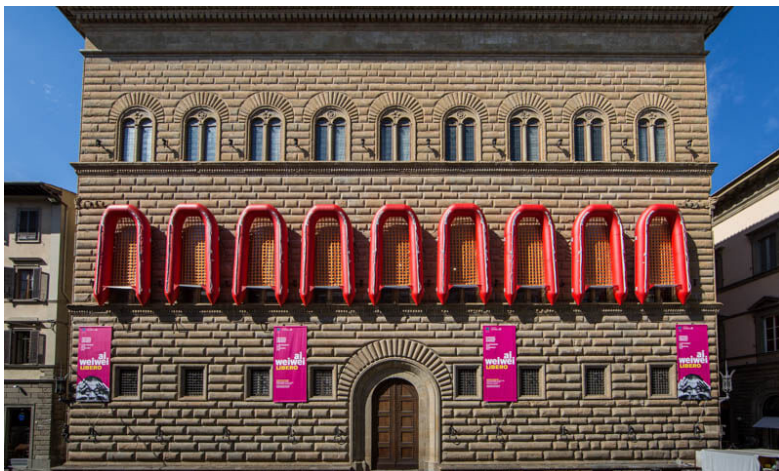


Fig. 1. Ai Weiwei, *Libero*, 2016, © <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Palazzo_Strozzi_Firenze.Ai_Weiwei.jpg>

motore, nel luglio 2016, di una marcia degli artisti per le strade di Londra in solidarietà con i migranti³⁹.

2. *Alfredo Jaar*

Due anni fa presso l'Accademia di Belle Arti di Macerata si è aperto l'anno accademico 2018-2019 con la scelta di consegnare la *Laurea Honoris Causa* ad un artista e attivista come Alfredo Jaar⁴⁰. L'artista cileno è spiazzante e irriverente con una forte impronta civile e politica che cerca la voce di chi è senza voce. L'artista con la sua *lectio magistralis* ci spinge ad un'altra riflessione.

³⁹ *Ai Weiwei and Anish Kapoor to walk through London to raise awareness of refugee crisis*, Daisy Wyatt @daisy_wyatt, 15 September 2015. <<https://www.independent.co.uk/news/people/ai-weiwei-and-anish-kapoor-to-walk-through-london-to-raise-awareness-of-refugee-crisis-10502245.html>>, consultato il 30/09/2019.

⁴⁰ Alfredo Jaar è un artista, architetto e regista di origine cilena che vive a New York City. Viene conosciuto soprattutto come creatore di installazioni, spesso incorporando la fotografia e coprendo questioni socio-politiche e di guerra. <<http://www.alfredojaar.net/>>, consultato il 30/08/2019.

[...] Come sapete l'Europa è stata spregevole nel rifiutare i rifugiati. Ma le persone, non i governi, non i politici, le persone sono state estremamente generose e la generosità è arrivata dal sud. Dall'Italia, dalla Grecia, dalla Spagna, dal Portogallo. Dalle persone, non dai governi. E abbiamo percepito un grande movimento per aiutare i rifugiati [...]. La Germania è un caso eccezionale. È stato il solo Paese ad accettare di accogliere quasi un milione di rifugiati e Angela Merkel per avere fatto questo ne ha pagato molto duramente il prezzo politico. Così, per un momento, la Germania è stata estremamente generosa accogliendo quasi un milione di immigrati. Ma sfortunatamente per ogni gesto di solidarietà noi abbiamo anche questo. Anche l'Italia è nel club del fascismo in crescita. [...]

Signore e Signori: questo è il Primo Ministro del Canada (mostra il video del primo ministro che danza con i migranti). Che fare? Non lo so. Ma so che dobbiamo creare nuovi modi di pensare il mondo perché la situazione che viviamo oggi è senza precedenti e i modi per combatterla non sono ancora stati creati⁴¹.

Anche Jaar, così come ha fatto Ai Weiwei, recupera l'immagine mediatica diffusa dai telegiornali di tutto il mondo di Alan Kurdi. Nel 2014, quel bambino è fuggito dalla Siria devastata dalla guerra per la Turchia insieme al fratello maggiore Ghalib, alla madre Rihanna e al padre Abdullah. Mesi dopo, su una spiaggia di Bodrum, si è imbarcato su un piccolo gommone destinato alla Grecia in un viaggio che avrebbe dovuto durare pochi minuti. Le loro speranze di una vita migliore sono state schiacciate quando il vascello si è capovolto e Abdullah è annegato, diventando uno degli oltre 3.700 rifugiati morti nel Mediterraneo lo scorso anno. Il corpo senza vita di Kurdi è sceso a terra e il fotografo turco Nilüfer Demir ha catturato l'immagine straziante che sarebbe diventata il simbolo della crisi dei migranti in Europa. Nel 2016, in Svizzera durante la manifestazione di Art Basel, i visitatori vengono avvicinati da sconosciuti che consegnano loro un piccolo contenitore blu: la performance di Jaar è intitolata *The Gift*. È la via scelta dall'artista per raccontare la drammatica questione dell'immigrazione e invitare a fare una donazione al centro di assistenza presso il *Migrant Offshore*

⁴¹ Alfredo Jaar: *Cresce il mostro fascista combattuto da Gramsci*, 20 Febbraio 2019. <



Fig. 2. Alfredo Jaar, *The Gift*, 2016 © <<https://twitter.com/kamelmennour/status/743134123334713344>>

*Aid Station*⁴² (MOAS). Il messaggio sulla scatola blu è scritto in grassetto bianco: *Questo regalo può cambiarti*. Troviamo all'interno dell'oggetto gli estratti dell'editoriale che Mario Calabresi scrive per il quotidiano italiano *La Stampa*⁴³ chiedendo la pubblicazione dell'immagine del cadavere di Kurdi:

Questa fotografia esige che ognuno di noi si fermi un momento e affronti quello che sta succedendo sulle spiagge dove abbiamo trascorso le vacanze. Non possiamo procrastinare, schivare tra le nostre paure e gli impulsi di compassione. Questa è l'ultima occasione per i leader europei di essere all'altezza della sfida della storia. Ed è l'occasione per ognuno di noi di fare il punto della situazione nel senso ultimo dell'esistenza⁴⁴.

⁴² MOAS è una organizzazione umanitaria riconosciuta a livello internazionale e impegnata a fornire aiuti ed assistenza medica d'emergenza ai rifugiati e migranti di tutto il mondo. Coi suoi programmi sul campo MOAS ad oggi ha raggiunto oltre 100 mila bambini, donne e uomini. Creata nel 2013 in risposta ai flussi migratori via mare nel Mediterraneo, oggi MOAS lavora in Bangladesh per fornire assistenza medico-sanitaria d'emergenza ai rifugiati Rohingya che fuggono da violenze e persecuzioni in Myanmar.

⁴³ Calabresi 2015.

⁴⁴ *Ibidem*.



Fig. 3. Alan Kurdi, © <<https://www.globalist.it/world/2016/05/08/l-oro-del-bambino-siriano-affogato-la-foto-scuote-il-mondo-78049.html>>

Nel 2008 a Milano, presso lo Spazio Oberdan e all'Hangar Bicocca, Jaar si presenta con la mostra *It is difficult*⁴⁵ a cura di Gabi Scardi e Bartolomeo Pietromarchi. Le opere esposte affrontano il genocidio del Ruanda e altri casi di emergenza umanitaria, di oppressione politica e di emarginazione sociale, schierandosi contro la violazione dei diritti umani e civili. L'esposizione propone una delle installazioni più importanti di Jaar, *The Sound of Silence* del 2006. Il lavoro si compone di una grande scatola al cui interno c'è uno schermo e all'esterno una parete di neon. L'artista rappresenta la storia del fotografo sudafricano e premio Pulitzer Kevin Carter, autore di una foto scioccante realizzata in Sudan nel 1993. La fotografia mette a "nudo" una bambina denutrita e rannicchiata su sé stessa con un avvoltoio alle spalle che sembra attendere il sopraggiungere della morte. Pochi mesi dopo la fama derivatagli dalla fotografia che diviene il simbolo della fame nel mondo, il fotografo sudafricano si toglie la vita, oppresso dalle accuse di aver preferito realizzare

⁴⁵ Jaar 2008.

la sua foto, piuttosto che aiutare la bambina a sopravvivere⁴⁶. Un momento prima che compaia l'immagine si viene accecati da due potenti flash. *I media sono diventati un business come un altro* – dice Jaar – facendoci riflettere sulla nostra responsabilità di consumatori. Tra il 1994 e il 2000 con il progetto *The Rwanda Project*⁴⁷, l'artista cileno attraverso l'obiettivo della fotografia approfondisce e commenta non soltanto i tragici eventi che hanno travolto la regione africana, ma si interessa anche alla diffusione delle immagini ad essi legate, nonché alla reazione che si è avuta negli Stati Uniti e più in generale nei paesi più ricchi e potenti, e non soltanto a livello politico, ma anche di opinione pubblica. Nel 2000 con l'opera *The Cloud*⁴⁸, l'artista progetta un "monumento effimero" in memoria dei migranti morti nei dieci anni precedenti nel tentativo di attraversare il confine tra Messico e Stati Uniti. L'opera consiste nel rilasciare, come in una sorta di cerimoniale, oltre mille palloncini bianchi legati insieme come una grande nuvola posizionata immediatamente sopra la recinzione di confine a Valle del Matador/Goat Canyon, non lontano da Playas de Tijuana. Il lavoro di Jaar assume la forma di una cerimonia che include l'esecuzione di brani classici di Albinoni, Bach e Veracini, la lettura di una poesia del poeta Tijuana Victor Hugo Limon e un minuto di silenzio. I palloncini sono stati poi liberati e fatti scivolare uno ad uno ad uno attraverso il cielo come simboli delle anime dei migranti morti.

⁴⁶ La foto è stata pubblicata sul *New York Times* il 23 marzo del 1993, *Bambino con Avvoltoio* (in originale *Stricken Child crawling towards a Food Camp*, bambino sofferente striscia verso un "campo rifornimenti"). Nel 2011, la testata *El Mundo*, indagando, scopre che il bambino sopravvive alla carestia, salvo poi morire qualche anno dopo di febbre.

⁴⁷ «In un certo senso, la domanda è: possiamo noi artisti creare arte dalla sofferenza? O dovremmo lasciare che queste tragedie affondino nell'invisibilità? Perché non posso resistere alla loro invisibilità nei media e offrire la mia lettura, la mia immagine, il mio oltraggio, le mie accuse su questa tragica situazione? Creare queste opere non è solo mettere il Ruanda sulla mappa, ma è anche un modo modesto per esprimere solidarietà, per creare, come ho fatto io, un memoriale per le vittime del genocidio in Ruanda. Ora, quanti gesti di solidarietà ha visto? Quanti monumenti commemorativi del Ruanda ha visto? Questo è un monumento commemorativo per un milione di persone. Quanto vale questo?» Phillips 2005.

⁴⁸ <<https://vimeo.com/16041936>>, consultato il 30/08/2019.



Fig. 4. Lozano Hemmer, *Border Tuner*, 2019 © <<https://twitter.com/BorderTuner>>

3. *Rafael Lozano-Hemmer*

L'artista messicano Rafael Lozano-Hemmer presenta il suo ultimo lavoro a novembre 2019. *Border Tuner* è un ponte fatto di luce e suoni che collega El Paso (Texas, USA) e Ciudad Juárez (Chihuahua, Messico). Esso viene concepito come un canale di comunicazione bi-direzionale. Ogni volta che i visitatori interagiscono simultaneamente in due delle sei stazioni predisposte nelle due città il canale si apre all'ascolto. *Border Tuner* diviene installazione partecipativa, evidenziando la complessa e lunga relazione che esiste tra le due città e i due paesi, fornendo una contro-narrazione potente e positiva alla retorica attuale sul confine.

4. *Marina Abramović*

«Ci rendiamo conto, forse, di essere tutti finiti sulla stessa barca». Questa è la frase scelta dall'artista internazionale Marina Abramović nel 2018 per il manifesto della Barcolana, la storica regata velica di Trieste, scatenando non poche polemiche.



Fig. 5. Marina Abramović, *We're all in the same boat*, 2018 © <<https://www.tribune.com/arti-visive/arte-contemporanea/2018/07/marina-abramovic-manifesto-50esima-edizione-regata-barcolana-trieste/>>

Il manifesto riporta una rappresentazione dell'artista stessa che tiene in mano una bandiera al vento sulla quale si legge lo slogan *We are all in the same boat*. L'immagine introduce una iconografia rivoluzionaria, recuperando il valore dell'uguaglianza in un mondo senza confini a cui appartenere o da difendere. «Anche a bordo di barche diverse, anche quando competiamo per il miglior risultato, navighiamo tutti sullo stesso pianeta, che va custodito e protetto giorno dopo giorno». Le parole dell'artista rivelano una potenza semantica, estetica, etica, politica, culturale, restituendo una "salvezza" a coloro che sono "sommersi". Marina Abramović ha lavorato molto su questi temi, già durante gli anni Ottanta. Serba, figlia di genitori partigiani della seconda guerra mondiale, espone il suo corpo ad un costante impegno di ricerca e superamento dei propri limiti, evocando il clima culturale dell'epoca. Ad esempio, nella celebre perfor-

mance *Rhythm 0* eseguita presso lo Studio Morra a Napoli nel 1975, Marina espone il suo corpo alle conseguenze di qualsiasi azione compiuta dai visitatori utilizzando settantadue oggetti posati su un tavolo, tra i quali una pistola e un proiettile. «Se qualcuno voleva caricare la pistola e usarla, ero pronta alle conseguenze»⁴⁹. Durante la performance *Balkan Baroque* eseguita in occasione della Biennale di Venezia del 1997, troviamo l'artista seduta su una montagna di ossa bovine, intenta a ripulirne la cartilagine portando l'attenzione sulla tragedia dei Balcani. Queste ultime performance, qui descritte, non fanno che portare l'attenzione su come l'arte divenga veicolo e manifesto per un pensiero e una presa di coscienza diversi.

5. *Valentina Ferrandes*

Per concludere questa selezione di artisti, Valentina Ferrandes, mediatist e film maker tra Londra e Berlino, realizza un'opera video *Other than our sea*. Il lavoro dura dieci minuti e ventuno secondi, il tempo necessario all'artista per esplorare i resti di un'antica colonia greca in Italia meridionale attraverso frammenti di letteratura classica, footage etnografici ed estratti manipolati dai cinegiornali attuali fino a scivolare verso i naufragi nel Mar Mediterraneo, rievocando recenti e tragiche circostanze in cui sono annegati migliaia di migranti in partenza dal Nord Africa alla ricerca di asilo in Europa. Lo schermo nero che si intervallava nel corso del video non è altro che un salto senza fiato nel vortice, esso rappresenta un'ancora di salvezza o di morte, ma allo stesso tempo l'opera simboleggia una sorta di rinascita verso un altrove straniero, clandestino. Il filo rosso che lega questo cortometraggio è il respiro ansimante di una libertà fatta di cartone strappato. *Other than our sea* mescola territori (Italia/Turchia/Regno Unito) e corpi "eccedenti" che sprofondano, affondano, spariscono, senza far rumore. Ferrandes si insinua attraverso le sue immagini dentro un'etnografia sperimentale e visuale che mette a nudo contraddizioni tra una cultura antica

⁴⁹ Abramović 2016, p. 84.



Fig. 6. Valentina Ferrandes, *Other than our sea*, 2016

come quella greca fino alle barbarie più atroci contemporanee, riferite in particolare al rapporto che si instaura con la questione migratoria. L'artista italiana ci fa riflettere su quanto sia precaria la nostra dignità mentre guardiamo il mare, invitandoci a non fermarci alla superficie piatta che scorre pacifica di fronte ai nostri occhi, ma ad andare a fondo ascoltando quel grido che spesso lascia muti i sensi.

Siamo sulla stessa barca

Eccoci alla fine di questo viaggio, scoprendoci "sorpresi" di essere tutti sulla stessa barca. Attraverso questi esempi di pratiche estetiche differenti, abbiamo visto come l'arte "colpisca" direttamente lo spettatore ponendolo di fronte ad un diverso modo di vedere, osservare le cose e partecipare alle situazioni.

L'arte non è politica, piuttosto si fa politica, è un'arte che dentro di sé ha la consapevolezza di essere politica, affermando tenacemente la sua esistenza poetica⁵⁰.

⁵⁰ Balzola, Rosa 2011.

Non sarà la bellezza a salvarci, né tanto meno a consegnarci una verità, specie in un'epoca di *fake news*. L'arte, tuttavia, opera nella complessità in quanto intrinsecamente migrante, ibrida, fragile e profonda. Il suo scopo è quello di perturbare le coscienze attraverso linguaggi differenti, aprendo così alla contaminazione e condivisione. Gli artisti non hanno una ricetta unica per recuperare il "vero sentire", ma l'invito va nella direzione dell'inclusione dell'Altro. Affinché la nostra vita si riscopra come opera d'arte, dobbiamo tornare ad immaginare, praticando un diritto all'immaginazione⁵¹.

Per viverla come esige l'arte della vita dobbiamo – come ogni artista, quale che sia la sua arte – porci delle sfide difficili (almeno nel momento in cui ce le poniamo) da contrastare a distanza ravvicinata; dobbiamo scegliere obiettivi che siano (almeno nel momento in cui li scegliamo) ben oltre la nostra portata, e standard di eccellenza irritanti per il loro modo ostinato di stare (almeno per quanto si è visto fino allora) ben al di là di ciò che abbiamo saputo fare o che avremmo la capacità di fare. Dobbiamo tentare l'impossibile⁵².

L'arte può ampliare la percezione delle nostre facoltà umane, aumentandone il volume come capacità di essere affetti. Potremmo parlarne come di un traduttore del mondo capace di trasformare qualsiasi segnale in entrata in un segnale di uscita differente, fornendoci una tensione corporea, una variazione di resistenza (resilienza) umana. Brodskij scrive in proposito:

L'arte è un'arma senza rinculo, e il suo sviluppo è determinato non dall'individualità dell'artista, ma dalla dinamica e la logica del materiale stesso, dal precedente destino dei mezzi che ogni volta chiedono (o suggeriscono) una qualitativamente nuova soluzione estetica. Possedendo una propria genealogia, proprie dinamiche, logica, e futuro, l'arte non è sinonimo di storia, ma nella migliore delle ipotesi parallela a essa; e il modo con il quale esiste è da sempre la creazione di una nuova realtà estetica. Questo è il motivo per cui si trova spesso "davanti al progresso", davanti alla storia⁵³.

⁵¹ «Primo, l'immaginazione ha frantumato la specificità dello spazio espressivo dell'arte, del mito e del rituale, e adesso è divenuta parte del lavoro mentale quotidiano della gente comune in molte società. È entrata nella logica della vita ordinaria, dalla quale era stata in buona misura estromessa con successo». Appadurai 2001, p. 27.

⁵² Bauman 2009.

⁵³ Brodskij 1988, p. 50.

La frase di Dostoevskij, nonostante tutto, non è mai stata così attuale. Perché se da un lato la globalizzazione ha ridotto enormemente le differenze culturali in tutto il pianeta, dall'altro un numero crescente di persone si muove attraverso il pianeta alla ricerca di lavoro, sicurezza e di un futuro migliore. L'ondata crescente di rifugiati e migranti provoca reazioni conflittuali nei diversi paesi dell'Unione e suscita aspre discussioni sull'identità e sul futuro dell'Europa. Alcuni europei – ci ricorda Harari nel suo ultimo saggio⁵⁴ – vogliono che l'Europa chiuda i confini: un tradimento degli ideali multiculturali e tolleranti del continente, oppure stanno solo chiedendo di prendere adeguati provvedimenti per evitare un disastro? Il dibattito sull'immigrazione spesso degenera in uno scontro dai toni violenti in cui le parti non si ascoltano⁵⁵. La sfida, la nostra, quella di umanità, è senza precedenti e nonostante le difficoltà e il disaccordo profondo (politico, economico), possiamo sicuramente affrontare la situazione facendo i conti con la paura (populista)⁵⁶, guardando a un futuro all'insegna di un umanesimo realmente umano.

A conclusione di questa riflessione vorrei riportare la dichiarazione dell'attore romano Luca Marinelli, vincitore della Coppa Volpi al Festival del cinema di Venezia come miglior attore protagonista per l'interpretazione di Martin Eden nel film del regista Pietro Marcello (tratto da una libera trasposizione dell'omonimo romanzo di Jack London). Il suo discorso di ringraziamento potrebbe essere di buon auspicio.

Ho questo premio tra le mani anche grazie a un uomo di nome Jack London che ha creato questo personaggio meraviglioso, un marinaio che cercava la verità – ha detto l'attore nel discorso di ringraziamento –. Per questo vorrei dedicare questo premio a tutte le persone splendide che sono

⁵⁴ Harari 2018, p. 209.

⁵⁵ Ivi, p. 220.

⁵⁶ «Il populismo vive di paura. La diffonde, l'asseconda, le offre dei bersagli immaginari, l'amministra con leggi specifiche il cui scopo è quello di tenerne sempre alimentato il fuoco, come è successo in Italia con il decreto sicurezza e la legittima difesa approvato dal governo giallo verde, M5S e Lega. La sicurezza, del resto, a chi la si può presentare come la merce più preziosa se non a chi sempre trema? [...] Il "soggetto" populista resta un fantasma impredicabile per il benpensante. Al benpensante sfugge infatti ciò che conta veramente in quella rabbia. Esso non sta in *ciò* che viene detto, quanto piuttosto nel fatto *che* venga detto». Ronchi 2019.

in mare a salvare altri esseri umani che fuggono da situazioni inimmaginabili. E grazie anche per evitarci di fare una figura pessima con noi stessi e con il prossimo. Viva l'umanità e viva l'amore⁵⁷.

Bibliografia

- Abramović M. (2016), *Attraversare i muri*, Milano: Bur.
- Anderson B. (1996), *Comunità immaginate. Origine e diffusione dei nazionalismi*, Roma: Manifestolibri.
- Appadurai A. (2017), *L'insofferenza verso la democrazia*, in *La grande regressione*, Milano: Feltrinelli;
- (2001), *Modernità in polvere*, Roma: Meltemi.
- Augé M. (2019), *Condividere la condizione umana*, Milano: Mimesis.
- Balzola A., Rosa P. (2011), *L'arte fuori di sé*, Milano: Feltrinelli.
- Bauman Z. (2009), *L'arte della vita*, Roma-Bari: Laterza.
- Berger J. (1998), *After the End: Representations of Post-Apocalypse*, Minnesota: University of Minnesota.
- Bollas C. (2018), *L'età dello straniamento. Senso e malinconia*, Milano: Cortina.
- Brodskij I. (1988), *Dall'esilio*, Milano: Adelphi.
- Canevacci M. (2014), *Sinkretica*, Roma: Bonanno;
- (2004), *Sincretismi. Esplorazioni diasporiche sulle ibridazioni culturali*, Milano: costa & nolan.
- Di Cesare D. (2017), *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Littel J. (2008), *Il secco e l'umido. Una breve incursione in territorio fascista*, Torino: Einaudi.
- Formaggio D. (1990), *Arte*, Milano: Isedi.
- Franzini E. (2012), *Introduzione all'estetica*, Bologna: il Mulino.
- Finchelstein F. (2019), *Per una storia della menzogna del fascismo*, Macerata: eum.

⁵⁷ <https://www.ilgazzettino.it/nordest/venezia/venezia_luca_marinelli_miglior_attore_dedico_la_vittoria_salva_le_vite_mare-4721207.html>, consultato il 09/09/2019.

- Gauchet M. (1992), *Il disincanto del mondo*, Torino: Einaudi.
- Galansino A. (a cura di) (2016), *Ai Weiwei. Libero. Catalogo della mostra: Firenze, Palazzo Strozzi, 23 settembre 2016 - 22 gennaio 2017*, Firenze: Giunti.
- Gombrich E.H. (1995), *La storia dell'arte*, London: Phaidon Press.
- Habermas J. (2013), *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, Milano: Feltrinelli.
- Han B.-C. (2017), *L'espulsione dell'Altro*, Roma: Nottetempo;
- (2016), *Psicopolitica*, Roma: Nottetempo;
- (2012), *La società della stanchezza*, Roma: Nottetempo.
- Heidegger M. (1979), *L'origine dell'opera d'arte*, in *Sentieri interrotti*, Firenze: La Nuova Italia.
- Harari Y.N. (2018), *21 Lezioni per il XXI secolo*, Milano: Bompiani.
- Kant I. (1997), *Per la pace perpetua*, trad. it., Rusconi, Milano.
- Jaar A. (2008), *It Is Difficult. Vol. 1*, Mantova: Corraini;
- (2008), *It Is Difficult. Vol. 2*, Mantova: Corraini.
- Jesi F. (2011), *Cultura di destra. Con tre inediti e un'intervista*, Roma: Nottetempo.
- Mann T. (1955), *Le teste scambiate*, Milano: Mondadori.
- Raimo C. (2019), *Contro l'identità italiana*, Torino: Einaudi.
- Remotti F. (2018), *Somiglianze. Una via per la convivenza*, Roma-Bari: Laterza;
- (1996), *Contro l'identità*, Roma-Bari: Laterza;
- (2010), *L'ossessione identitaria*, Roma-Bari: Laterza.
- Rimbaud A. (2006), *Opere*, Milano: Mondadori.
- Phillips P.C. (2005), *The Aesthetics of Witnessing: A Conversation with Alfredo Jaar*, «Art Journal», 64 (3), pp. 6-27.
- Vattimo G. (2010), *Introduzione all'estetica*, Pisa: Ets.
- Tatarkiewicz W. (1979), *Storia dell'estetica*, Torino: Einaudi.
- Todorov T. (2010), *La bellezza salverà il mondo*, Milano: Garzanti.

Sitografia

- Cataluccio F., *L'avventurosa vita di Bauman*, 11 Gennaio 2017, Doppiozero, <<https://www.doppiozero.com/materiali/lavventurosa-vita-di-bauman>>.
- Ronchi R., *Che cos'è la paura*, 04 Marzo 2019, Doppiozero, <<https://www.doppiozero.com/materiali/che-cose-la-paura>>.
- Calabresi M., *La spiaggia su cui muore l'Europa*, 03 Settembre 2015, La Stampa, <<https://www.lastampa.it/opinioni/editoriali/2015/09/03/news/la-spiaggia-su-cui-muore-l-europa-1.35220580>>.
- Horaczek N., *La propaganda di estrema destra alla conquista dell'Europa*, Falter, Austria, 2 novembre 2018 <<https://www.internazionale.it/reportage/nina-horaczek/2018/11/02/propaganda-estrema-destra-europa>>.
- <<https://www.armlebanon.org/>>, consultato il 30/08/2019.
- <<https://vimeo.com/16041936>>, consultato il 30/08/2019.
- <<http://blog.terminologiaetc.it/2015/06/06/salvini-parola-migrante/>>.
- <<http://www.treccani.it/vocabolario/umanita/>>.
- <<http://www.treccani.it/vocabolario/migrazione/>>.
- <<https://www.ilpost.it/2018/04/14/estrema-destra-europa/>>.
- <<http://www.rainews.it/dl/rainews/articoli/Migranti-profughi-e-rifugiati-ecco-significati-e-differenze-d7c2f4b7-3f7f-4e74-9237-29da18e13075.html>>.
- <<http://www.ciseionline.it/racontimigranti/default.asp>>.
- <<http://www.emigrati.it/emigrazione/esodo.asp>>.
- <<https://www.independent.co.uk/news/people/ai-weiwei-and-anish-kapoor-to-walk-through-london-to-raise-awareness-of-refugee-crisis-10502245.html>>.

Varie

Martina Crescenti, Isabella Crespi

La cerimonia del *mevlid* nella narrativa politica turco-islamica e la costruzione della repubblica*

Riassunto

Il saggio studia l'emergere dell'ideologia politica del neo-ottomanesimo e il suo uso di una cerimonia islamica per diffondere una narrazione specifica dell'identità turco-islamica. Tale analisi ha portato a definire i confini culturali di un modello identitario specifico, basato sulla teoria turco-islamica diffusa negli anni Ottanta e sostenuta dai partiti politici islamisti. Si è analizzato come la politica islamica abbia utilizzato la cerimonia *mevlid* per promuovere un'identità e una cultura turco-islamica, sostenendo l'ondata politica islamista dagli anni Ottanta ad oggi, sia nella sfera pubblica che in quella privata. Basandosi sulla letteratura scientifica e sulla raccolta di dati, si è concentrata l'attenzione sulle funzioni sociali, culturali e identitarie del *mevlid*, in particolare sulla legittimità e coesione sociale, sulle dinamiche di innovazione e conservazione del rito in relazione alla politica, alla mediatizzazione e all'emersione di nuove tendenze islamiche nel mercato.

Abstract

The focus of this essay is on the emergence of the political ideology of neo-ottomanism and its use of an islamic ceremony to diffuse a turkish-islamic identity narrative. Such an analysis has resulted in defining the cultural borders of the specific identity model, based on the turkish-islamic

* Il presente saggio è frutto di un lavoro comune. Introduzione e conclusioni sono state scritte dalle due autrici in maniera congiunta, il par. 1 da Isabella Crespi e i par. 2-3-4 da Martina Crescenti.

theory spread out in 1980s, and supported by the islamist political parties. It has been analyzed how islamic politics have used the *mevlid* ceremony to promote a turkish-islamic identity and culture giving support to islamist political wave from the 1980s to nowadays, in the public as well as in the private sphere. Basing on scientific literature and data collection, it has been focused on the social, cultural and identity functions of the *mevlid*, particularly the social legitimacy and cohesion, the innovation and conservation dynamics of the rite in relation to the politics, the mediatization and the emergence of new islamic trends in the market.

Introduzione

Alla costituzione di un nuovo assetto governativo ogni élite, monarca, gruppo rivoluzionario della storia ha da sempre creato e messo in atto delle pratiche di affermazione e mantenimento del nuovo potere in carica. La legittimazione di questo, intesa da Weber in *Economia e società* nel 1922 come possibilità di trovare obbedienza da parte di un determinato gruppo di uomini, consiste nel fondamentale processo sociale tramite cui si crea consenso politico ed elettorale per poter governare. Ogni governo cerca di suscitare e di coltivare fiducia e fede nel proprio potere. Ciò avviene tramite differenti pratiche, quali nuove ritualizzazioni e manifestazioni realizzate in contesti ufficiali, privati, pubblici e popolari. In tali momenti si costruisce una nuova identità nazionale e si diffonde nella popolazione un nuovo senso di appartenenza allo stato.

Per rendere maggiormente efficace il ruolo di tali pratiche di legittimazione il governo attinge ad un insieme di lessici, simboli e riti dalla religione tradizionale donando un'aura di sacralità al suo potere. La bandiera, l'inno, il calendario con ricorrenze nazionali, le parate militari, i giochi di stato, le incoronazioni, i discorsi ufficiali di inizio e fine mandato trasmessi dai media costituiscono delle rielaborate e nuove espressioni di una religione civile, così definita dal sociologo Bellah nel 1967, che permette al governo di assolvere alla funzione integratrice. Quando la legittimazione del potere è associata a simbolismi sovranaturali, magici, religiosi o divini, essa risulta ancor più decisiva nell'ottenimento del consenso, in quanto connotata da qualità

trascendenti e incontestabili. Anderson nel suo *Comunità immaginate* pubblicato nel 1983 afferma che ogni stato, tra cui quelli costituiti nelle società mediorientali, immagina, inventa delle biografie o narrative nazionali per giustificare la presa di potere, per legittimarla, per proiettare un'immagine di unità per la propria popolazione e a livello internazionale. Hobsbawm, in particolare, ricorda ne *L'invenzione della tradizione*¹ che le commemorazioni statuali costituiscono elementi fondamentali nel processo di formazione di una nazione, assieme ai media, al sistema educativo, alla storiografia e all'archeologia.

Fra gli stati mediorientali la Turchia ha vissuto perfettamente il processo di costruzione di una nuova narrativa nazionale basata sull'eliminazione del passato ottomano, ormai in fase di decadenza, e l'appropriazione di un nuovo corredo culturale per ristabilire la propria egemonia politica. Al vertice decisionale di tale processo vi è stato il generale Mustafa Kemal, soprannominato simbolicamente il Padre dei turchi (*Atatürk*), che è venerato ancora oggi dall'intera popolazione per aver fondato la Repubblica dopo le guerre di liberazione dalle minoranze etno-religiose (greci, armeni, ebrei). Al fine di costituire una nazione moderna e competitiva economicamente al pari degli stati occidentali, l'élite attorno a Kemal ha dovuto recidere le radici culturali che legavano la Turchia al passato imperiale ottomano, ha laicizzato gli spazi pubblici, omogeneizzato culturalmente la popolazione, per esempio ricostruendo a tavolino una nuova lingua turca e una storia nazionale su presunte origini centro-asiatiche. Tale processo culturale ha coinvolto attivamente gli stessi cittadini turchi con la partecipazione nella raccolta di un lessico di lemmi turchi tramite rubriche di giornali. La partecipazione dal basso è stata senz'altro un'utile strategia governativa per creare un senso di appartenenza alla nazione. In tal modo l'élite ha inventato i presupposti per un consenso popolare, elettorale alla Repubblica appena fondata, attribuendo ad essa una profondità storica in grado di dare continuità tra il passato e il presente. Per creare una tale congiunzione il governo ha cerimonializzato, estetizzato e diffuso con i media ogni evento

¹ Hobsbawm 1983.

ufficiale formando ciò che Mosse definisce il culto liturgico del nazionalismo. A tutti gli effetti tale definizione sembra più che appropriata per il caso della Turchia, vista la strumentalizzazione delle celebrazioni statuali e la creazione di una memoria collettiva, di un tempo sociale, un calendario, laico fino ad allora inesistente, precedentemente basato solo su ricorrenze islamico-ottomane. Tale strumentalizzazione si nota anche dopo il passaggio dal monopartitismo del regime kemalista al multipartitismo nelle elezioni del 1946, quando il partito eletto inizia a introdurre l'elemento religioso nell'agenda politica e a sostenere una nuova identità turco-islamica, costruendo nuove narrative commemorative ancora presenti col governo attuale. In base alle definizioni di Stuart Hall², queste consistono nel riattualizzare storie, letterature e ricorrenze legate al passato islamico ottomano, nel far emergere la nazione come entità primordiale, enfatizzandone le origini, mitizzando un'antica età dell'oro islamica risalente alla prima comunità di fedeli radunatasi intorno al profeta Maometto per seguirne le rivelazioni e gli insegnamenti. Per i partiti di orientamento islamico al governo dal 1946 ad oggi, come analizzeremo nel presente saggio, ciò è consistito nel combinare il sentimento di appartenenza alla nazione creato col kemalismo, la venerazione per la storia nazionale kemalista, al principio di collettività insito nella religione islamica, concretizzato nella *ümmet* o comunità di Dio.

Tra le tante pratiche di affermazione del potere, ci soffermeremo nel presente saggio solo su un tipo di cerimonia, il *mevlid* (letteralmente *nascita*), che ricorre sin dalle sue origini per lodare Maometto nell'anniversario della sua nascita secondo il calendario islamico lunare. Nato in contesti popolari, ma codificato nel corso dei secoli dai vari dotti del sapere islamico per la sua essenza squisitamente religiosa, il *mevlid* viene qui preso in analisi data la scarsità di studi sociologici sulle ritualità canonizzate nell'islam. Proprio la canonicità del rito, dunque una sua presupposta prevedibilità nelle dinamiche relazionali di condivisione, innovazione e conservazione del sapere religioso, lo ha reso meno soggetto agli interessi scientifici. Ciò nonostante, esso

² Stuart Hall 1966.

costituisce una tra le poche pratiche non prescritte dalla legge islamica più diffuse ed officiate dalla popolazione turca. Particolarmente dagli anni Ottanta in poi affiorano le ricerche sul *mevlid* in campo prettamente antropologico³. L'attenzione che, però, nel presente saggio si pone è rivolta al contesto contemporaneo, soprattutto al rapporto fra la funzione religiosa e sociale del *mevlid* e le politiche di potere. Ciò risulta di notevole interesse dal momento in cui, a partire dagli anni Ottanta, i partiti islamisti al governo iniziano ad imporsi con maggiore intensità nelle questioni sociali avviando un processo di politicizzazione culturale dell'islam. In tale processo il *mevlid* sembrerebbe aver avuto un vero e proprio ruolo di legittimazione del nuovo governo in carica, l'attuale AKP di cui è esponente il presidente della repubblica Recep Tayyip Erdoğan. Col carattere popolare e allo stesso tempo canonico il rito diviene uno spazio vuoto, un recipiente, capace di contenere e fornire una cornice religiosa ai messaggi politici islamisti. Ciò che, come spiega Bellah⁴, costruisce un quadro ideologico di condivisione politica e di consenso popolare, dunque elettorale.

1. *Le fondamenta teoriche della Repubblica islamica*

Già alla fine del XIX secolo, mentre le autorità islamiche ravvisarono nella perdita della fede come caposaldo della società (secolarizzazione) il declino del potere ottomano, la burocrazia e l'élite militare turche ne individuarono le cause nell'oscurantismo, nell'eccessivo peso della religione nelle questioni sociali e nella mancanza di capacità innovative e modernizzanti della Corte. Quest'ultima posizione, risultata vincente, portò negli ultimi decenni dell'Ottocento intellettuali e politici ottomani a concepire le prime riflessioni sociali sulla costruzione di un nuovo stato-nazione moderno, laico e progredito. Tali riflessioni, tuttavia, risultarono fondamentali per lo sviluppo di una corrente islamista al governo nel corso del XX secolo. Il primo

³ Di cui ricordiamo Tapper e Tapper (1987), Marcus (1992), Bayat e Cicioğlu (2008), Efe (2009), Kurt e Yanmış (2010).

⁴ Bellah 1967.

pensatore a definire i confini culturali dell'identità collettiva nazionale è stato il sociologo turco di origine curda Ziya Gökalp appartenente al Comitato politico di Unione e Progresso (CUP), costituito dalla futura élite repubblicana, che aveva considerato l'islam unicamente sotto una lente religiosa, non culturale.

Influenzato dalle idee del sociologo Tönnies esposte in *Comunità e società*⁵, Gökalp aveva elaborato una distinzione fra cultura (*bars*), insieme di abitudini e valori della comunità, e civiltà (*medeniyet*), definita come un sistema razionale e di portata internazionale di conoscenza, tecnologia e scienza. In particolar modo egli si rifaceva alle riflessioni di Tönnies in cui si distingueva fra la comunità e la società in quanto modelli contrastanti di associazione. Il primo, «comunità di lingua, di costume, di fede» si basava su legami intimi e profondi di parentela, religiosi, presupposti per una vita collettiva organica, autonoma e pacifica; mentre la società «di profitto, di viaggio, delle scienze», fondata su dinamiche di speculazione, era costituita da legami di puro interesse individuale nei confronti dell'altro, pertanto conflittuale e competitiva. Temendo una tal forma collettiva nella nascente Repubblica, Gökalp propose al CUP una soluzione sociale squisitamente durkheimiana di tipo corporativistico e interclassista, basata su uno spirito democratico e solidaristico, in cui le corporazioni rappresentavano i protettori e gli intermediari nel rapporto fra lo stato e gli individui. Tale soluzione si confaceva propriamente alla struttura politica ottomana costellata da gruppi sociali non competitivi fra loro, fra cui gli ordini mistici, le corporazioni di arti e mestieri, le consorzierie militari, le comunità etno-religiose, i gruppi di credenti riuniti attorno a specifiche scuole coraniche ed élites di autorità islamiche. Inoltre, essa era un'alternativa contrastante da una parte il liberalismo individualista, l'ideologia politica più avanzata a livello europeo nel XIX secolo, che non poteva essere alla base dell'organizzazione lavorativa ottomana composta da associazioni; mentre dall'altra parte tale soluzione contrastava il conflitto di classe marxista e manteneva l'armonia e il principio di collaboratività sociale fra i vari tipi di associazione.

⁵ Tönnies 1887.

In tale ottica, data la decadenza economica e la corruzione politica in cui era caduto il sistema amministrativo imperiale ottomano, secondo Gökalp l'unica idea plausibile e realizzabile per il bene della nazione consisteva nel modernizzare l'apparato burocratico amministrativo secondo il modello europeo e riconsiderare la parte culturale della nazione, forte di antichi elementi di turchicità centro-asiatica e di purezza religiosa islamica. Queste ultime riflessioni confluirono nel saggio *Diventare turco, islamico e moderno* del 1918 dove il sociologo delineava i principi dell'identità nazionale secondo cui la modernità si era sviluppata grazie alle scienze e tecnologie, mentre l'islam costituiva un fattore culturale aggregante per la nazione e a livello transnazionale. In quest'ultima definizione egli si riferiva al valore tradizionale islamico della collettività per cui l'appartenenza alla comunità islamica o *ümme* si estendeva dall'esiguo gruppo di fedeli in una località all'intera comunità sparsa nel mondo. Il senso di collettività si sovrapponeva al medesimo senso di aggregazione creato dalle politiche di turchizzazione kemaliste. Come spiega il sociologo turco Mardin in *Religione e Ideologia* del 1969 la Repubblica «assicurava la continuazione della *ümme*. Il patriottismo, l'unione e la resistenza agli altri erano modi per incoraggiare un sentimento di *ümme*. L'enfasi sull'unione, la solidarietà e sull'integrità comunitaria (*bütünlük*) nelle scuole non allontanava le persone da un'idea di *ümme*» (trad. autori). I principi spirituali (*manevi*) islamici e l'ideologia materialista (*maddi*) kemalista, seppur a prima vista opposti, si esprimevano in termini simili di valori. Il sistema islamico di meritocrazia, comprendente le richieste di duro lavoro e la gratificazione spirituale (*sevap*) nelle azioni quotidiane nella prospettiva di superare positivamente il Giorno del Giudizio secondo la teologia islamica, era simile a quello repubblicano basato sulla meritocrazia, l'individualismo, la competitività e il capitalismo⁶. Anche tale concezione del principio di collettività era stata ampiamente indagata ed elaborata nella teoria durkheimiana della coesione sociale espressa ne *Le forme elementari della vita re-*

⁶ Tapper, Tapper 1987.

*ligiosa*⁷ secondo cui il sentimento di appartenenza ad un corpo collettivo basato sulla fede si originava da un'esigenza naturale di ogni singolo individuo, in quanto essere sociale. Oltre alla sua vita quotidiana, basata sull'esplicazione delle attività materiali, ogni individuo ricercava un sentimento di unione in una forza esteriore alle cose in cui risiedeva, la religione. In tal modo questa manteneva la coesione sociale e l'aderenza nei confronti dell'autorità politica che si faceva portavoce della parola divina o ne era legittimata.

2. La costruzione della Repubblica: strategie politico-culturali e narrative filo-islamiche

Le teorie gökalpiane furono alla base della costituzione della Repubblica e fornirono i presupposti ideologici per la formulazione di una nuova narrativa nazionale, la teoria politica della Sintesi turco-islamica elaborata dallo storico e turcologo Kafesoğlu nel 1985, in cui si sostenevano numerose analogie fra la cultura turca pre-islamica e quella islamica, come “il monoteismo, la fede nell'immortalità, il profondo senso di giustizia e la particolare enfasi sui temi della famiglia, della moralità e della virtù”⁸.

Negli anni Settanta lo slogan del Partito del Movimento Nazionalista «l'islam è la nostra anima, la turchicità il nostro corpo» esprimeva appieno l'idea di fusione delle due componenti culturali turco-islamiche. Tale concezione identitaria, come affermava Kafesoğlu, veniva sostenuta dal fatto che la popolazione di provenienza centro asiatica, insediatesi in Anatolia prima della conquista ottomana dell'Impero bizantino, avevano come istituzioni cardine la famiglia e l'esercito, le stesse su cui la Turchia contemporanea si fondava. L'equilibrio sociale fondato su tali principi aveva iniziato a corrompersi a causa delle influenze occidentali nei circoli di pensiero e di potere ottomani durante il XIX secolo. Secondo Kafesoğlu il governo turco doveva recuperare l'autentica moralità individuale e sociale imperniata

⁷ Durkheim 1912.

⁸ Nocera 2011, p. 65.

sull'islam. La moralità (*akhlak*) o etica islamica costituiva quella condizione innaturale per lo stato dell'anima umana che si formava con l'esercizio spirituale, da cui dipendeva la correttezza dell'azione e del pensiero del credente. Basata sul Corano e sulla Sunna o Tradizione profetica (testo contenente i fatti e detti di Maometto), il principio di moralità regolava le relazioni fra l'individuo e Dio, tra gli individui, fra questi e l'universo, infine con se stessi. A tale principio si associava il carattere di autenticità, ossia la conformità a dei parametri stabiliti dai dotti del sapere religioso (*ulema*) nei secoli: per cui praticare le cinque preghiere quotidiane conduceva sulla retta via l'individuo nell'approvazione infinita di Dio, mentre altre azioni o pensieri potevano essere disdicevoli o persino proibiti.

Nel 1983 venne eletto il partito di orientamento islamico della Madrepatria (Anavatan Partisi, ANAP) guidato da Turgut Özal, ex ministro dell'economia, l'unico a promettere una discontinuità col regime militare e a riportare un rilevante impulso di islamizzazione nella sfera pubblica rifacendosi alla teoria della Sintesi turco-islamica⁹. Oltre ad accogliere tale teoria, Özal comprese la necessità di conferire alla nazione un carattere democratico, tollerante, così come lo era stato l'impero ottomano, capace di inglobare le varie minoranze etniche e religiose secondo uno spirito dettato dalla tolleranza¹⁰. Le sue idee vennero messe definitivamente in atto dal Partito della Giustizia e dello Sviluppo (Adalet ve Kalkınma Partisi, AKP), eletto nel novembre del 2002 e costituito un anno prima da Abdullah Gül e dell'attuale Presidente della Repubblica Recep Tayyip Erdoğan (2014-). Dalle elezioni del 2002 a quelle del 2007, esso aveva mirato ad un'apertura democratica, al dialogo con l'Europa in vista di un'integrazione con la rinuncia a qualsiasi radicalismo religioso. Proprio tale apertura e la critica all'autoritarismo militare aveva portato l'AKP alla vittoria del 2007 alle elezioni governative e alla presidenza della Repubblica. Ciononostante dalle ambizioni di politica estera nasce una nuova linea governativa filo islamica. Nella pubblicazione programmatica *Profondi-*

⁹ *Ibidem*, pp. 69-72.

¹⁰ Donelli 2012, p. 9.

tà strategica. La posizione internazionale della Turchia del 2001 stilata dall'ex primo ministro Davutoğlu, si rilancia un maggiore dinamismo della Turchia a livello geopolitico ed economico, ossia un maggior attivismo negli ex-territori dell'Impero ottomano (Balcani, Medio Oriente) e in Asia Centrale e la ricerca di una progressiva eliminazione dei conflitti con i paesi confinanti (Grecia, Armenia). Tale nuova tendenza è stata definita dai giornali come un *jihād* (letteralmente sforzo di conversione, comunemente guerra santa) geopolitico e di conseguente incremento demografico del credo islamico.

Della linea politica özaliana, invece, il governo AKP aveva difatti ripreso il concetto multiculturale di cittadinanza, per cui l'islam era considerato l'amalgama per un'identità multi-etnica e multireligiosa. Questa linea politica, conosciuta come neo-ottomanesimo (*yeni osmançılık*), termine coniato già nel 1985 dal turcologo e giornalista David Barchard, vedeva la Turchia come nazione sultana mirante a ristabilire il controllo economico e geopolitico sugli ex territori ottomani. A livello economico incentivava anche la produzione sul mercato di oggetti modellati secondo un'estetica tradizionale ottomana, conduceva all'apertura di servizi volti a rinsaldare il legame col passato imperiale imperniato sui principi dell'islam, per esempio con l'istituzione di corsi di arte calligrafica, mostre di miniature e conferenze sul misticismo. Anche attraverso i media nazionali, affidati a fedeli sostenitori di tale teoria si trasmettevano programmi e serie televisive riguardanti la cultura ottomana, dalla letteratura all'architettura, come ad esempio la celebre serie Solimano il Magnifico (*Muhteşem Yüzyıl*) in onda dal 2011 al 2014 sul sultano Solimano, figura storica celebrata per aver portato l'Impero ottomano all'apogeo. Tale uso dei media ai fini di esercitare un soft power si estendeva ai paesi un tempo sotto il dominio ottomano. Questa linea politica neo-ottomana si manifestava come un nuovo modello di coesistenza tra islam e democrazia nella regione mediorientale.

Dalle elezioni del partito AKP il governo ha continuato a costruire, diffondere narrative nazionali legate alla teoria della sintesi identitaria turco-islamica, ma ne ha modificato alcuni connotati. Come già delineato, l'islamicità della nazione ha as-

sunto un carattere politico di neo-ottomanità consistente nella presa di posizione egemonica sulle altre minoranze etno-religiose e sulle popolazioni degli stati confinanti. A livello culturale tale orientamento è consistito nella riscoperta della cultura ottomana, in particolare del

peculiare rapporto con l'universo islamico turco-ottomano caratterizzato, oltre che dall'Islam ufficiale e dagli *ulema*, dalla ramificata presenza di confraternite *sufi* (*nakşibendi* per esempio) e movimenti islamici (*nurcu*) considerati i custodi – durante gli anni del kemalismo del patrimonio islamico-ottomano¹¹.

Caratteri ed elementi economici e culturali fanno sì che la Turchia possa essere simbolicamente considerata una nuova forma di impero ottomano, mentre il presidente Erdoğan un sultano moderno. Dalla proclamazione dell'impero nel 1453 al 1918, il sultano aveva difatti avuto ruoli governativi e amministrativi, ma deteneva anche il titolo di califfo o protettore dell'islam, una carica di mantenimento e protezione della vita sociale e religiosa che si era tramandata di califfo in califfo in seguito alla morte di Maometto. Ciò avveniva tramite il costante controllo dell'aderenza tra la legge islamica, la *sharia*, e la legge imperiale, il *kanun*. Nella duplice posizione di Erdoğan, presidente della repubblica e portavoce dei valori islamici, sta in parte la forza del suo governo. Tale assunzione e attribuzione di potere nella propria persona si possono descrivere con le parole di Weber in *Economia e Società* come un processo di routinizzazione del carisma, in cui si trasferisce il carisma del fondatore di una religione in chi gli succede o ne viene designato, il quale diventa il funzionario massimo nella gerarchia religiosa. In particolare Weber scorge come un movimento carismatico diventa tipicamente un'organizzazione patrimoniale. Per cui, dato che il capo di stato si fa carico e portavoce di un'eredità religiosa, sacra e moralmente inattaccabile, si potrebbe definire a tutti gli effetti la Turchia come una repubblica presidenziale islamista, ad un passo verso la teocrazia. Quest'ultima presa di posizione del governo AKP costruisce una nuova narrativa nazionale,

¹¹ *Ibidem*, pp. 17-18.

basata sui caratteri identitari di turchicità, islamicità, ottomaneità, che vengono man mano immaginati, costruiti e diffusi mediante diverse pratiche e manifestazioni nella vita privata e pubblica di ogni cittadino turco. A tale proposito nel 2009 lo stesso Davutoğlu dichiarava ufficialmente la necessità di ricostruire il Medio Oriente in una stretta collaborazione fra arabi, curdi e turchi. Col referendum del 2010, il partito AKP ha confermato la vittoria elettorale e ha sancito il passaggio dal potere basato sul corpo militare a quello civile infrangendo il vecchio sistema laico kemalista. È stata tale trasformazione a suscitare le proteste del 2013 in piazza Taksim in occasione di un'ennesima speculazione edilizia nella città di Istanbul. Nonostante le dimostrazioni contro la deriva autoritaria e islamista del governo abbiano coinvolto l'intera popolazione nella sua eterogeneità, alle elezioni amministrative e presidenziali del 2014 il partito AKP è risultato vincente ed Erdoğan eletto Presidente della Repubblica. Nel 2017 il parlamento ha approvato gli emendamenti costituzionali che prevedevano la trasformazione del governo in una repubblica presidenziale col conseguente accentramento del potere nelle mani di Erdoğan e l'anno successivo il referendum costituzionale ne ha sancito a tutti gli effetti il passaggio.

3. *Il caso della cerimonia del mevlid*

Sin dalle elezioni del Partito Democratico in poi i partiti sostenitori del revivalismo islamico favorirono la ripresa della pratica di ritualità, cerimonie e festività religiose nella sfera pubblica. Le celebrazioni islamiche hanno ricoperto una funzione di tipo sociale e identitario rilevante in relazione alle istanze politiche. La natura religiosa intrinseca, originaria della pratica ha consentito alle autorità di trasmettere e condividere i propri messaggi connotati da un'aurea di sacralità. Lessico, ritualità e comportamenti hanno acquisito un'intoccabile sacra legittimità e hanno contribuito a costruire un'identità sociale, culturale e politica¹². Contemporaneamente la natura popolare, seppur

¹² Bellah 1967.

canonizzata, ha permesso una più ampia apertura e accoglienza delle varie soggettività religiose, quindi ha richiamato una variegata partecipazione e un differenziato consenso socio-politico ed elettorale.

Tra le varie pratiche funzionali al potere è particolarmente rilevante a livello sociologico la celebrazione di antica origine araba del *mevlid*, diffusa nel territorio turco-ottomano come evento di corte, poi istituzionale, e contemporaneamente pratica popolare. Nonostante le notevoli differenze organizzative e simboliche fra quelli istituzionali e popolari, il *mevlid* consiste tradizionalmente nella recitazione da parte di un singolo cantante o di un gruppo di cantanti esperti (*mevlithan*, *hafiz*, *hoca*) di un medesimo panegirico turco-ottomano celebrante la nascita e la vita del profeta Maometto. Solitamente tale recitazione viene intervallata da altri testi di natura religiosa, come inni e preghiere, a cui si aggiunge correntemente un discorso-predica. Tutte le esecuzioni pubbliche vengono officiate esclusivamente da uomini, vista l'interdizione religiosa del canto femminile nel pubblico a causa della presunta e temuta capacità attribuita alle donne di sedurre e distogliere l'uomo dall'adorazione di Dio. Così le cerimonie femminili prevedono la sola partecipazione di donne di tutte le età e bambini maschi non circoncisi.

Il *mevlid* dispone tradizionalmente di un'autorità che stabilisce una coerenza fra atteggiamenti di credenza e comportamenti rituali conseguenti, individuabile nel cantante/predicatore uomo o donna specializzato nel canto del panegirico, la cui formazione religiosa e competenza nell'interpretazione delle fonti sacre, il Corano e la Sunna (Tradizione dei detti e fatti del profeta), gli consente di ottenere un'inestimabile fiducia e stima da parte dei partecipanti. Se la fiducia scaturisce maggiormente nell'incontro con i cantanti più anziani, in quello con i giovani meno esperti si riscontra ammirazione per le capacità canore. La celebrazione consiste, inoltre, in una serie di riti ripetuti nel tempo e celebrati solo in particolari spazi sacri o sacralizzati per l'occasione. Per le recitazioni maschili la moschea è il luogo prediletto, già sacralizzato per il culto giornaliero delle preghiere e a cui si accede solamente dopo l'abluzione rituale, ossia il passaggio da uno stato di impurità ad uno di purità che può predisporre l'indi-

viduo alla venerazione di Dio. L'ambiente tradizionale per le cerimonie femminili è stato tradizionalmente, invece, lo spazio domestico, a cui negli anni si sono aggiunti la sala da tè, il salone per matrimoni e i centri di cultura islamico-ottomana.

A questi ambienti non dedicati al culto il credente accede dopo la purificazione di sé, l'abluzione, e lo spazio subisce un processo di sacralizzazione da parte della famiglia del festeggiato. Tale processo consisteva e consiste nell'allestimento dello spazio al fine di essere funzionale all'esplicazione del rito: la predisposizione della cantante al centro del luogo, gli addobbi di tipo religioso, la musica religiosa e gli alimenti da offrire anch'essi legati a simbolismi islamici, come ad esempio le caramelle al sapore di rosa (le rose rosse sono simbolicamente associate alle labbra rosse di Maometto). Infine la cerimonia prevede una dicotomia fra chi organizza e cura la cerimonia, la famiglia o l'ente promotore, e chi, in forme più o meno passive, è invitato a partecipare. È proprio nell'organizzazione che si notano aspetti socio culturali della famiglia e dei partecipanti; per esempio nel tipo di regalo più o meno costoso scambiato, negli abiti indossati, nel tipo di stanza e nell'affitto pagato. Oltre a celebrare tradizionalmente la Nascita di Maometto nel giorno della sua venuta al mondo, la celebrazione viene officiata tradizionalmente per le principali festività religiose. Queste sono le Notti sante (*Kandil geceleri*) della storia islamica: la notte della cavalcata di Maometto dal Tempio della Mecca a quello di Gerusalemme e la sua ascesa al Paradiso (*Miraç*); quella del concepimento di Maometto (*Regaib*); la notte delle richieste di perdono a Dio da parte dei credenti (*Berat*) e del destino (*Kadir gecesi*), quando Maometto ricevette i primi versi coranici¹³.

Non essendo prescritta dalle fonti ufficiali dell'islam, la liceità stessa del *mevlid* è stata storicamente oggetto di dibattito fra i dotti. Sebbene la maggioranza degli esperti del sapere religioso e i giurisperiti trovasse inadeguato il canto, l'uso di strumenti musicali, il pasto condiviso e l'eterogeneità del sesso del pubblico durante le primissime cerimonie, particolarmente quando si lodava il profeta e Dio, essa concordava all'unanimità sulla

¹³ Akarpinar 1999, pp. 131-132.

positività del fine religioso e giunse ad approvarne determinate ritualità, quali la condivisione del pasto a fine pratica e l'uso di strumenti musicali. Si trattava di un compromesso fra le prescrizioni della religione codificata e le istanze intime e spontanee della popolazione, tale da conservare la funzione coesiva della religione. Tale compromesso in realtà si richiama alla dicotomia fra due funzioni sociali della religione, una di conservazione e l'altra di innovazione, che storicamente e ancora oggi pone dei dilemmi. Per un verso il *mevlid* si riproduce storicamente in una ripetizione di determinate modalità convenzionali di venerazione, dall'altro incorpora in sé nuove ritualità e simbolismi rispetto alle esigenze politiche e sociali. La cerimonia diviene una sorta di contenitore vuoto in cui immettere nuovi significati di tipo politico attraverso segni-forme di tradizione religiosa, la cui natura stessa dà legittimità alla narrativa politica.

4. *Il mevlid in una narrativa politica di sintesi turco-islamica*

Nel corso del consolidamento della Repubblica con i suoi imperativi di laicità e modernità, il *mevlid* ha perso la sua realizzazione nello spazio pubblico, ma ha continuato ad essere vissuto in ambito privato. Dunque se questo ha coinciso con una rottura intenzionale della rete sociale su vincoli di fede, pur in una forma apparente, poiché difficilmente controllabile in intere aree turche e ambienti sociali di marginalità dove abitano le minoranze etniche (altopiano anatolico, Turchia orientale), il *mevlid* ha continuato ad essere praticato fino ad oggi. Nel privato le persone hanno custodito e conservato le ritualità apportandovi modifiche e significati personali. La funzione rituale di avvicinamento a Dio, individuale ed intimo, è stata conservata in quanto bisogno umano di trascendenza o di esperienza religiosa¹⁴, oltretutto – potremmo dire – di auto identificazione e conservazione di sé. La necessità di vivere un'esperienza soggettiva col *mevlid* in particolare, come ci ricordano le fonti medievali, ha corrisposto a quell'esigenza alla base della stessa nascita

¹⁴ Berger, Luckmann 1969.

del rito; un'esperienza, che potremmo definire mistico ascetica, nata in ambiente popolare per cercare un modo, una via alternativa (si ricordino le *tarikats*, le confraternite o vie mistiche) a quelle canoniche di percepire la vicinanza con Dio, talvolta non sentite come proprie, ma più consone ad esplorare il senso collettivo della fede, come il pellegrinaggio alla Mecca e le cinque preghiere quotidiane. Tuttavia, con la riproposizione della pratica nel pubblico, il *mevlid* ha rafforzato principalmente il suo valore di esperienza collettiva, il suo essere fattore determinante di coesione, di consenso politico e di contenitore di valori morali islamici di unità e di contrasto alle influenze occidentali. Il *mevlid* e la religione islamica in senso lato hanno fornito la cornice ideologica ottimale e più disponibile per opporsi alla modernizzazione.

In un disegno politico di sintesi turco-islamica, il *mevlid* è stato di fatto praticato anche per eventi non islamici, privati e d'interesse nazionale, tra cui anche quelli per ricordare i momenti fondanti della Repubblica, per veicolare l'identità turca tramite la forza morale islamica. Nel caso di occasioni non islamiche la popolazione pratica tuttora collettivamente il *mevlid* durante la festa di antica origine turco-asiatica *Hidrellez*, celebrante l'arrivo della primavera nella notte del 5 maggio, e durante il rito *Yağmur duası*, di probabili origini centro-asiatiche che prevede la recitazione della preghiera alla pioggia nell'ultima notte di primavera. La celebrazione di momenti con una profondità storico-culturale ha rafforzato l'identità kemalista ineludibile nel contesto odierno turco. In tal modo l'islam ha legittimato la turcicità ed essa ha legittimato la componente islamica nazionale. In ambito privato le famiglie, invece, assieme ai conoscenti hanno organizzato i *mevlid* per celebrare i momenti di passaggio della vita del credente: la nascita, la circoncisione dei bambini, la partenza e la licenza dal servizio militare, il primo e l'ultimo giorno di scuola, il fidanzamento, il matrimonio, il festeggiamento della novella sposa e la morte¹⁵. Anche durante i pellegrinaggi verso le tombe dei santi i gruppi di fedeli erano soliti

¹⁵ Efe 2009.

recitare il poema turco-ottomano o varianti di questo¹⁶. Ogni occasione veniva tradizionalmente celebrata nel giorno o nella notte dell'evento stesso o secondo precise date, per esempio il defunto viene solitamente commemorato nella terza, settima, quarantesima, cinquantaduesima notte dal decesso e nell'anniversario della morte¹⁷.

Per i *mevlid* d'interesse nazionale il governo organizzava e finanziava già a partire dagli anni Cinquanta le recitazioni pubbliche per ricordare Mustafa Kemal e le vittime di guerra, la battaglia d'indipendenza greco-turca (1919-22), la guerra di Corea (1950-53) a cui in seguito si è aggiunta anche la commemorazione per l'invasione turca di Cipro (1974). Nel novembre del 1950 è stato officiato il primo *mevlid* ufficiale in ricordo dei soldati deceduti nella Guerra di Corea all'interno della moschea più importante di Istanbul, la Süleymaniye, a cui ha partecipato un gruppo esclusivo di persone. Nelle commemorazioni successive hanno iniziato a parteciparvi anche i più importanti quadri dell'esercito e il ministro del Dipartimento per gli Affari Religiosi. La partecipazione di autorità religiose, militari e politiche costituiva un'occasione simbolica di condivisione di un unico progetto di costruzione dell'identità turco-islamica. Anche il governo turco islamista, similmente ad una vera e propria organizzazione religiosa, ha dovuto sottostare e partecipare alle leggi del moderno mercato culturale, mercificando l'esperienza religiosa tradizionalmente vissuta del *mevlid* in dei veri e propri appuntamenti televisivi e radiofonici particolarmente attesi dalla popolazione, dei *media event*, che sono stati registrati e venduti nel corso degli anni in dischi e video in Turchia e all'estero, in particolar modo nei Balcani. Ancora oggi questi eventi sono ricordati dalla popolazione come parte di una memoria collettiva nazionale.

In un'ottica durkheimiana, definita nella sua opera *Le forme elementari della vita religiosa* del 1912, la cerimonia del *mevlid* sembra dunque accogliere le aspirazioni e istanze politiche, rappresentative e sociali del governo. Ciò può essere notato nella

¹⁶ Marcus 1992, pp. 15-18.

¹⁷ Bayat, Cicioglu 2008.

funzione di integrazione sociale della religione e della relativa pratica che permette di creare una condivisione interclassista e collettiva di valori basata sulle esigenze politiche a partire dal Partito Democratico e dai successivi governi di orientamento islamico. Durante il periodo di governo del PD la popolazione non era ancora uniformemente propensa nell'accettare nuove iniziative riguardanti la religione nella sfera pubblica; soprattutto i più importanti centri urbani, la capitale Ankara e Izmir, che erano state le roccaforti del partito di Kemal e Istanbul, da sempre crocevia dei flussi con l'Occidente e con una popolazione residente particolarmente diversificata. Con i successivi governi e le politiche di politicizzazione culturale dell'islam la religione ha iniziato a svolgere una funzione integratrice per larga parte della società. Dato che il rito in senso durkheimiano svolge solitamente la funzione di mantenere desta la coscienza collettiva, si può notare come effettivamente il *mevlid* serva a rinnovare e rinsaldare il rispetto e la venerazione per l'identità nazionale forgiata dal kemalismo e per le antiche tradizioni islamiche. Tale compresenza di valori si realizza nel luogo della cerimonia, della manifestazione religiosa collettiva ed intima, producendo il *super-ego collettivo di una società*, ossia nel presente caso una narrativa simbolica nazionale che si pone come una via di mezzo fra la storia biografica della Turchia, gli attuali interessi del governo e le necessità di espressione religiosa della popolazione. Il *mevlid*, inoltre, svolge in una visione parsonsiana proprio il ruolo di regolamentazione e controllo del sistema sociale fornendo agli individui la ragione del loro vivere in società. Se nelle sue diverse opere, tra cui *Il sistema sociale*¹⁸, Parsons guarda alla religione come origine dei valori fondanti e condivisi, non va dimenticato che la pratica religiosa in generale può essere funzionale a più aspetti del singolo individuo che non necessariamente coincidono con le aspettative sociali, anzi essi potrebbero essere disfunzionali o creare una rottura di una rete sociale.

All'interno di tale narrativa nazionale immaginata il rispetto più profondo per Kemal, che aveva definito i caratteri della nuova cittadinanza turca e rivendicato un ruolo per la Turchia

¹⁸ Parsons 1965.

nel mondo, diviene centrale. Egli può essere considerato in senso weberiano un'autorità carismatica, al pari del profeta etico Maometto, del sultano califfo durante l'impero ottomano e dell'attuale presidente Erdoğan, capace di esercitare una forte e profonda influenza sulla popolazione. Nelle prediche durante le cerimonie del *mevlid* per commemorare Kemal e l'esercito si fa solitamente riferimento a livello simbolico e terminologico alla guerra non con la parola neutra *savaş*, ma come *cihad*, termine di origine araba con cui si identifica tradizionalmente la guerra santa condotta dalle potenze islamiche al fine di convertire le popolazioni infedeli. In alcune osservazioni etno-sociologiche¹⁹, è stato possibile notare la pratica della preghiera per chiedere l'intercessione dell'anima di Kemal e dei soldati vittime delle guerre condotte per l'indipendenza della nazione, i quali sono stati i sostenitori del nuovo stato laico repubblicano. Nella preghiera difatti essi vengono descritti come *şehit*, ugualmente ai combattenti delle *cihad* per le prime conquiste islamiche della penisola arabica, ai soldati morti durante la Prima Guerra Mondiale e a Cipro.

Inoltre, è stato osservato che nelle cerimonie per la circoncisione viene effettuata la pratica di tingere le mani del bambino festeggiato con l'henné, ugualmente alle cerimonie in occasione della partenza del giovane per il servizio militare. Tale pratica sembra porre simbolicamente sullo stesso piano la transizione dal mondo infantile del bambino a quello adulto responsabilizzato o l'assunzione su di sé del bene nazionale. Un ulteriore aspetto delle cerimonie è l'usanza di indossare abiti richiamanti una tradizione vestimentaria ottomana da parte della famiglia del festeggiato²⁰. Questi particolari denotano una più generale tendenza del costume attuale in cui i riferimenti al passato ottomano sono impiegati in chiave revivalistica. Tali elementi di costume costituiscono un sistema di segni e simboli con la funzione di creare un vincolo tra coloro che possiedono, utilizzano e, potremmo dire nella società dei consumi attuale, consumano un determinato elemento, prodotto o segno, per esempio un ve-

¹⁹ Crescenti 2016.

²⁰ *Ibidem*.

stito o una medaglietta con incisi i versi del corano sul vestito del neonato durante il *mevlid* per la nascita. Gli elementi culturali contraddistinguono, pertanto, ciò che è sacro e ciò che non lo è, chi può accedere a ciò che è sacro o chi no: i membri della comunità aderente a determinati e condivisi valori che si possono riconoscere reciprocamente e distinguere dal resto della collettività. Sembrerebbe, pertanto, che l'estetica neo-ottomana costituisca un nuovo modo di relazionarsi, diversificarsi e uniformarsi ad altri individui. Questo nuovo tramite viene accentuato anche da un mercato che alimenta una massiccia produzione di abiti, accessori, arredi, prodotti di uso quotidiano con uno stile ottomano.

La flessibilità e adattabilità del *mevlid* permette, inoltre, la compresenza di diversi ceti sociali e di eterogenei approcci individuali alla religione. È chiaro, dunque, che il *mevlid* produce un contesto sociale simile per tutti, ma tale esperienza collettiva non può che essere la forma apparente e mediata di esperienze soggettive ed intime di fede. Il credo rimane un bisogno umano di auto trascendenza nel più vasto bricolage di conoscenze individuali del sapere religioso, come ricordano Berger e Luckmann nel 1966, una forma di militanza e di interazione con l'altro, una continua rielaborazione personale e mentale di ciò che la religione significa e simboleggia per se stessi, autodefinendosi nella società e definendo la stessa, come spiegato nel pensiero interazionista di Mead in *Mente, Sé e Società* del 1934.

Conclusioni

Nel presente saggio emerge il rapporto complesso e multi-dimensionale fra religione e politica, intesi come strumenti di costruzione culturale dell'appartenenza e della cittadinanza. Riconosciuta ad entrambi gli ambiti sociali l'influenza sulla popolazione credente ed elettrice, la questione maggiormente rilevante emersa in tale rapporto consiste nella ricerca di un accordo e di un compromesso riguardo la presenza attiva nella società, la legittimità dell'esercizio del proprio potere e l'ottenimento del consenso popolare.

Nel caso della Turchia contemporanea, amministrata da un governo islamista e tendenzialmente autoritario, attualmente in mano al partito AKP del presidente Erdoğan, fattori quali fiducia nelle autorità e narrative simbolico-religiose costituiscono degli elementi essenziali per il soddisfacimento dell'integrazione sociale e pertanto del conseguente consenso elettorale. Da un lato la religione rappresenta il mezzo tramite cui le autorità politiche possono veicolare, condividere narrative simbolico nazionali dando legittimità al proprio operato, cosicché la narrazione politica costellata da simbolismi religiosi, talvolta conseguenti ad un'approvazione da parte delle massime cariche spirituali, connota l'amministrazione del potere di caratteri di sacra irremovibilità e intangibilità. Dall'altra parte le autorità religiose in virtù del loro carismatico prestigio spirituale entrano in relazione con i poteri politici per ottenere legittimità e maggiore attivismo nel territorio.

Nel rapporto fra religione e politica si esplicano, inoltre, funzioni di reciproco controllo, sanzionamento e integrazione sociale per cui i membri si condizionano vicendevolmente per adattarsi al principio di unitarietà. Tale natura della religione viene compresa e asservita all'esercizio del potere politico che inserisce il suo messaggio, la sua narrativa, in una forma religiosa. Queste considerazioni hanno condotto a delle riflessioni sulla necessità di condurre tale studio riguardo le cerimonie popolari che, come si è notato, hanno permesso l'emergere di dinamiche relazionali circa la condivisione, accettazione, riformulazione della cultura espressa dal potere politico. Tale è il caso della cerimonia del *mevlid* che riflette, difatti, l'effettivo radicamento delle intenzioni mosse dall'alto, dall'AKP nel contesto contemporaneo, tra cui l'ideologia politica del neo-ottomanesimo, che vede l'intero apparato governativo volto alla realizzazione di nuove strategie di dominio e controllo geopolitico e culturale negli ex territori dell'Impero ottomano, producendo dei cambiamenti culturali nella popolazione.

In tale ottica la celebrazione del *mevlid* rappresenta uno spazio per la costruzione di una nuova narrativa biografica nazionale: attraverso la formazione di una memoria collettiva di antica turchicità, la ricerca di un'origine e profondità storica religio-

sa collettiva, la cui linea politica viene esplicitata nell'ideologia del risveglio ottomano. In questa visione il *mevlid* permette al credente di venerare le autorità politiche e religiose della sua cultura nazionale, da Maometto ossia il padre spirituale e modello per i credenti, a Kemal, il padre fondatore della Repubblica, fino all'attuale presidente Erdoğan, colui che si pone come primo fautore del ripristino dell'islam a caposaldo della società turca (revivalismo islamico). La pratica costituisce una cornice sacra e tradizionalmente condivisa dai musulmani attraverso cui risulta più efficace per i partiti islamisti diffondere specifiche narrative politiche²¹. A rafforzare tale efficacia l'islam stesso, per la sua natura fondata su principi comunitari, offre i presupposti per la coltivazione di un senso di collettività necessario a permettere la condivisione dei valori espressi dalla politica.

Bibliografia

- Adibah B.A.R. (2013), *Understanding Islamic Ethics and Its Significance on the Character Building*, «International Journal of Social Science and Humanity», 6, pp. 508-513.
- Akarpinar B.R. (1999), *Türk kültüründe dini törenler ve mevlid kutlamaları*, Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Anderson B. (2018), *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London: Verso, 1983; trad. it. *Comunità immaginate. Origini e diffusione dei nazionalismi*, a cura di M. Vignale, Roma-Bari: Laterza.
- Bayat F., Cicioğlu M.N. (2008), *Türklerde cenaze törenleri bağlamında mevlid okumagelenegi*, «Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi», 19, pp. 147-155.
- Bellah R. (1967), *Civil Religion in America*, «Daedalus», 96, pp. 1-21.
- Bellér-Hann I. (1994), *Women, Religion and Beliefs in Northeast Turkey*, «The Arabist Budapest Studies in Arabic», 9-10, pp. 257-282.
- Berger P., Luckmann T. (1969), *The social construction of reality*, New York: Anchor Books (1966); trad. it. *La realtà come costruzione sociale*, a cura di M. Sofri Innocenti, Bologna: il Mulino.

²¹ Bellah 1967.

- Bortolini M. (2005), *L'immunità necessaria: Talcott Parsons e la sociologia della modernità*, Milano: Meltemi Editore.
- Crescenti M. (2016), *Le cerimonie del mevlid a Bursa e Gemlik. Rito, ruolo, identità*, «Ethnorêma», 12, pp. 1-19.
- Davutoğlu A. (2001), *Stratejik Derinlik*, Istanbul: Küre Yayınları.
- Demirer Y. (2007), *Religious Practices: Preaching and Women Preachers: Turkey*, «Encyclopedia of Women & Islamic Cultures», Leiden-Boston: Brill Publication.
- Donelli F. (2012), *Le radici ottomane della Turchia di Erdoğan*, «Diacronie Studi di Storia Contemporanea: sulle tracce delle idee», 4 (12).
- Durkheim E. (1973), *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris: Félix Alcan, 1912; trad. it. *Le forme elementari della vita religiosa. Il sistema totemico in Australia*, a cura di E. Navarra, Roma: Newton Compton Editori.
- Efe A. (2009), *Türk toplumunda mevlid merasimlerinin yeri ve fonksyonları (Isparta ve çevres örneği)*, «DEÜFD», 2, pp. 9-30.
- Findley V.C. (2010), *Turkey, Islam, Nationalism and Modernity. A history 1789-2007*, New Haven: Yale University Press.
- Frank K., Özdemir A. (2010), *Visible Islam in Modern Turkey*, New York: St. Martin's Press.
- Guolo R. (2016), *Sociologia dell'islam*, Milano: Mondadori Università.
- Hall S. (1996), *Who needs identity*, in *The Question of Cultural Identity*, ed. by S. Hall, P. D. Gay, London: Sage Publications, pp. 1-17.
- Hassan M. (2011), *Women Preaching for the Secular State: Official Female Preachers (Bayan Vaizler) in Contemporary Turkey*, «International Journal of Middle East Studies», 43, pp. 451-473.
- Hobsbawm E., Ranger T.O. (1983), *The Invention of Tradition*, Cambridge-New York: Cambridge University Press.
- Hökelekli H. (2010), *Mevlidle ilgili inanç ve tutumlar*, in *Bir Kutlu Doğum Şabesi Mevlid ve Süleyman Çelebi*, ed. by B. Kemikli, O. Çetin, Ankara: Diyanet Vakfı Yayın, pp. 358-398.
- Kafesoğlu I. (1985), *Türk-İslâm Sentezi*, Istanbul: Adam Yayınları.
- Karataş A. I. (2007), *Mevlid'e dair bazı belgeler ve bilgiler*, in *Süleyman Çelebi ve Mevlid yazılışı, yayılışı ve etkileri*, ed. by M. Kara, B. Kemikli, Bursa: Osmangazi Belediyesi Yayınları, pp. 43-51.

- Kurt A., Yanmış M. (2010), *Mevlid dindarlığı-Bursa örneği*, in *Bir Kutlu Doğum Şaheseri Mevlid ve Süleyman Çelebi*, ed. by B. Kemikli, O. Çetin, Ankara: Diyanet Vakfı Yayın, pp. 342-357.
- Marcus J. (1992), *A World of Difference: Islam and Gender Hierarchy in Turkey*, Sydney: Allen & Unwin.
- Mardin S. (1969), *Ideoloji ve Din*, Ankara: Ankara Üniversitesi SBF Yayını.
- Mead G.H. (1966), *Mind, Self and Society*, Chicago: University Chicago Press, 1934; trad. it. *Mente, sé e società*, a cura di R. Tettucci, Firenze: Barbera.
- Navarini G. (2001), *Le forme rituali della politica*, Roma-Bari: Laterza.
- Solomonovich N. (2018), *The Turkish Republic's Jihad? Religious symbols, terminology and ceremonies in Turkey during the Korean War 1950-1953*, «Middle Eastern Studies», 54, pp. 592-610.
- Nesti A. (1988), *La religione popolare oggi: problemi per una definizione*, «Studi Di Sociologia», 26, pp. 396-400.
- Nocera L. (2011), *La Turchia contemporanea. Dalla repubblica kemalista al governo dell'AKP*, Roma: Carocci.
- Saktanber A. (2002), *Living Islam. Women, Religion and the Politicization of Culture in Turkey*, London: I.B. Tauris & Co.
- Tapper N., Tapper R. (1987), *The Birth of the Prophet: Ritual and Gender in Turkish Islam*, «Man», 22, pp. 69-92.
- Tapper R., Tapper N. (1994), *Religion, Education and Continuity in a Provincial Town*, in *Islam in Modern Turkey: religion, politics and literature in a secular state*, ed. by R. Tapper, London: I.B. Tauris & Co, pp. 56-84.
- Taş H. (2002), *Bursa ili ve çevresinde Doğum ve çocukla ilgili Gelenek-Görenek ve İnançlar*, in *Bursa Halk Kültürü Sempozyumu (4-6 Nisan 2002)*, ed. by K. Üstünova, Bursa: Bursa Bildiri Kitabı.
- Turan I. (1994), *Religion and the Political Culture in Turkey*, in *Islam in Modern Turkey: religion, politics and literature in a secular state*, ed. by R. Tapper, London: I. B. Tauris, pp. 31-55.
- Vercellin G. (2002), *Istituzioni del mondo musulmano*, Torino: Einaudi.
- Weber M. (1961), *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, Tübingen: Mohr, 1922; trad. it. *Economia e Società*, a cura di T. Baglioni, Milano: Comunità.

eum x quaderni

Heteroglossia

n. 17 | 2021

RAZZISMO ETERNO?

TRATTAMENTI DIFFERENZIATI ILLEGITTIMI E NUOVE ALTERITÀ

a cura di Ronald Car e Natascia Mattucci

eum edizioni università di macerata



ISBN 978-88-6056-724-6