

# Indice

	<i>pag.</i>
<i>Prefazione, Luca Barbari</i>	VII
1. Asilo (diritto di), <i>Alessandra Scurba</i>	1
2. Bambini/e, <i>Lucia Re</i>	9
3. Città, <i>Andrea Bosi</i>	17
4. Colonialismo, <i>Vincenzo Russo</i>	23
5. Confini, <i>Emilio Santoro</i>	31
6. Corpi, <i>Orsetta Giolo</i>	37
7. Costi, <i>Tindara Addabbo</i>	45
8. Deradicalizzazione, <i>Ignazio de Francesco</i>	53
9. Diritti (accesso ai), <i>Maria Elisabetta Vandelli</i>	59
10. Discriminazioni, <i>Serena Vantin</i>	65
11. Donne, <i>Carla Faralli</i>	69
12. Economia civile, <i>Leonardo Becchetti e Giovanni Antonio Forte</i>	75
13. Esodo, <i>Roberta Biagiarelli</i>	83
14. Europa, <i>Cécile Kyenge</i>	89
15. Famiglie (adozione/affido), <i>Paolo Seghedoni e Maria Rita Pozzi</i>	97
16. Fede, <i>Erio Castellucci</i>	103
17. Identità, <i>Simone Ramilli</i>	111
18. Informazione, <i>Andrea Cavallini e Raffaele Iaria</i>	117
19. Intercultura, <i>Bruno Ciancio</i>	127
20. Italia/Africa <i>Germain Nzinga Makitu</i>	133
21. Italiani all'estero, <i>Delfina Licata</i>	139
22. Lavoro, <i>Francesco Lauria</i>	147
23. Mafie, <i>Luigi Ciotti</i>	153
24. Magistero ecclesiastico, <i>Vincenzo Pacillo</i>	159
25. Mare, <i>Fabio Macioce</i>	167
26. Muri, <i>Enrica Rigo</i>	177

27. ONG, <i>Francesco De Vanna</i>	185
28. Ospitalità, <i>Alberto Caldana</i>	191
29. Parole, <i>Bruno Mastroianni e Vera Gheno</i>	199
30. Ponti, <i>Giuseppe Moscati</i>	207
31. Povertà, <i>Teresa Marzocchi</i>	213
32. Prossimità/accoglienza, <i>Gian Carlo Perego</i>	221
33. Protezione umanitaria/rifugiati, <i>Stefania Ascari</i>	231
34. Radici, <i>Daniele Cantini</i>	239
35. Razza/Razzismo, <i>Gianfrancesco Zanetti</i>	247
36. Seconde generazioni, <i>Barbara G. Bello</i>	257
37. Sicurezza, <i>Fabrizio Battistelli</i>	265
38. Stato (amministrazione), <i>Donatella Loprieno</i>	273
39. Straniero, <i>Vincenzo Sorrentino</i>	279
40. Terzo settore, <i>Edoardo Patriarca</i>	285
41. Tortura, <i>Marina Lalatta Costerbosa</i>	291
42. Tratta/schiavitù, <i>Thomas Casadei</i>	299
43. Umanità, <i>Luca Baccelli</i>	309
44. Viaggio, <i>Gabriella Covri</i>	317
45. Vulnerabilità, <i>Baldassare Pastore</i>	323
<i>Postfazione, Gualtiero Bassetti</i>	329
<i>Profilo di autori e autrici</i>	333

## Prefazione

di Luca Barbari

*La Repubblica riconosce e garantisce i diritti inviolabili dell'uomo, sia come singolo, sia nelle formazioni sociali ove si svolge la sua personalità, e richiede l'adempimento dei doveri inderogabili di solidarietà politica, economica e sociale.*

[Art. 2 Cost.]

Ci vuole una certa dose di incoscienza a decidere di curare un libro sulle migrazioni e intitolarlo *Il "diritto al viaggio"*, in un momento storico in cui pare prevalere la tendenza a comprimere i diritti di movimento delle persone. Perfino il Regno Unito, nel corso della trattativa sulla *brexit*, ha paventato la chiusura dei propri confini agli *stranieri* dell'Unione Europea.

A ciò si aggiunga che la bibliografia sul fenomeno migratorio è ormai pressoché sterminata.

Eppure la sfida lanciata è stata accolta.

*Il "diritto al viaggio". Abbecedario delle migrazioni* raccoglie ben quarantacinque contributi: ringrazio profondamente autori e autrici per la disponibilità mostrata e per aver condiviso l'idea di realizzare un testo che possa essere d'aiuto nel ridefinire parole, linguaggi, grammatica con riferimento alle persone che migrano, così come ringrazio con gratitudine il presidente della Conferenza Episcopale Italiana, card. Gualtiero Bassetti, per aver accettato di arricchire il presente volume con la sua postfazione, ecc. Ringrazio, poi, la casa editrice Giappichelli, Gianfrancesco Zanetti e Thomas Casadei che proprio a questi temi hanno voluto dedicare il primo volume della nuova collana "Diritto e vulnerabilità – Studi e ricerche del CRID", il Centro di Ricerca Interdipartimentale su Discriminazioni e vulnerabilità, con sede presso il Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia.

Si è scelta una impostazione plurale e il più possibile rigorosa. Il lin-

guaggio multidisciplinare rende il presente volume uno strumento versatile, un sussidio utile alla comprensione dei fenomeni e di facilitazione al dialogo pubblico, per la costruzione di un alfabeto condiviso delle migrazioni, e dunque particolarmente adatto a sviluppare una riflessione collettiva, che non si fermi solo al mondo scientifico-accademico. Gli autori e le autrici hanno utilizzato approcci differenti per affrontare il tema loro affidato secondo l'esperienza, la formazione e le peculiarità dei loro percorsi professionali, connessi all'ambito giuridico, filosofico, pedagogico, politico-istituzionale, associativo, religioso, artistico.

Il "*diritto al viaggio*" è anche il titolo del *Festival della migrazione* che annualmente, a partire dal 2016, l'Associazione Porta Aperta, insieme a Fondazione Migrantes, IntegriaMo, Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia e numerosi Enti Pubblici e del Terzo Settore, organizza a Modena per approfondire e studiare la migrazione umana. Dall'esperienza del festival è nata l'idea e l'esigenza di realizzare quest'opera: individuare e affrontare i problemi aperti, studiare i fatti e i numeri, raccogliere testimonianze, informare, condividere le buone pratiche di accoglienza, inclusione, incontro. Il fenomeno migratorio, prima ancora di essere governato, necessita di essere compreso e richiede un approccio attento, interdisciplinare e libero, in altre parole richiede di discuterne alla luce del sole, sia pure senza alcuna pretesa di esaustività e con la consapevolezza che il tema affrontato è talmente ampio e complesso – perché riguarda l'essenza stessa dell'essere umano – che non può essere certo ricompreso in tre giorni di studi o in queste poche pagine, per quanto meditate esse siano.

I materiali sono stati organizzati selezionando alcune parole chiave, secondo l'ordine alfabetico. Ciò permette a lettori e lettrici di poter seguire una pluralità di percorsi, con ampia libertà.

Quello che mi permetto di suggerire qui è solo *uno* dei percorsi fra i tanti, a mo' di esempio.

È possibile individuare due capisaldi del libro: un percorso prettamente *tecnico-giuridico*, relativo al diritto di asilo, alla protezione umanitaria e all'accesso ai diritti (come mostrano le voci, rispettivamente, di Alessandra Scurba, Stefania Ascari ed Elisabetta Vandelli) che si salda all'altro di natura *esistenziale*: siamo nati viaggiando, la vita di ogni essere umano è un cammino, pertanto anche il suo percorso di fede ha intrinsecamente la struttura di un viaggio (come illustrano Gabriella Covri ed Erio Castellucci). I testi normativi del magistero ecclesiastico, lo spiega bene Vincenzo Pacillo, sottolineano questo collegamento profondo tra fede e migrazioni.

Percorrendo il libro si possono attraversare alcuni luoghi che più carat-

terizzano la migrazione: i continenti africano ed europeo (cui rinviano le considerazioni di Germain Nzinga Makitu e di Cécile Kyenge), il mare che li separa (di cui tratta Fabio Macioce), i confini che possono diventare muri, eretti anche dallo Stato (come segnalano Emilio Santoro, Enrica Rigo e Donatella Loprieno), ma anche ponti (così Giuseppe Moscati). In tale scenario si colloca anche il ruolo delle città, luogo per antonomasia di scontro ma anche di incontro e accoglienza (si veda il contributo di Giancarlo Perego), ove si realizza la vita sociale, si riconoscono i diritti e si può ricercare, insieme alla sicurezza, la felicità (come propone nel suo contributo di taglio istituzionale Andrea Bosi).

In questi luoghi – in cui si affermano pratiche di umanità ma anche di disumanità (lo spiega con rigore e passione civile Luca Baccelli) – camminano gli esseri umani, i bambini e le bambine (cui guarda Lucia Re), le donne (descritte da Carla Faralli) e in essi cercano spazio i corpi (di cui traccia i profili Orsetta Giolo) protagonisti di tante storie di esodo (narrate da Roberta Biagiarelli).

Ci si trova dinanzi a pratiche di discriminazione, di tortura e di riduzione in schiavitù (come mostrano Serena Vantin, Marina Lalatta Corterbosa e Thomas Casadei), ma anche ad atti di ospitalità, di amore (dato e ricevuto) e di cura da parte delle famiglie affidatarie e adottive, nonché da parte degli operatori delle ONG e del terzo settore (aspetti su cui si soffermano, rispettivamente Alberto Caldana, Paolo Seghedoni e Maria Luisa Pozzi, Francesco De Vanna ed Edoardo Patriarca).

Vi sono poi altre, complementari, strade da percorrere nella lettura: la storia e le conseguenze del colonialismo, che di fatto è lo sfondo primigenio da cui partire se si vuole comprendere buona parte degli esiti del presente (come suggerisce Vincenzo Russo) e la strada, alternativa, dell'economia civile (di cui delineano i tratti caratterizzanti Leonardo Becchetti e Giovanni Antonio Forte), insieme a quella di una buona e civile informazione (su cui si concentrano Andrea Cavallini e Raffaele Iaria): essa racconta i numeri, dà spazio alle parole, nonché ai costi – e ai vantaggi – delle migrazioni (come osservano Tindara Addabbo, Bruno Mastroianni e Vincenza Gheno).

Il libro contiene poi altre voci, parole che non possono essere eluse o ignorate, ma che anzi sono da porre alla base del ragionamento sul “diritto a viaggiare”: gli italiani all'estero e le seconde generazioni (se ne occupano Delfina Licata e Barbara Giovanna Bello), lo straniero come “altro da sé”, e quindi l'idea stessa di identità e di radici (ne trattano, nei loro contributi, Vincenzo Sorrentino, Simone Ramilli e Daniele Cantini), la sicurezza (as-

petto, questo, trattato con equilibrio da Fabrizio Battistelli) che sovente nell'argomentazione pubblica viene purtroppo eretta come muro, ma che può anche generare concrete possibilità di accogliere l'altro e di riconoscerne appieno i diritti.

Il contrasto al razzismo, alle forme di povertà e vulnerabilità, anche nei percorsi d'inserimento nel mondo del lavoro (nozioni-chiave affrontate da Gianfrancesco Zanetti, Teresa Marzocchi, Baldassare Pastore e Francesco Lauria) può accompagnare processi di costruzione all'insegna dell'intercultura e di pratiche di de-radicalizzazione (come indicano Bruno Ciancio e Ignazio De Francesco) e dunque percorsi che, nonostante le inevitabili difficoltà, diano il senso di una comunità che può essere capace di farsi carico dei più fragili, valorizzando le peculiarità di ciascuno, con lo scopo ultimo di "approdare a modelli che riescano, comunque, a 'tenere insieme' le cose. L'ortodossia, la verità, la loro ricerca mondana o filosofica: sono soltanto una tra le variabili da bilanciare, da intonare al meglio; decisiva è l'importanza dei traguardi sui quali investire, man mano, le risorse disponibili" (Paolo Cendon, *I diritti dei più fragili*, Rizzoli, Milano, 2018).

Dalla lettura delle voci emerge, complessivamente, come le migrazioni dipendano dalle condizioni ambientali, sociali, economiche e politiche e come soltanto un costante, fattivo impegno internazionale per la pace, l'ambiente e per il contrasto alla povertà possa permettere un loro fluire per quanto possibile ordinato. L'essere umano ha sempre viaggiato e ha sempre cercato di mettersi in salvo dai pericoli che attentavano alla sua vita. Dall'incontro con l'altro si sono evolute le civiltà, le scienze, le arti, i popoli.

Non è allora possibile pensare di far cessare le migrazioni, perché esse sono un *fattore di co-sviluppo* per le persone che intraprendono il viaggio e le loro famiglie, per i paesi di partenza e anche per quelli di arrivo, ma soprattutto perché le persone che scappano per salvare la propria vita e quella dei loro figli non si arresteranno mai di fronte a un divieto, per quanto perentorio possa essere, ma solo di fronte alla morte.

Le migrazioni umane sono al centro del dibattito pubblico europeo e non solo; essendo complesse da comprendere e governare, generano incertezza, paura, e contemporaneamente l'aspirazione alla semplificazione e a risposte immediate. Ma così come è sempre auspicabile che la complessità del reale sia il costante oggetto di lavoro e studio del giurista, nella ricerca di quella chiarezza e sintesi concettuale, tipica di ogni ordinamento che aspiri idealmente alla giustizia che proviene anche dalla certezza delle norme, è altrettanto auspicabile, a parere di chi scrive, che non si semplifichi la lettura del fenomeno fattuale illudendosi di ottenere facili soluzioni pra-

tiche: ne risulterebbero soltanto soluzioni ingiuste. È allora improcrastinabile agire su più fronti: da un lato, costruire un futuro sostenibile per le popolazioni più vessate affinché siano libere di restare nel loro paese, e al contempo governare i flussi migratori, rendendo effettiva la libertà di partire, creando canali sicuri, sottratti all'illegalità, anche implementando le buone pratiche già esistenti per evitare tragedie annunciate; infine, fornire strumenti efficaci di inclusione.

Dalle Convenzioni internazionali e dalla Costituzione si può ricavare non solo una direzione ma anche un certo metodo di lavoro per il futuro, secondo quanto insegnava Piero Calamandrei in un discorso rivolto ai giovani che pare, a giudizio di chi scrive, sempre attuale:

«C'è una parte della nostra Costituzione che è una polemica contro il presente, contro la società presente. Perché quando l'art. 3 vi dice: "È compito della Repubblica rimuovere gli ostacoli di ordine economico e sociale che impediscono il pieno sviluppo della persona umana" riconosce che questi ostacoli oggi vi sono di fatto e che bisogna rimuoverli. Dà un giudizio, la Costituzione, un giudizio polemico, un giudizio negativo contro l'ordinamento sociale attuale, che bisogna modificare attraverso questo strumento di legalità, di trasformazione graduale, che la Costituzione ha messo a disposizione dei cittadini italiani».

L'attualità e pregnanza del dettato normativo di rango sovraordinato impongono al giurista, all'interprete, una costante e rigorosa rilettura costituzionalmente orientata della produzione legislativa (e dell'ancor più copiosa, e spesso ancor più disarmonica, produzione amministrativa) in chiave di coerenza sistematica, affinché le *persone* che si trovano a dover affrontare il viaggio, oggetto specifico di questo volume, non siano vittime dei ricorsi della storia.

Non ci si potrà, tuttavia, limitare a una delega all'uomo di legge, al giudice. È necessaria un'ampia convergenza culturale e sociale perché, come scriveva Pier Paolo Pasolini, "assai spesso sia l'individuo che la società regrediscono o peggiorano" (P.P. Pasolini, *Lettere luterane* [1976], Garzanti, Milano, 2015) e allora occorre allargare lo sguardo e operare per soluzioni capaci di portare benefici più grandi.

Non pare fuori luogo richiamare in questa sede l'appello di Papa Francesco nel suo discorso del 6 maggio 2016 per il conferimento del Premio Carlo Magno:

"Che cosa ti è successo, Europa umanistica, paladina dei diritti dell'uomo, della democrazia e della libertà? ... ci farà bene evocare i Padri fondatori dell'Europa. Essi seppero cercare strade alternative, innovative in un conte-

sto segnato dalle ferite della guerra. Essi ebbero l'audacia non solo di sognare l'idea di Europa, ma osarono trasformare radicalmente i modelli che provocavano soltanto violenza e distruzione. Osarono cercare soluzioni multilaterali ai problemi che a poco a poco diventavano comuni".

A ben vedere, si tratta di un'altra indicazione di metodo, che poggia sulla esperienza tragica della nostra storia ma anche sui grandi esempi di quel recente passato che fanno ormai parte delle radici comuni d'Europa.



# Asilo (diritto di)

di *Alessandra Sciarba*

1. La genealogia dell'asilo si fonde con quella dell'ospitalità come legge ancestrale [cfr. OSPITALITÀ] che muove più o meno da questo assunto: «in ogni straniero può nascondersi un dio travestito». La sua solitudine, il suo trovarsi privo di legami, lo rendono fragile e nudo, ma in questa nudità insondabile risiede la sua sacralità. Violarla può comportare rischi terribili: *Le Baccanti* impazziscono, racconta Euripide, dopo il rifiuto di dare ospitalità a Dioniso travisato da viandante, punizione terribile per una città incapace di accogliere e aprirsi al cambiamento.

Lo stesso messaggio risuona nel precetto biblico «accogli lo straniero e accoglierai me»; nel Vangelo attraverso la persona di Gesù, nato in esilio; nel Corano riferito al Profeta Maometto, anch'egli profugo in cerca di rifugio.

Sacralità dello straniero e inevitabilità dell'incontro, prima o poi, con chi da straniero arriverà sulla soglia, e poi consapevolezza che chiunque potrà convertirsi da ospitante in ospite, in quanto partecipi di un'unica condizione umana: queste le fondamenta della primigenia *legge dell'ospitalità*. Essa, pur temperata di volta in volta con gli interessi della *civitas*, dell'Impero, degli Stati nazionali, ritornerà sempre come elemento implicito dell'interdipendenza umana, sia questa intesa come dato di natura, secondo la tradizione aristotelico-tomista sviluppata poi da Ugo Grozio, ovvero come necessità utilitaristica sulla scia hobbesiana del primato dell'interesse.

Kant, che ha elevato l'ospitalità a una categoria del giuridico, ne sottolinea le limitazioni più che le ragioni: solo il diritto di visita è concesso all'ospite, a meno che non subentrino altre fonti di accordo o specifiche concessioni della sovranità. Ma assoluto è il divieto di allontanare uno straniero se ciò mette a repentaglio la sua vita.

Il dovere di offrire ospitalità a chi si trova in pericolo ci riporta alle radici dell'asilo, al termine greco *a-sylao*, “senza cattura”, dove l'alfa privativo indica l'assenza di violenza.

In Platone il supplice è il più sacro degli stranieri, poiché in cerca di

protezione: anche se non si trattasse di un dio travisato, la sua cacciata sarebbe comunque vendicata dall'ira divina di *Zeus xenio*, protettore della *xenia* che è vincolo indissolubile già in Omero.

2. Ancorate quindi alla legge dell'ospitalità, le origini dell'asilo si perdono agli albori delle civiltà, per poi divenire istanze più prettamente giuridico-politiche nel diritto romano; ancora tipicamente religiose in epoca cristiana antica e nel basso Medio Evo; prerogative secolari legate alla benevolenza dei monarchi in epoca più tarda.

In questa prima fase delle sue eterogenee declinazioni l'asilo resta un concetto topografico, relativo a spazi d'eccezione riconoscibili e pubblicamente riconosciuti: le città ebraiche sulle rive del fiume Giordano, un tempio greco, la statua di un imperatore romano, la cripta della cattedrale di Notre-Dame, o le città-rifugio istituite da Enrico VIII nel XVI secolo.

Con il dischiudersi dell'orizzonte dei diritti soggettivi, invece, l'asilo viene rifondato sul principio di inviolabilità della persona. Anche in questa seconda fase, che trova dunque elemento comune nella nuova centralità dell'individuo, l'asilo si modificherà costantemente in relazione ai criteri di inclusione delle comunità politiche, alle prerogative di chi riceve protezione, al tipo di autorità che la concede. I primi profughi di massa nell'Europa moderna lo furono per motivi religiosi: un milione di esuli, conseguenza delle guerre che accompagnarono la Riforma e la Controriforma, trovarono asilo in stati europei oppure, oltreoceano, in America del Nord. Dalla Rivoluzione francese in poi, invece, i profughi politici superarono quelli religiosi: proteggendo chi si trova al di fuori del proprio Stato, l'asilo iniziò da subito a mettere alla prova la tenuta dei diritti soggettivi proclamati nel 1789, rivelando, dalla particolare prospettiva che gli è propria, la tensione tra l'universalità pretesa di diritti fondati sulla comune natura umana, e la particolarità dell'appartenenza alla comunità politica che quei diritti riconosce e protegge.

L'Ottocento è un secolo costellato di esuli celebri che trovano rifugio in paesi europei che si fregiano di averli accolti: Chopin, Hugo, Foscolo, Wagner, sono grandi individualità riconoscibili e pienamente *politiche*, che si attagliano perfettamente all'idea dell'esulante che per le proprie azioni ed opinioni subisce una persecuzione personale da parte di soggetti, soprattutto istituzionali, altrettanto ben identificabili.

Le inedite forme di combattimento *de-umanizzate* della Prima guerra mondiale [cfr. UMANITÀ] resero invece l'esperienza degli esuli, come quel-

la delle battaglie, massificata quantitativamente e percettivamente, con un numero di profughi senza precedenti in Europa, conseguenza del crollo dei grandi Imperi e dell'ascesa delle dittature in gran parte del continente.

L'estrema fragilità rivelata allora dagli istituti giuridici nazionali e internazionali che avrebbero dovuto tutelare questi milioni di nuovi apolidi fu il risvolto, rivelandone al tempo stesso la ragione profonda, della fragilità propria della stessa concezione dei diritti umani. È questa la terza fase dell'istituto giuridico dell'asilo, una fase di crisi strutturale.

3. All'indomani della Seconda guerra mondiale, con la proclamazione di una nuova *Età dei diritti* da opporre agli orrori dei totalitarismi, questo legame tra effettività dell'asilo e tenuta dei diritti umani sembrò venire preso sul serio. La quarta fase della storia dell'asilo è, infatti, quella della sua positivizzazione in chiave universale e della sua costituzionalizzazione come diritto umano fondamentale. Il diritto d'asilo trova posto all'interno delle costituzioni postbelliche come nella Dichiarazione Universale dei diritti dell'Uomo del 1948 che all'art. 14 stabilisce che «Ogni individuo ha il diritto di cercare e di godere in altri paesi asilo dalle persecuzioni». Dall'asilo muove quel processo di *specificazione dei diritti* volto a declinare l'egualianza in termini sostanziali, dedicando allo status di rifugiato la prima delle Convenzioni delle Nazioni Unite, nel 1951, a Ginevra, a protezione, al contempo, di un diritto specifico e di un determinato soggetto di diritti. Da quel momento, e in particolar modo dopo che il Protocollo di New York del 1967 ne eliminerà ogni riserva temporale e geografica, l'asilo diviene fulcro di un vero e proprio *diritto internazionale dei rifugiati*. Precisi obblighi giuridici vincolano gli stati aderenti alla Convenzione custodita dall'Alto commissariato delle Nazioni Unite per i Rifugiati (ACNUR), che declina come segue i tre principi fondativi del diritto d'asilo: la *non discriminazione*, relativa alla sua universalità; la *non sanzionabilità dell'ingresso illegale sul territorio di uno stato da parte di chi chiede asilo*; il *non-refoulement*, che traduce l'antico divieto di allontanare qualcuno mettendo in pericolo la sua vita o esponendolo a trattamenti inumani e degradanti [cfr. TORTURA], e che appare ora strettamente connesso all'art. 2 ("diritto alla vita") e all'art. 3 ("divieto di tortura") della Convenzione europea dei diritti umani del 1950, rappresentando il cuore dell'interazione tra il diritto internazionale dei rifugiati e il diritto dei diritti umani.

Tutti e tre questi principi, e qui risiede la loro reale portata, sono immediatamente effettivi rispetto a chiunque attraversi una frontiera per chiedere asilo, prima ancora di ogni riconoscimento formale dello *status* di

rifugiato. Il diritto d'asilo è, infatti, l'unico diritto umano positivo e universale a implicare strutturalmente l'attraversamento di un confine [cfr. CONFINI]: per come è stato formulato nel secondo dopoguerra, il diritto d'asilo deve includere, pertanto, un diritto di ingresso nel territorio e una serie di diritti collaterali.

La Convenzione di Ginevra risente però fortemente del contesto politico in cui è stata elaborata, segnato non solo dall'affermarsi dell'*Età dei diritti*, ma anche dalla *Guerra fredda* che contrappose il cosiddetto blocco democratico occidentale a quello comunista. L'idealtipo del rifugiato politico coincide, quindi, con la figura dell'intellettuale in fuga dai paesi del socialismo reale a causa di una persecuzione strettamente personale. La definizione di rifugiato offerta dall'art. 1 della Convenzione di Ginevra appare in questo senso estremamente più restrittiva rispetto al diritto d'asilo sancito nella Costituzione italiana, all'art. 10, che recita: «Lo straniero, al quale sia impedito nel suo paese l'effettivo esercizio delle libertà democratiche garantite dalla Costituzione italiana, ha diritto d'asilo nel territorio della Repubblica, secondo le condizioni stabilite dalla legge» e che, non a caso, non è stato mai implementato da una legge specifica.

La definizione di rifugiato che si afferma nel diritto internazionale implica in realtà un allontanamento dall'essenza dell'asilo che era obbligo ancestrale di proteggere ogni persona in situazione di difficoltà, innocente o colpevole, dalla violenza che potrebbe subire. Il fondamento *politico* dell'asilo, emerso con l'illuminismo, appare infatti consolidarsi definitivamente, e diventare escludente rispetto alla possibilità di ospitare e proteggere anche per altre ragioni.

Tale limite è stato parzialmente superato dal cosiddetto "Sistema Comune di Asilo Europeo" con l'introduzione della definizione di *protezione sussidiaria* (per la prima volta nella Direttiva 2004/83/CE) riservata a persone che, nel caso di un ritorno in patria, correrebbero un rischio concreto di *subire un grave danno* per cause diverse dalla persecuzione individuale. Alla protezione sussidiaria molti stati europei hanno poi aggiunto una forma di *protezione umanitaria*, nazionale, per chi potrebbe comunque subire significative violazioni dei propri diritti umani [cfr. PROTEZIONE UMANITARIA/RIFUGIATI], o si ritrova in specifiche condizioni di vulnerabilità [cfr. VULNERABILITÀ]. In Italia questo principio è stato introdotto dalla legge n. 40/98, e sancito dalla giurisprudenza come rispondente ad obblighi internazionali e costituzionali (a partire dal sopra citato art. 10 Cost.).

Nonostante ciò, sono esattamente i principi dell'asilo a venire ad oggi sistematicamente violati dalle politiche sulle migrazioni. Il fatto che esse

determinino interamente la possibilità o l'impossibilità di azionarlo è il carattere distintivo della quinta fase dell'asilo che segue, nel nostro *excursus*, e non solo da un punto di vista cronologico, *l'Età dei diritti*. Si tratta di una nuova fase di gravissima crisi.

4. Se si considerassero con serietà i dati numerici delle migrazioni contemporanee, scoprendo come quelle verso l'Europa non siano aumentate ma abbiano solo, in assenza di ogni via di accesso legale, cambiato rotta incrementando la pericolosità dei viaggi, si comprenderebbe infatti, al contempo, che se le migrazioni pongono oggi i paesi di arrivo di fronte a una crisi, essa è prima di tutto la *crisi del diritto d'asilo*, grave come e più di quella che ha segnato il periodo tra le due guerre mondiali. Come allora, le conseguenze rischiano di essere disastrose.

Sin dagli anni Novanta, mentre i paesi del Nord del mondo non hanno mai smesso di esportare guerre e depredare delle loro risorse i paesi di origine dei migranti, il diritto d'asilo ha subito costanti *confinamenti*. A livello europeo, ad esempio, i *principi di Dublino*, introdotti con una Convenzione nel 1990 e alla loro terza riedizione con il Regolamento 343/2013/UE, hanno consentito una deroga significativa agli obblighi imposti dal diritto internazionale dei rifugiati, permettendo di non accogliere le richieste di asilo se non nel *paese di primo ingresso* dell'UE (nonostante formalmente questo sia un criterio residuale). Allo stesso tempo, principi come quello di *paese terzo sicuro* di origine o di transito, oggi regolati dalla Direttiva 2013/32/UE, sono di fatto confliggenti con il principio di non discriminazione nell'accesso all'asilo sulla base della nazionalità, e rischiano di violare anche quello di *non-refoulement*, concedendo di respingere richiedenti asilo provenienti da Stati definiti *sicuri*. Si pensi che il recente accordo tra l'UE e la Turchia, che di fatto ha chiuso la rotta attraversata in gran parte da profughi siriani tra il 2014 e il 2016, si basa proprio sulla definizione della Turchia come un paese terzo sicuro cui può quindi essere demandato il ruolo di *paese di primo asilo*.

Specialmente negli ultimi anni, inoltre, il diritto d'asilo appare indebolito da una serie di decisioni politiche sancite in documenti che non avrebbero potere giuridico vincolante, ma che hanno di fatto svuotato di effettività il regime della protezione internazionale. La cosiddetta *Agenda europea sulle migrazioni* dell'aprile del 2015, ad esempio, è una mera comunicazione della Commissione al Consiglio e al Parlamento dell'UE che, sancendo la possibilità di separare già in frontiera le «persone in evidente bisogno di protezione» da tutti gli altri migranti, ha di fatto escluso dal-

l'accesso alla richiesta di asilo decine di migliaia di esseri umani. Lo stesso principio, del resto, era già attuato da molti anni in paesi come l'Italia rispetto ai profughi provenienti da Stati con cui sono stati firmati specifici accordi di riammissione, come l'Egitto o la Tunisia.

Gli ultimi atti della crisi contemporanea dell'asilo seguono questa china rafforzando, a livello europeo e nazionale, nel quadro dei cosiddetti *Processi di Rabat e di Khartoum*, accordi di riammissione e di esternalizzazione dei confini con paesi dittatoriali e instabili. Il più significativo in termini di violazioni dei diritti umani appare quello siglato tra l'Italia e il presidente libico Al-Serraj nel febbraio del 2017, accompagnato dalla criminalizzazione e, nell'estate del 2018, dalla chiusura dei porti italiani, ai danni delle ONG che nel Mediterraneo operano per salvare chi per fuggire dalle violenze libiche può solo prendere il mare su barche malferme [cfr. ONG; MARE].

Il pretesto ufficiale è quello della *guerra contro i trafficanti di esseri umani*, la cui maggiore fonte di lucro deriva invece, esattamente, dalla chiusura delle frontiere che non lascia altra alternativa a chi migra che mettersi nelle loro mani. Sempre più reale appare, invece, *la guerra dei governi contro i profughi*, irresponsabilmente strumentalizzando il tema delle migrazioni in risposta a un periodo di prolungata crisi economica e sociale, attraverso la costruzione di un capro espiatorio su cui opinioni pubbliche, private di spirito critico, possano dirottare paure e malessere, esattamente come nei decenni più bui del Novecento. E il prezzo non è solo quello, che dovrebbe già essere insopportabile, della vita di decine di migliaia di esseri umani lasciati morire o uccisi alle frontiere.

5. A chi chiede asilo le democrazie occidentali impongono oggi in maniera minuziosa e proceduralizzata, con l'istituzione di Commissioni specializzate che *valutano* la loro istanza di protezione, di rispondere a domanda come: «Chi sei tu? Da dove vieni? Di che valori e di che storia sei portatore?».

E in base alla *credibilità* delle risposte, e alla loro *congruenza* rispetto a caratteristiche predefinite in maniera sempre più escludente, riconoscono o meno il diritto d'asilo, ma anche l'accesso alla possibilità di azionarlo.

Le stesse domande rivolte al richiedente asilo, però, sono quelle che egli pone a sua volta, con la sua sola presenza, ai *cittadini d'Europa*, nel momento in cui si *appropria*, da straniero, di un diritto profondamente radicato nella *nostra* civiltà giuridica: «Chi siamo noi? Da dove veniamo? Di che valori e di che storia siamo portatori?».

Perché, come ha scritto Stefano Rodotà, «è di noi, della nostra condi-

zione umana e della nostra fisionomia giuridica, che stiamo parlando nel momento in cui parliamo del rifugiato» (*Il diritto ad avere diritti*, Laterza, Roma-Bari, 2012, p. 47).

Pretendendo una risposta adesso sul significato ultimo dell'aggettivo *umano* se posto dopo *diritto*, l'asilo appare oggi più che mai il paradigma di una promessa da sempre scomoda per i governanti, quella dei diritti umani, che nella sacra legge dell'ospitalità trova il più antico degli incunabuli.

### Riferimenti bibliografici

- Arendt, H. (1958), *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino, 2004.
- Balibar, É., *Nous, citoyens d'Europe ?*, Éditions La Découverte, Paris XIII, 2001.
- Bettini, M., *Ovidio, straniero a Teti*, EncycloMedia, Milano, 2012.
- Bobbio, N., *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino, 2014.
- Cavallar, G., *The Right of Strangers. Theories of International Hospitality, the Global Community, and Political Justice since Vitoria*, Ashgate, England, 2002.
- Curi, U., *Straniero*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2010.
- Dal Lago, A., *Carnifici e spettatori. La nostra indifferenza verso la crudeltà*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2016.
- Dufourmantelle, A., Derrida, J., *De l'hospitalité*, Calmann-Lévy, Paris, 1997.
- Ferrajoli, L., *I diritti fondamentali come dimensione delle democrazie costituzionali*, in "Ricerche Giuridiche", 3/2014, pp. 211-222.
- Gil-Bazo, M.T., *Asylum as a General Principle of International Law*, in "International Journal of Refugee Law", 1/2015, pp. 3-28.
- Guild, E., *Current challenges for international refugee law, with a focus on EU policies and EU co-operation with the Unhcr*, Briefing Paper for the EU Parliament, 2013.
- Kant, I. (1795), *Per la pace perpetua*, Feltrinelli, Milano, 2003.
- Mastromartino, F., *Il diritto d'asilo. Teoria e storia di un istituto giuridico controverso*, Giappichelli, Torino, 2012.
- Rodotà, S., *Il diritto ad avere diritti*, Laterza, Roma-Bari, 2012.
- Sciarba, A., *Misrecognizing Asylum. Causes, modalities and consequences of the crisis of a fundamental human right*, in "Rivista di Filosofia del Diritto", 1, 2017, pp. 141-164.
- Ead., *Aylan e Colonia. Dalla guerra ai migranti al respingimento dei refugees*, in "Governare la paura. Journal of Interdisciplinary Studies", 2017, pp. 55-73: <https://governarelapaura.unibo.it/article/view/7130>.
- UNHCR, *Introductory note by the Office of the United Nations High Commissioner for Refugees (UNHCR) to the Convention and Protocol relating to the status of refugees*, 2010.





## Bambini/e

di Lucia Re

1. Nel film *La casa sul mare* (Francia, 2017), Angèle torna dopo molto tempo nella villa paterna. Il padre ha avuto un ictus e si deve decidere come riorganizzare la vita e il patrimonio della famiglia. Angèle è ostile. Soltanto a film avviato gli spettatori comprendono perché: molti anni prima aveva affidato per qualche giorno al padre e ai fratelli la figlia di sei anni. La bambina, uscita di casa di notte, era affogata in mare. Questo dolore ha distrutto la vita di Angèle. In un *flashback* il film mostra il momento dell'annegamento. Gli spettatori possono così condividere il trauma familiare, simboleggiato dalla stanza della piccola, rimasta chiusa dal giorno della tragedia. Quella stanza viene però riaperta nei giorni seguenti. Via mare sono arrivati tre bambini. La polizia li bracca credendoli pericolosi, dei "potenziali terroristi". Angèle e i fratelli decidono di nasconderli in casa, alloggiandoli nella stanza che era della figlia di Angèle. I bambini indossano i suoi vestiti. Anche loro hanno un segreto: nella macchia vicino al mare hanno sepolto il loro fratello più piccolo, che non è riuscito a salvarsi dal naufragio. L'emozione suscitata negli spettatori dall'aver scoperto l'annegamento della figlia di Angèle all'interno di una narrazione familiare che ha consentito di sostare nel dolore della madre può così trasferirsi su quel bambino migrante, sentito vicino, un membro della famiglia.

La tomba improvvisata dai bambini per il loro fratellino richiama un'altra immagine: quella del piccolo Alan Kurdi, annegato su una spiaggia turca, il cui corpo senza vita [cfr. CORPI] è stato ritratto sdraiato di spalle sulla battigia. È una immagine di cui si è molto discusso: necessaria per alcuni, irrispettosa per altri. Alan è diventato il simbolo delle migliaia di bambini che muoiono in mare cercando di giungere sulle coste europee (secondo la Fondazione ISMU, 3.116 migranti risultano morti o dispersi nelle acque del Mediterraneo nel 2017, principalmente sulla rotta del Mediterraneo Centrale dal Nord Africa all'Italia; secondo Unicef, solo nella rotta del Mediterraneo centrale, nel 2016 erano morti 700 bambini: cfr. Unicef, 2018, p. 2).

Sono passati tre anni da quando la foto del piccolo Alan suscitò un'ondata di commozione nella opinione pubblica globale e oggi in Italia si dichiarano chiusi i porti alle navi che salvano i migranti in mare – molti dei quali sono bambini e adolescenti – e negli Stati Uniti il governo separa i bambini dai genitori arrestati dopo aver passato la frontiera messicana e li rinchioda in gabbie di acciaio (per ammissione della stessa amministrazione Trump, solo dal 19 aprile al 31 maggio 2018, 1995 minori sono stati separati dai propri genitori: cfr. J. Hirschfeld Davis, *Separated at the Border From Their Parents: In Six Weeks, 1,995 Children*, in *New York Times*, 15 giugno 2018).

Nell'opinione pubblica è sempre più rara la facoltà di compianto (cfr. M. Massari, *Il corpo degli altri. Migrazioni, memorie, identità*, Orthotes, Napoli, 2017). Quelle di questi bambini sono “vite di scarto”, “indegne di lutto”, che solo alcune narrazioni artistiche riescono a far sentire vicine a un pubblico, purtroppo, ristretto. “Migranti”, “clandestini”, “rifugiati” sono le parole di una retorica “anti-umanitaria”, collegata a un immaginario razzializzato. Quando si parla di immigrazione i minori sono menzionati solo in casi particolari. Eppure, secondo Unicef, nel 2016, 28 milioni di bambini (uno su 80) vivevano lontano dalla loro terra perché costretti a emigrare. Questo dato include 12 milioni di bambini rifugiati e richiedenti asilo e 16 milioni di bambini che hanno dovuto migrare all'interno dei loro paesi a causa di conflitti e violenza (Unicef, 2018, p. 2). Nel discorso pubblico, tuttavia, parole familiari come “bambini”, “bambine”, “ragazze” e “ragazzi”, ma anche “donne”, “uomini”, “persone”, sono evocate solo marginalmente. Fra “noi” e “loro” non c'è alcuna condivisione e dunque non può neppure esserci pietà. Dovremmo allora tornare a pensare che, sì, i bambini migranti non sono “figli nostri”, non però perché siano diversi dagli italiani *iure sanguinis* o dai giovani europei, ma perché, come recitano i versi di Khalil Gibran – non a caso ripresi in un noto libro da Gian Paolo Meucci, uno dei padri della riforma del diritto processuale minorile italiano –, tutti i figli “non sono nostri”, sono il futuro dell'umanità e «le loro anime dimorano nella casa del domani» (K. Gibran, *Il profeta*, Gingko Edizioni, Molinella (Bo), 2017, cap. 4). Ed è anche per questo, oltre che per la condizione di particolare vulnerabilità [cfr. VULNERABILITÀ] in cui si trovano, che è nato il diritto internazionale dei diritti umani.

2. Che cosa significa essere un bambino o una bambina e migrare? Significa lasciare la propria casa, i luoghi cari in cui si parla la lingua nativa, gli amici, i parenti, per cercare una vita migliore. Talvolta vuol dire inse-

guire un sogno, talaltra solo cercare di sopravvivere. Spesso migrare è necessario per ricongiungersi con uno o con entrambi i genitori, che hanno “lasciato indietro i figli”.

Quello al rispetto della vita familiare è per ogni essere umano un diritto fondamentale (cfr. in part. artt. 12 e 16 della “Dichiarazione universale dei diritti umani” e art. 8 della “Convenzione europea dei diritti umani”) e lo è, a maggior ragione, per i minori (cfr. “Convenzione Onu sui diritti dell’infanzia e dell’adolescenza”, in part. artt. 8, 9, 10 e 16). La via per il ricongiungimento è però piena di ostacoli, che derivano dall’orientamento restrittivo delle politiche migratorie di molti paesi. Perché il ricongiungimento possa essere autorizzato, si deve ad esempio dimostrare di avere un certo reddito e di disporre di un alloggio considerato adeguato. Le procedure sono complicate e costose. Le prassi non sempre lineari. I tempi di attesa si dilatano per anni, anni che sono fondamentali nella formazione della personalità di bambini e adolescenti e per il mantenimento dei legami affettivi. In alcuni paesi non solo il ricongiungimento familiare di minori provenienti dall’estero è difficile, ma lo Stato interviene per separare le famiglie, prevedendo ad esempio – come negli Stati Uniti – la possibilità di rimpatriare i genitori “irregolari” di bambini che hanno la cittadinanza.

Come ha sostenuto Jacqueline Bhabha, c’è una tensione endemica fra la responsabilità di difendere l’unità familiare e una concezione della sovranità che considera l’immigrazione contraria all’interesse nazionale. Eppure proprio questi minori, insieme a quelli che nascono da genitori immigrati, sono il futuro delle società di arrivo, consentono la sostituzione demografica e arricchiscono i paesi, dal punto di vista tanto economico quanto sociale e culturale. In Italia, ad esempio, risiede oltre 1 milione di minori stranieri (cfr. Fondazione Ismu, dati riferiti al 2017) e più del 9 per cento dei bambini iscritti a scuola è di nazionalità straniera (Miur Statistica e Studi, 2017, p. 8). Questi bambini e adolescenti, pur essendo spesso nati o giunti da piccoli in Italia e sentendosi italiani, faticano a ottenere la cittadinanza – per richiedere la quale devono attendere di aver compiuto la maggiore età – e, anche per questo motivo, sono vittime di una serie di “discriminazioni legali” [cfr. DISCRIMINAZIONI] che rendono più difficile il loro percorso di crescita e di formazione. Una concezione etnocentrica del legame fra territorio e popolazione ha fino ad oggi impedito che si trovassero percorsi più celeri e meno onerosi – sia sul piano burocratico che sul piano economico – di acquisizione della cittadinanza.

3. Non tutti i minori viaggiano con la famiglia o per ricongiungersi a essa (si deve segnalare che sempre più spesso giungono in Europa donne incinte; alcuni bambini nascono durante il viaggio: si tratta spesso di figli concepiti a causa di violenze sessuali subite). I bambini e le bambine più sfortunati viaggiano da soli, seguendo rotte pericolose e affidandosi a facilitatori o trafficanti. Con il termine “facilitatore” mi riferisco a persone che si incaricano di portare i migranti a destinazione dietro il pagamento di ingenti somme di denaro (“smugglers”). I soldi sono pagati dalle famiglie, ma spesso il migrante – adulto o minore – rimane, almeno in parte, debitore nei confronti del facilitatore e deve ripagarlo attraverso un lavoro da svolgere in condizioni di sfruttamento. Il confine fra facilitatori e trafficanti – ossia coloro che forzano i minori a emigrare per poterli sfruttare (“traffickers”) – è dunque labile (cfr. “Convenzione delle Nazioni Unite contro il crimine organizzato transnazionale” e Protocolli aggiuntivi).

Talvolta i bambini e le bambine cercano i propri parenti o qualche contatto nel paese di destinazione, talaltra cercano delle opportunità di educazione e di lavoro, senza avere un chiaro progetto migratorio (cfr. L. Re, *Il trattamento degli esclusi: i minori stranieri detenuti in Italia*, in G. Campesi, L. Re, G. Torrente [a cura di], *Dietro le sbarre e oltre. Due ricerche sul carcere in Italia*, L’Harmattan, Torino, 2009, pp. 52-84). Per il diritto internazionale, dell’Unione e nazionale, sono “minori stranieri non accompagnati”. In alcuni casi viaggiano con altri bambini, in altri sono inseriti in reti di sfruttamento che li “recuperano” una volta entrati nello Stato di destinazione, facendoli “sparire” dai centri dove sono accolti. Queste reti possono essere di tipo familiare, oppure possono essere gestite dalla criminalità organizzata che impiega questi bambini e adolescenti nella micro-criminalità, nel lavoro forzato e nel mercato della prostituzione.

Il genere gioca un ruolo importante nel favorire l’ingresso nei circuiti dello sfruttamento. Secondo Unicef nel 2014, anno dell’ultima ricerca approfondita in materia, erano 63.000 i minori identificati come vittime di traffico in 106 paesi e territori del mondo. I bambini sono il 28 per cento del totale delle vittime di traffico identificate (il 20 per cento sono bambine e l’8 per cento maschi). In alcune regioni del mondo, quali l’Africa subsahariana, il Centro-America e la regione caraibica, i due terzi delle vittime di traffico sono bambini (cfr. Unicef, *A Child is a child. Protecting children on the move from violence, abuse and exploitation*, Unicef, New York, May 2017, pp. 34-37). Le cifre sono sottostimate a causa della difficoltà a identificare le vittime di tratta [cfr. TRATTA/SCHIAVITÙ].

4. Il numero dei minori stranieri non accompagnati che viaggiano nel mondo è in crescita. Secondo Unicef almeno 300.000 bambini non accompagnati sono stati censiti in 80 paesi nel 2015-2016, un numero cinque volte maggiore di quello registrato solo cinque anni prima. Anche in questo caso le cifre sono sottostimate. Nel 2017 sono giunte in Italia via mare 119.369 persone, tra queste, 17.373 minori. La maggior parte di loro (ben 15.779) ha viaggiato da sola (cfr. Save the Children Italia, *Atlante dei minori stranieri non accompagnati. Crescere lontano da casa*, Save the Children Italia Onlus, Roma, 2018, pp. 20-21). Più di un migrante su dieci (il 13,2%) era dunque un bambino o una bambina che ha affrontato il viaggio senza il riferimento di un familiare adulto.

Come in altri paesi europei, così anche in Italia, i minorenni che entrano nel territorio non possono essere espulsi e sono ospitati, fino al compimento della maggiore età, in strutture di accoglienza [cfr. OSPITALITÀ e PROSSIMITÀ/ACCOGLIENZA]. Alla fine del 2017 tali strutture ospitavano 18.303 minori. Solo il 3,1 per cento dei minori stranieri non accompagnati identificati era affidato a famiglie. Le bambine e le ragazze erano meno dei maschi (erano il 6-7 per cento dei minori stranieri accolti in Italia). Come sottolinea *Save the children Italia*, colpisce il fatto che esse provenissero prevalentemente dalla Nigeria e dalla Eritrea, al pari della maggioranza delle donne adulte giunte in Italia via mare. È probabile che questa provenienza sia collegata alle reti criminali che organizzano la tratta delle donne e lo sfruttamento della prostituzione. Alla luce di ciò, è ancora più allarmante il dato che molte ragazze e ragazzi abbandonino i centri di accoglienza rendendosi irreperibili. Nel 2017 risultavano irreperibili quasi 6.000 minori stranieri non accompagnati precedentemente accolti in Italia, 2440 dei quali avevano fatto perdere le loro tracce nel corso dell'anno. La percentuale delle ragazze fra questi minori è alta (erano il 10,4% del totale degli irreperibili) ed è questo un ulteriore indizio della esistenza di un mercato della prostituzione basato sulla tratta [cfr. TRATTA/SCHIAVITÀ].

Non è solo il caso dell'Italia. Il numero di minori stranieri non accompagnati che divengono "invisibili" per le istituzioni è alto in tutta Europa. Nel 2016 ha avuto ampia risonanza l'intervista rilasciata al settimanale *The Observer* da Brian Donald, *chief of staff* di Europol, secondo il quale queste "sparizioni" erano legate a una infrastruttura criminale pan-europea che gestiva i minori. La stessa Europol stima che almeno il 20 per cento dei "facilitatori" sia legato alle organizzazioni di trafficanti di esseri umani. Sono dati molto preoccupanti, che tuttavia non devono far dimenticare

come bambini e ragazzi facciano perdere le loro tracce anche a causa delle carenze del sistema di accoglienza. I centri dove sono ospitati, infatti, sono spesso lontani dal garantire loro possibilità educative e dall'offrire opportunità per integrarsi nella società di arrivo. I minori, soprattutto adolescenti, tendono a non fidarsi degli attori istituzionali [cfr. STATO] e a vivere l'accoglienza come un momento di passaggio obbligato, quando non un vero e proprio ostacolo nel percorso verso l'attuazione del disegno – più o meno preciso – che avevano immaginato alla partenza.

Le recenti accuse nei confronti della polizia francese, relative a maltrattamenti perpetrati nei confronti di minori migranti (cfr. Oxfam, *Se questa è l'Europa. La situazione dei migranti al confine italo-francese di Ventimiglia*, Oxfam international, June 2018), sono solo il caso più evidente di un sistema di intervento che, anche quando non viola direttamente i diritti dei bambini, non è ispirato a procedure *child-friendly* ed è orientato da obiettivi di controllo più che da finalità di tutela. Per quanto concerne l'Italia, va rilevato che un passo avanti significativo in direzione della protezione dei minori stranieri non accompagnati è stato fatto con l'adozione della legge n. 47 del 2017, recante "Disposizioni in materia di misure di protezione dei minori stranieri non accompagnati". Fra le previsioni della legge è la possibilità che il minore sia assistito da un tutore volontario, che opera, con un'apposita formazione, sotto la guida del Tribunale dei minorenni.

L'elevato numero di "sparizioni" di bambini non accompagnati accolti in Italia dipende anche dal fatto che il nostro è il paese più vicino ai luoghi di partenza ed è percepito da molti come la porta verso l'Europa del Nord. Rilevante è poi il fatto che i paesi che ospitano i minori stranieri non accompagnati concedano per lo più loro solo lo *status* temporaneo di ospiti non espellibili fino al compimento della maggiore età. Molti ragazzi sanno quindi che presto diverranno "irregolari". Essi preferiscono allora proseguire la loro avventura senza il sostegno/controllo delle istituzioni. Infine, anche prima della maggiore età, molte istituzioni nazionali operano nell'ottica di rimpatriare i minori non accompagnati, ricongiungendoli alla famiglia rimasta nel paese di origine. Ciò è quasi sempre contrario al progetto che i bambini – e spesso anche le loro famiglie – avevano concepito quando hanno deciso di affrontare un viaggio costoso e pericoloso. La famiglia, inoltre, non è sempre il luogo degli affetti e della protezione. Molti minori scelgono di migrare per sfuggire a una vita familiare caratterizzata da violenza e povertà [cfr. POVERTÀ]. Bambini e adolescenti sono spesso affidati ai trafficanti dalla famiglia. Rimandarli indietro significa perciò, in molti casi, esporli al rischio di essere

più volte vittime dei trafficanti, oltre che al rischio di ripetere il viaggio affrontandone di nuovo i pericoli [cfr. VIAGGIO].

5. I sistemi di accoglienza svolgono, dunque, un ruolo ambivalente: accolgono ma solo temporaneamente, considerano i minori migranti più come “migranti minori” che come bambini e adolescenti la cui tutela dovrebbe costituire la priorità. Se la legislazione è in molti casi ambigua – quando non esplicitamente ostile – ancora più inadeguate sono le prassi amministrative e insufficiente è l’offerta di servizi sociali. Come rilevato tanto dai ricercatori, quanto dagli operatori del terzo settore [cfr. TERZO SETTORE], ciò che manca nella maggioranza dei paesi di arrivo è un impegno delle istituzioni a rendere effettivi i diritti dei minori stranieri non accompagnati. Questi, anche quando sono sanciti dalla legislazione nazionale e dalle fonti europee e internazionali, sono largamente disattesi. Le violazioni avvengono per omissione – come nel caso dei minori stranieri non accompagnati che si rendono irreperibili perché non sono stati supportati dalle istituzioni o perché sono catturati dalle reti del traffico di esseri umani – o per commissione – come nel caso della violenza istituzionale (violenza della polizia, detenzioni illegittime, etc.).

Violazioni ed ineffettività devono essere denunciate. Perché questi bambini e bambine siano protetti e perché la loro autonomia sia valorizzata, è tuttavia necessario lavorare anche a un cambiamento culturale. I bambini che migrano non sono un caso particolare di migrazione, una eccezione nella eccezione. Sono uno dei gruppi più vulnerabili di un grande fenomeno storico che è la migrazione dalle zone più povere del mondo a quelle più ricche, dalle zone in cui c’è la guerra a quelle nelle quali si può vivere in pace, dalle dittature verso le democrazie. Governare questo fenomeno è un compito difficile. Le politiche restrittive hanno generato mercati criminali e circuiti di corruzione, alimentati dalla povertà, dalla disperazione, dal sogno di migliorare la propria condizione. Questo non è solo un problema “loro”, un rischio per chi viaggia. È un problema globale che investe le società di arrivo, ne mette a rischio la tenuta sociale e le istituzioni democratiche. Combattere questi mercati e proteggere i migranti, in primo luogo i bambini e le bambine, è un compito che può essere affrontato, però, solo decostruendo il mito dell’invasione, studiando le specifiche dinamiche delle migrazioni, approntando strumenti raffinati di contrasto delle reti criminali e di tutela delle persone migranti, nella consapevolezza che è necessario contemporaneamente operare per un riequilibrio della ricchezza a livello globale. Se ciò non avverrà, non solo continueremo ad

alimentare un sistema coloniale basato sullo sfruttamento delle risorse naturali, economiche ed umane di una parte del mondo [cfr. COLONIALISMO], ma ci lasceremo governare dalla paura, con grave pregiudizio per le conquiste politiche e sociali che – almeno in Europa – credevamo acquisite.

### Riferimenti bibliografici

- Bauman, Z., *Vite di scarto*, Laterza, Roma-Bari, 2005.
- Bhabha, J., *Child Migration and Human Rights in a Global Age*, Princeton University Press, Princeton-Oxford, 2014.
- Butler, J., *Vite precarie. Contro l'uso della violenza come risposta al lutto collettivo*, Meltemi, Roma, 2004.
- Gibran, K., *Il profeta*, Gingko Edizioni, Molinella (BO), 2017.
- Hirschfeld Davis, J., *Separated at the Border From Their Parents: In Six Weeks, 1,995 Children*, in “New York Times”, 15 giugno 2018.
- Miur, Statistica e studi, *Gli alunni stranieri nel sistema scolastico italiano. A.s. 2015-2016*, marzo 2017.
- Massari, M., *Il corpo degli altri. Migrazioni, memorie, identità*, Orthotes, Napoli, 2017.
- Meucci, G.P., *I figli non sono nostri*, Vallecchi, Firenze, 1974.
- Oxfam, *Se questa è l'Europa. La situazione dei migranti al confine italo-francese di Ventimiglia*, Oxfam international, June 2018.
- Re, L., *Il trattamento degli esclusi: i minori stranieri detenuti in Italia*, in G. Campesi, L. Re, G. Torrente (a cura di), *Dietro le sbarre e oltre. Due ricerche sul carcere in Italia*, L'Harmattan, Torino, 2009, pp. 52-84.
- Save the Children Italia, *Atlante dei minori stranieri non accompagnati. Crescere lontano da casa*, Save the Children Italia Onlus, Roma, 2018.
- Unicef, *A Child is a child. Protecting children on the move from violence, abuse and exploitation*, Unicef, New York, May 2017.
- Unicef, *Children on the Move. Key facts and figures*, Unicef, New York, February 2018.



# Città

di *Andrea Bosi*

1. La città è la prima ‘frontiera’ di ogni autentica politica d’inclusione. Non il comune – assunto nella sua dimensione formale, organizzativa e amministrativa – ma appunto la “città” intesa come *contesto* storico, urbano, relazionale, come corpo politico e sociale (si vedano, da ultimo, i contributi raccolti in Labriola G.M. [a cura di], *La città come spazio politico: tessuto urbano e corpo politico, crisi di una metafora*, Editoriale scientifica, Napoli, 2017).

Nella città è sempre ben visibile l’accoglienza (o la sua negazione) come politica e pratica *situata* e, dunque, sperimentata e vissuta. I fenomeni migratori sono assunti, generalmente, come una sfida globale, che trascende i confini [cfr. CONFINI] nazionali e, tuttavia, questo assunto non può mettere in ombra la dimensione locale nella quale essi sono inevitabilmente coinvolti. Lo sanno bene gli operatori sociali, i *policy-makers* e, soprattutto, gli amministratori. Dal punto di vista politico-amministrativo, credo di poter affermare che tre sono le specificazioni che più di tutte, in questa fase storica, dovrebbero accompagnare la parola ‘città’ e la sua idea progettuale (cfr., *ex multis*: P. Ricoeur, *Leggere la città*, a cura di F. Riva, Castelvecchi, Milano, 2013; R. Sennett, *Costruire e abitare: etica per la città*, Feltrinelli, Milano, 2018): *sicura; accogliente; resiliente*.

Proverò a svolgere qualche breve riflessione su ciascuna di queste caratteristiche: lo farò dal punto di vista di chi si trova non solo a vivere in una città ma di chi, ogni giorno, deve assolvere l’impegno, l’onore e l’onere, di amministrarla.

2. La prima esigenza che i cittadini avvertono nei contesti urbani contemporanei, è l’esigenza di sicurezza [cfr. SICUREZZA]: al contempo, il senso di insicurezza, è percepito come il nemico per eccellenza di ogni amministrazione. Il tema della sicurezza è vastissimo e appare evidente come meriti, da solo, un’ampia trattazione. Mi limiterò quindi a fornire qualche suggestione su un particolare – e a mio modo di vedere le cose – essenziale per-

corso per incrementare la sicurezza nelle città: la progettazione degli spazi pubblici (cfr. V. Nitrato Izzo, *Gli spazi giuridici della città contemporanea. Rappresentazioni e pratiche*, Editoriale scientifica, Napoli, 2017).

Una buona progettazione e gestione dello spazio pubblico coinvolge anche le comunità locali, genera sicurezza oggettiva e percepita, previene gli elementi di insicurezza: in questa prospettiva essa ha rappresentato, negli anni, uno dei terreni di ricerca e sperimentazione prioritaria delle politiche di sicurezza a Modena (cfr. G. Pighi, *Sicurezza, legalità e coesione sociale: governo locale e prevenzione dell'insicurezza nella politica modenese*, Franco Angeli, Milano, 2006).

Oggi la complessità dei fenomeni sociali e di insicurezza, nonché dei rischi che insistono sullo spazio urbano, esigono di focalizzare in maniera ancora più incisiva quali debbano essere le azioni imprescindibili e le linee guida per una buona progettazione/programmazione e gestione/animazione/presidio sociale e manutenzione dello spazio pubblico o aperto al pubblico.

In via generale e nella logica di mettere in atto azioni strutturali per le nostre città, occorre che le linee guida o i criteri di sicurezza con cui devono essere progettati o, più frequentemente, riqualificati gli spazi pubblici, siano individuati direttamente dagli strumenti urbanistici che ogni città adotta. Questi stessi strumenti devono valere anche per gli attori privati al momento delle autorizzazioni per la realizzazione di comparti privati.

Rispetto ai progetti specifici ci sono, a mio parere, due livelli: *i*) innanzitutto gli interventi a scala di quartiere: oggi, gli interventi maggiormente significativi riguardano la rigenerazione urbana che in Italia ha ricevuto nuovo impulso grazie ad un bando nazionale (“Programma di interventi sulle periferie”, 2016). Gli interventi di riqualificazione a scala di quartiere sono il contesto ideale per applicare concretamente le norme europee sulla progettazione urbana con criteri di sicurezza, e contestualmente permettono una forte partecipazione della comunità locale che viene attivata a diversi livelli (sia attraverso percorsi partecipativi sia materialmente attraverso la gestione condivisa di alcuni spazi comuni). *ii*) Il secondo livello significativo è quello degli interventi integrati di riqualificazione/manutenzione su microzone di quartiere. Tali interventi rendono immediatamente percepibile da parte della comunità di riferimento gli interventi che migliorano la fruibilità di piccoli spazi e innescano la partecipazione dei cittadini alla loro cura e manutenzione. Anche a questa scala d'intervento però occorre approcciare la questione in maniera integrata, accompagnando gli interventi strutturali con attività di animazione territoriale e presidio sociale,

controlli e politiche di prevenzione (cfr. G. Pighi, *La sicurezza urbana indivisibile: le politiche locali di prevenzione integrata*, Franco Angeli, Milano, 2014). In questi microcontesti è anche più facile attivare veri percorsi partecipativi nella scelta di progettualità alternative rispetto alle aree e alle funzioni da riqualificare e spesso emerge che queste progettualità sono in grado di innescare un significativo miglioramento della percezione di sicurezza dei residenti.

Il punto politico ineludibile è che la progettazione degli spazi pubblici finisce con l'essere una scriminante fondamentale rispetto al senso di sicurezza che lo spazio stesso è in grado di ingenerare nei cittadini e, da questo punto di vista, enormi passi sono stati fatti negli ultimi anni. Soluzioni urbanistiche e architettoniche assolutamente diffuse pochi decenni fa oggi non sono più funzionali e gli interventi di riqualificazione/rigenerazione di questa fase storica devono necessariamente fare i conti con le mutate esigenze di coesione urbana.

3. Il tema della sicurezza, è strettamente connesso al tema dell'accoglienza [cfr. PROSSIMITÀ/ACCOGLIENZA]. La dinamica dominante con cui un'amministrazione di una città si deve misurare ogni giorno è certamente la sfida dell'accoglienza rispetto a numeri di un flusso migratorio che negli ultimi anni è aumentato. Tralasciando tutti i profili di carattere politico, ritengo che a nessuno possa sfuggire come, sul piano di tenuta sociale e di organizzazione di una rete di servizi, una simile sfida impatti significativamente nella vita delle città.

La premessa indispensabile per una piena comprensione del fenomeno migratorio risiede nella capacità di comprendere e accettare le motivazioni che spingono ampie fette di popolazioni ad abbandonare la propria terra e a mettersi in viaggio [cfr. VIAGGIO]. Esse sono molteplici e di diversa natura: la ricerca di una condizione di vita migliore, le scarse prospettive economiche e la durezza della povertà [cfr. POVERTÀ], la necessità di sottrarsi a guerre civili o ai conflitti e, negli ultimi anni, anche i rischi legati ad un sempre più distruttivo cambiamento climatico.

Secondo un recente rapporto della Banca Mondiale, entro il 2050 ben oltre 140 milioni di persone potrebbero essere costrette ad abbandonare le proprie case e le proprie terre a causa dei fenomeni meteorologici estremi. Al centro di tutto ci deve essere, da parte degli Stati, il riconoscimento globale del diritto delle persone a migrare (il "diritto al viaggio"), non solo per salvarsi la vita, ma anche per migliorare la propria condizione umana. Contestualmente, ogni Stato coinvolto nella gestione dei cosiddetti 'flussi

migratori', deve essere in grado di studiare, disporre e promuovere una serie di politiche attive mirate al contrasto alla xenofobia, al razzismo [cfr. RAZZA/RAZZISMO] e contro ogni forma di discriminazione verso i migranti [cfr. DISCRIMINAZIONE].

Va da sé che la dimensione locale – in altre parole, le città – sia veicolo naturale per la promozione di queste politiche attive. Occorre che le comunità ospitanti, anche e soprattutto grazie ad una forte sinergia con le associazioni del terzo settore [cfr. TERZO SETTORE], in un'ottica di sussidiarietà orizzontale, diventino accoglienti e, riconoscendo l'impatto positivo che i flussi migratori possono avere sul potenziale di sviluppo [cfr. COSTI], siano in grado di ingenerare un circolo virtuoso sia per la vita di queste persone che per il funzionamento stesso della città che li accoglie.

Quello che, ad un livello superficiale di analisi può essere visto solo come un problema (di consenso, di costi e di gestione), ad un livello più approfondito può rivelarsi un'opportunità di crescita.

L'eventuale successo o fallimento di questa sfida è certamente determinato dalla capacità di promuovere l'inclusione nelle città assieme alla capacità di consentire e incentivare l'accesso all'istruzione, alla formazione, all'alloggio e al lavoro per i cittadini stranieri [cfr. DIRITTI (ACCESSO AI)].

Altra sfida importante per facilitare il processo di inclusione è quella d'incoraggiare i migranti che si trovano in una comunità a partecipare attivamente alla vita della comunità stessa.

Non ci si può certo nascondere le difficoltà insite in un sistema così complesso di dinamiche che fatalmente si intrecciano con una costante comune a tutti gli enti locali: la grave carenza di risorse utili per costruire e sostenere i modelli gestionali virtuosi utili ad inclusione piena e reale. La sussidiarietà cui accennavo prima (nella sua componente orizzontale con le associazioni del terzo settore) diviene, dunque, essenziale anche nella sua declinazione verticale: essa chiama in causa una pianificazione normativa e finanziaria che coinvolga tutti i livelli dello Stato, in grado di "non lasciare indietro nessuno".

4. Due importanti esigenze come quelle sopra accennate (sicurezza e accoglienza), trovano naturale sintesi in un concetto che, a seconda del contesto nel quale si trova, assume a diverse declinazioni e significati: la resilienza. La resilienza, da questo punto di vista, può essere definita come la capacità di un sistema complesso (come certamente è una città), di modificare strutture fisiche e sociali (ma anche prassi amministrative) al fine di assicurare a se stessa di non estinguersi come conseguenza di eventi dram-

maticamente impattanti (quali cambiamenti climatici e repentini aumenti di popolazione migrante fuori da ogni controllo) e con il precipuo obiettivo di garantire standard qualitativi di vita soddisfacenti a chi vive all'interno di quel sistema.

È dunque essenziale che la terza sfida che si trova davanti chi ha l'onere di amministrare una città, sia quella determinata dalla capacità di concorrere a rendere la propria azione politico-istituzionale utile a ingenerare meccanismi di resilienza urbana (P. Mezzi, P. Pelizzaro, *La città resiliente: strategie e azioni di resilienza urbana in Italia e nel mondo*, Altraeconomia, Milano, 2016). I mutamenti sono di diversa natura appunto: ambientali, sociali e demografici; a questi mutamenti occorre pertanto prepararsi in modo che la risposta sia il più possibile una risposta positiva. Compito della politica e della buona amministrazione è dunque di fornire gli strumenti per trasformare la città (in tutte le sue componenti) in una città resiliente. La città resiliente è infatti un sistema urbano complesso che non si adagia sulla prospettiva di un mero approccio statico rispetto ai cambiamenti cui viene, di volta in volta, sollecitata, ma, al contrario, è costruita sul principio che sia possibile e utile per la comunità modificare ed evolvere il proprio modello comportamentale, prevedendo modelli sociali, economici ed ambientali innovativi che siano in grado di consentirle di resistere nel medio-lungo periodo alle sollecitazioni del clima, della storia e delle dinamiche migratorie.

5. Entro la prospettiva che si è cercato di tratteggiare, il Consiglio d'Europa ha promosso il programma delle "Città Interculturali", cofinanziato insieme alla Commissione europea. L'obiettivo di questo macro-asse di azione è quello di promuovere il dialogo e lo scambio di buone pratiche tra città che provano a dimostrare come la dimensione interculturale sia un'opportunità, e non un limite, per le politiche urbane [cfr. INTERCULTURA]. A questo progetto aderiscono 98 città europee e 25 città italiane, tra le quali Torino, Venezia e Reggio Emilia.

Allo stesso tempo, con la medesima 'filosofia', nel 2010 si è costituita in Italia una rete delle "Città del dialogo" (che ad oggi comprende ventitrè enti locali aderenti): essa, nella prospettiva di un'"Europa delle città", intende promuovere la sensibilizzazione ai valori positivi della diversità culturale e sviluppare strumenti idonei a favorire il rispetto e l'interazione tra gruppi etnicamente e linguisticamente differenti.

Si tratta di esperienze e buone pratiche che connettono l'esperienza dei "nuovi abitanti" con il *diritto alla città*, intesa quest'ultima come spazio di cittadinanza e, dunque, come canale sociale e istituzionale per l'accesso al

welfare, ai diritti e ai servizi. Da questo punto di vista le città sono l'ultima frontiera e, al contempo, il primo banco di prova per la società interculturale e per una politica inclusiva.

## Riferimenti bibliografici

- Agustoni, A., Alietti, A. (a cura di), *Territori e pratiche di convivenza interetnica*, Franco Angeli, Milano, 2015.
- Battistelli, F., *La sicurezza e la sua ombra: terrorismo, panico, costruzione della minaccia*, Donzelli, Roma, 2016.
- Battistelli, F., Ricotta, G. (a cura di), *Fronti, frontiere, affrontamenti*, Numero monografico di "Sicurezza e scienze sociali", 4, 1, 2016.
- Casadei, Th., *Taking Security Seriously*, in "Governare la paura. A Journal of Interdisciplinary Studies", 2017, pp. 1-9: <https://governarelapaura.unibo.it/article/view/7126>.
- Filoni, M., *Lo spazio inquieto. La città e la paura*, Edizioni il paesaggio, Palermo, 2014.
- Giovannini, D., Vezzali, L. (a cura di), *Immigrazione, processi interculturali e cittadinanza attiva*, Edizioni Melagrana, San Felice a Canello (CE) 2011.
- Id., *Sicurezza, coesione sociale e immigrazione*, Unicopli, Milano, 2011.
- Labriola, G.M. (a cura di), *La città come spazio politico: tessuto urbano e corpo politico, crisi di una metafora*, Editoriale scientifica, Napoli, 2016.
- Mezzi, P., Pelizzaro, P., *La città resiliente: strategie e azioni di resilienza urbana in Italia e nel mondo*, Altraeconomia, Milano, 2016.
- Nitrato Izzo, V., *Gli spazi giuridici della città contemporanea. Rappresentazioni e pratiche*, Editoriale scientifica, Napoli, 2017.
- Pighi, G., *Sicurezza, legalità e coesione sociale: governo locale e prevenzione dell'insicurezza nella politica modenese*, Franco Angeli, Milano, 2006.
- Id., *La sicurezza urbana indivisibile: le politiche locali di prevenzione integrata*, Franco Angeli, Milano, 2014.
- Ricoeur, P., *Leggere la città*, a cura di F. Riva, Castelvechi, Milano, 2013.
- Sennett, R., *Costruire e abitare: etica per la città*, Feltrinelli, Milano, 2018.
- Venco, E.M., *La pianificazione preventiva per la riduzione del rischio: definizione di scenari preventivi nel contesto della città flessibile e resiliente*, Maggioli, Santarcangelo di R., 2017.

# Colonialismo

di *Vincenzo Russo*

1. Cominciare dalle parole non è forse cosa vana. Un semplice esperimento è rivelatore dei silenzi complici sul colonialismo: chiedo a un vecchio dizionario Zingarelli di mia madre di darmi la definizione di “colonialismo”. Questa voce manca. Attribuisco ingenuamente l’omissione all’anno dell’edizione: 1967. Leggo allora la definizione di “colonia” (“popolazione d’un paese mandata ad abitare altro paese con le stesse leggi del luogo d’origine”). Mi accorgo di un’altra omissione. La stessa che ravvisa la studiosa Ania Loomba quando spiega come solitamente i dizionari evitino il riferimento ai popoli che vivono su quella terra che è “nuova”, che è “altra” solo per i coloni (A. Loomba, *Colonialismo/Postcolonialismo*, Meltemi, Roma, 2000). I silenzi dei dizionari sono sempre rumorosissimi. Due omissioni che ci confermano, se mai ce ne fosse bisogno, la “spettralità” del colonialismo e delle sue eredità nel cuore stesso del nostro continente. Il colonialismo, benché ne sia stata decretata la fine, è un fantasma rimosso dalla coscienza e dalla memoria contemporanea d’Europa, ricacciato a fatica nel silenzio dal dibattito politico e mediatico, eppur riemergente e redivivo, spettro quasi insopprimibile nella sua portata storica e ermeneutica. Il colonialismo è forse terminato, la *colonialità* (del potere, del sapere) no. È quanto mai urgente in tempi di “emergenza migranti” decolonizzare l’Europa, le sue politiche, le sue società, le sue memorie, il suo immaginario.

Non era difficile prevedere che “il ritorno delle caravelle” (per usare l’evocativa immagine di padre Ernesto Balducci) avrebbe significato per il nostro continente una resa dei conti con gli *Altri* che eravamo, nel frattempo e per sempre, diventati. Il colonialismo ha imposto all’Africa confini al di fuori dei confini dell’Africa come fanno bene gli studiosi della diaspora nera, delle migrazioni contemporanee, della tratta [cfr. TRATTA/SCHIAVITÙ]. Riconoscere che quel confine è presso di noi, che siamo noi, è solo il primo passo.

Ripeto. Il colonialismo è forse terminato, la *colonialità* (del potere, del sapere) no. Quanti sanno, per esempio, che l’ultimo impero coloniale d’Eu-

ropa (Portogallo) è crollato solo una quarantina di anni fa o che l'Italia ha mantenuto con la Somalia una relazione coloniale sotto forma di mandato fino al primo gennaio del 1960? Quanti sanno che le retoriche razziste attingono lessico e immagini da un repertorio da «bestiario» (per dirla alla Fanon) che il colonialismo moderno ha stratificato nelle menti, negli occhi e nella lingua di generazioni di europei?

2. Colonialismo – dicevamo – deriva da *colonia* che con *culto* e *cultura* forma una triade di termini eponimi etimologicamente ascrivibili al latino *colo* (“io abito, io occupo la terra”) da quel *colere* da cui discende l'aggettivo deverbale *cultus* (inteso come culto di quanto proveniva dal passato, specializzatosi poi in culto dei morti) e il participio futuro *culturus* (“ciò che si coltiverà”, da cui proviene cultura): la *colonia* dunque come spazio che si sta occupando, terra o popolo che si vuole lavorare e assoggettare, implica sempre anche un'azione di culto (si pensi all'evangelizzazione degli europei) e un dispositivo di cultura (non c'è colonizzazione che non sia legittimata dalla teleologia della civiltà).

Per “colonialismo” intendiamo, allora, non solo l'insediamento in una nuova terra da parte di un gruppo di persone così come recitano i dizionari (anche il prestigioso *Oxford Dictionary*) ma proprio la conquista e il controllo delle terre e dei beni di altri popoli. In questo senso, il colonialismo non è solo il potere moderno delle nazioni europee su Asia, Africa e Americhe che risale alla colonizzazione del XV secolo [cfr. UMANITÀ], ma ogni esercizio di potere che allarga i confini della sua sovranità rispetto a un centro propulsore: caratteristica ricorrente e piuttosto diffusa nella storia dell'uomo, dall'Impero Romano ai mongoli di Gengis Khan, dagli Aztechi all'Impero Ottomano.

A segnare, tuttavia, la differenza fra questi colonialismi (come si è visto, non tutti cronologicamente “antichi”) e i moderni colonialismi che fondano la Modernità stessa sotto l'insegna dell'Europa è il capitalismo: solo ai colonialismi europei è attribuibile una molteplicità di tecniche e di modalità di dominazione – penetrando a fondo in alcune società e mantenendo contatti superficiali con altre –, tali comunque da produrre lo squilibrio necessario per la crescita del capitalismo e dell'industria del vecchio continente. Il discrimine è, dunque, il capitalismo. Il colonialismo è stata la levatrice che ha assistito la nascita del capitalismo europeo, perché senza l'espansione coloniale la transizione europea al capitalismo non sarebbe avvenuta.

Benché il colonialismo moderno europeo non possa ignorare i rapporti con le storie precedenti (la crociate d'Oriente e d'Occidente, la *Reconqui-*



sta a scapito dei musulmani della Penisola Iberica, l'intero retaggio antico e medievale di miti e leggende, o l'archivio di imprese e di ricchezze di popoli "esotici" che hanno costituito il combustibile reale e immaginario dei viaggi degli europei nelle diverse parti del mondo), esso rappresenta davvero un nuovo, critico, inizio: l'inizio del dominio europeo sul resto del mondo in quanto pratica e in quanto epistemologia. "Se il Rinascimento rappresenta un salto qualitativo nella storia dell'Umanità", scrive Samir Amin, "è giustamente perché a partire da questa epoca gli europei hanno incorporato l'idea che la conquista del mondo da parte della loro civiltà è, d'ora in avanti, possibile [...]. A partire da questo momento, e non prima, si cristallizza l'eurocentrismo" (S. Amin, *L'eurocentrisme: critique d'une idéologie*, Anthropos, Paris, 1988, p. 72-73). Sin dai suoi esordi, la colonizzazione decreta la supremazia europea sia attraverso massacri mai prima di allora visti (oggi parliamo di "genocidio") sia attraverso la costituzione di strutture militari, razziali, schiavocratiche, politiche e economiche di dominio sui "non europei", sull'Altro per eccellenza, sia esso l'africano, l'indiano o l'amerindio [cfr. EUROPA].

3. Spesso si parla sovrapponendo i concetti di colonialismo e imperialismo. A volte si distingue tra "colonialismo pre-capitalista" e "colonialismo capitalista" identificando quest'ultimo come imperialismo. In altri casi, c'è chi addirittura considera l'imperialismo uno stadio storicamente anteriore al colonialismo. La proposta di Ania Loomba ci pare dettata da buon senso quando sostiene che è possibile pensare l'imperialismo piuttosto che come un fenomeno con un unico significato come un contrappunto fra i suoi molteplici significati e alcuni processi storici. L'imperialismo nella classica interpretazione di Lenin sarebbe lo stadio ultimo del capitalismo. In questo senso, un dominio coloniale diretto non è necessario per l'imperialismo, perché le relazioni di dipendenza e di controllo economiche (e sociali) sono sufficienti a garantire lavoro subordinato, mercati per l'industria europea e beni. O meglio, se la crescita dell'industria europea (anche in seguito alle rivoluzioni industriali) e la capillare diffusione del capitalismo europeo sono le conseguenze più vistose del dominio coloniale, si può riconoscere che l'imperialismo è davvero lo stadio più avanzato del colonialismo.

Nel mondo moderno, possiamo distinguere fra la colonizzazione come presa di controllo del territorio, appropriazione di risorse materiali, sfruttamento del lavoro ed interferenza con le strutture politiche e culturali di un altro territorio o nazione e l'imperialismo come sistema globale. Poiché

è un sistema globale, l'imperialismo nella definizione di Edward Said, per esempio include una costellazione di pratiche, di teorie e di atteggiamenti di un centro metropolitano distante che non implica solo semplici atti di espansione e acquisizione di territori, ma è sostenuto e sospinto da formidabili formazioni ideologiche, che racchiudono l'idea che certi territori e certi popoli necessitino e richiedano di essere dominati (E.W. Said, *Cultura e Imperialismo: letteratura e consenso nel progetto coloniale dell'Occidente*, prefazione di J.A. Buttigieg; postfazione di G. Baratta, Gamberetti, Roma, 1998).

Sia che analizziamo il colonialismo come formazione discorsiva (Foucault, lo stesso Said), o il discorso coloniale come prodotto retorico degli assiomi imperialistici che attengono in particolare alle questioni di razza e di genere (Spivak); oppure ricorriamo alla dorsale psicoanalitica (Bhabha, Fanon) per leggere la formazione del soggetto coloniale e dei processi di ibridazione nei quali colonizzati e colonizzatori sono coinvolti ci troviamo all'interno della teoria post-coloniale (o "de-coloniale" come qualcuno ha proposto da altri orizzonti ermeneutici: W. Mignolo, *L'idea di America Latina. Geostoria di una teoria decoloniale*, Mimesis, Milano-Udine, 2013). Il pensiero postcoloniale, o ammettendone la pluralità, gli studi postcoloniali, se da un lato, si proponevano di disinnescare dall'interno le strategie di dominazione politica, economica e culturale degli imperi europei, di riscattare la storia (le storie) del *silenzio* dell'Altro (degli Altri), di demistificare le narrazioni e gli stereotipi prodotti dal colonizzatore, insomma, di riconoscere la strategia dialettica implicita in ogni discorso coloniale (A. Bosi, *Dialética da Colonização*, Companhia das Letras, Rio de Janeiro, 1992), dall'altro, non hanno potuto sottrarsi all'evidenza del fatto che il loro progetto radicale di rovesciamento epistemologico abbia dovuto fare i conti con certe limitazioni e certi compromessi.

In *Cultura e Imperialismo*, Said mostra, soprattutto negli immaginari imperiali di Francia e Inghilterra secondo lui paradigmatici di questo processo, lo sforzo formidabile – complesso, contraddittorio – che le culture nazionali europee hanno compiuto tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo, in quel periodo che va sotto il nome, ormai classico, di "Età degli imperi" (E. Hobsbawm, *L'età degli imperi 1875-1914*, Laterza, Roma-Bari, 2011). Said muove dal Conrad di *The Heart of Darkness* per cogliere la coscienza ambigua del rapporto moderno tra sapere e progetto coloniale allorché, all'inizio della narrazione, la condanna dell'impresa coloniale ("la conquista della terra non è una bella cosa a guardarla troppo da vicino") è riscattata solo dall'Idea: "un'idea che la sostiene; non un pretesto senti-

mentale ma un'idea; e una fiducia disinteressata in quell'idea: qualche cosa da esaltare, davanti alla quale inchinarsi, e alla quale offrire sacrifici...".

La grande lezione di Said è appunto quella di aver dimostrato – al contrario di quanto generalmente si crede – che è l'azione imperialista, l'Impero, a seguire l'Idea quale complessa e stratificata produzione delle culture nazionali metropolitane. L'immaginario coloniale di questa epoca, infatti, si forgia non solo sulle ideologie e sull'azione politica ufficiale, sulla storiografia, sulla economia, sui nuovi saperi codificati dalla modernità (l'antropologia, l'etnografia, la sociologia) ma ricade più o meno coscientemente, più o meno surrettiziamente nelle opere d'arte, riarticolandone i miti, le figure, i *cliché*. In questo senso, non solo nei testi della cosiddetta letteratura "coloniale" (in senso stretto) ma anche in quelli di scrittori che apparentemente non si interessano di questioni coloniali o che non appoggiano apertamente la condotta della politica ufficiale dello stato di appartenenza si può riconoscere quella "struttura di atteggiamento e di riferimento" comune agli immaginari imperiali dell'epoca: quale contrappunto, esistono pochissime voci che hanno osato opporsi alla sua retorica e anche il pensiero progressista europeo moderno (se non in poche eccezioni) non ha mai dubitato dello sfruttamento e del possesso delle colonie.

Said ci insegna che analizzare i grandi prodotti d'arte della civiltà europea – tanto più se circoscritti agli anni di genesi e sviluppo dell'imperialismo – significa leggerli "dapprima come grandi prodotti dell'immaginazione creativa o interpretativa, e poi [...] come parte del rapporto tra cultura e impero" (E.W. Said, *Cultura e Imperialismo*, cit., p. 18). Anzi proprio perché l'imperialismo è sostenuto da diversificate formazioni ideologiche che alla fine dell'Ottocento, soprattutto dopo la corsa all'Africa, hanno assunto "la consistenza e lo spessore di un'impresa a lungo termine".

Ecco come procede la macchina coloniale tra XIX e XX secolo intenta a creare e/o a consolidare l'Idea che riscatti l'impresa imperialista. Non è soltanto la speranza (più o meno frustrata) del profitto, impulso spesso convincente di tutta la propaganda metropolitana a mobilitare l'immaginario coloniale; oltre e al di sopra di esso, esiste un impegno sempre rinnovato e diffuso – laddove novità e perpetuazione sono i lati della stessa medaglia della fluida modernità coloniale europea (si rinnova per perpetuare, e per perpetuarsi l'Impero deve rinnovarsi) – dal momento che, come scrive Walter Benjamin, "le ideologie dei dominatori sono per loro natura più mutevoli delle idee degli oppressori. Esse devono, infatti, non solo, come queste ultime adattarsi di volta in volta al conflitto sociale, ma an-

che tradurlo ogni volta in una situazione in fondo armonica” (*Das Passagen-Werk*, 1983, cit. in R. Luperini, *L'allegoria del moderno: saggi sull'allegorismo come forma artistica del moderno e come metodo di conoscenza*, Editori Riuniti, Roma, 1990, p. 7). Dicevamo allora che questo impegno rinnovato e diffuso del progetto coloniale è teso, da una parte, a creare consenso e a far accettare l'idea nella metropoli che i territori lontani e le loro genti debbano essere sottomessi; dall'altro, a rivitalizzare le energie della società metropolitana in modo che quei «bravi cittadini potessero pensare all'*imperium* come a un dovere prolungato nel tempo, quasi metafisico di governare popolazioni subordinate» (di nuovo con le parole di Said).

4. È necessario sottolineare il rapporto fin troppo diretto, eppure complesso, perché stratificato e spesso ambiguo, tra progetto coloniale come tema dominante nella vita sociale, politica e culturale delle metropoli e le culture da queste prodotte, a un tempo suo contributo e suo effetto. Se è indubbio che l'altrove finesecolare – sia esso il Maghreb francese, l'India britannica o l'Africa equatoriale per i portoghesi – si riempie di nomi, di senso, o come scrive Said, quei luoghi distanti bastano da soli a svolgere un ruolo inestimabile nell'immaginario, nell'economia, nella vita politica e nella struttura sociale della Gran Bretagna, della Francia e del Portogallo, del Belgio è altrettanto vero che a informare questo immaginario la cultura dispiegherà tutto un intreccio di invenzioni mitiche, retoriche, mistificatrici, – si pensi al ruolo delle riscritture delle storiografie “esotiche” da parte delle storiografie europee – declinate in modo da comporre una ampia strategia di “forme culturali associate al dominio”. Alla fine dell'Ottocento, è la stessa impresa coloniale in quanto esperienza e pratica dell'*altrove*, cioè, in quanto reale e simbolica “discesa agli inferi” delle colonie, che fornisce la base moderna per ridisegnare, legittimando, confutando, problematizzando, le varie idee sulla cultura.

Tuttavia, la moderna traduzione culturale dell'impresa coloniale (con i suoi agenti sul campo a raccogliere informazioni per le codificazioni metropolitane), come si diceva, ha bisogno di codificare questa “conoscenza” soprattutto in termini di rappresentazione di sé, ricerca di identità che passava inevitabilmente per l'alterità (come crogiolo di istanze diversissime, addirittura antagoniste): “Il colonialismo costruisce figure dell'alterità e dirige i suoi flussi con una complessa struttura dialettica. La costruzione negativa degli altri, dei non europei, è ciò che fondamentalmente crea e sostiene la stessa identità europea” (M. Hardt, A. Negri, *Impero*, Rizzoli, Mi-

lano, 2000). Il colonialismo è una macchina che produce alterità. In maniera dialettica. Al solo fine di legittimarsi, di controllare e dominare. Da un lato, il discorso coloniale – tanto più nell'età degli imperi – rappresenta il colonizzato come Altro, negazione assoluta, bandito dal regno della civiltà e dell'umanità, dall'altro questa assoluta negatività riflette e fonda l'Io del colonizzatore europeo. La barbarie, la licenziosità, la pigrizia del colonizzatore è lo specchio costruito dal colonizzatore per specchiare la sua bontà, il suo decoro, la sua civiltà.

Alla dialettica del colonialismo pur invasiva e totalizzante, tuttavia, il mondo coloniale non si è mai sottomesso del tutto: la resistenza, le resistenze al colonialismo *in primis* alla semplicistica visione binaria della società è una storia – di certo disgregata – ma lunga e luminosa e che abbiamo il dovere di contribuire a riscattare per comprendere anche chi siamo – noi, italiani, europei, occidentali – senza più il bisogno di rifletterci agli specchi ormai infranti e inutili dell'identità/alterità coloniale.

Anche questo significa decolonizzare come ci insegnano da decenni i pensatori delle e dalle *periferie*: in questa direzione va la proposta di provincializzare l'Europa (Dipesh Chakrabarty, *Provincializzare l'Europa*, Meltemi, Roma, 2004) non tanto come un processo di ricusa o abbandono del moderno pensiero occidentale, erede dell'universalismo illuminista, ma piuttosto come ammissione che esso è al contempo inadeguato e indispensabile. È da e per i margini che bisogna riflettere su come decolonizzare anche la nostra mente.

## Riferimenti bibliografici

- Amin, S., *L'eurocentrismo: critique d'une idéologie*, Anthropos, Paris, 1988.  
Bhabha, H.K., *I luoghi della cultura*, Meltemi, Roma, 2001.  
Bosi, A., *Dialética da Colonização*, Companhia das Letras, Rio de Janeiro, 1992.  
Braudel, F., *Espansione europea e capitalismo 1450-1650*, Il Mulino, Bologna, 1999.  
Dipesh Chakrabarty, *Provincializzare l'Europa*, Meltemi, Roma, 2004.  
Fanon, F., *I dannati della terra*, Edizioni di Comunità, Torino, 2000.  
Guha, R., Spivak, G.C., *Subaltern studies: modernità e (post)colonialismo*, Ombre corte, Verona, 2002.  
Hardt, M., Negri, A., *Impero*, Rizzoli, Milano, 2000.  
Hobsbawm, E., *L'età degli imperi 1875-1914*, Laterza, Roma-Bari, 2011.  
Loomba, A., *Colonialismo/Postcolonialismo*, Meltemi, Roma, 2000.

- Luperini, R., *L'allegoria del moderno: saggi sull'allegorismo come forma artistica del moderno e come metodo di conoscenza*, Roma, Editori Riuniti, 1990.
- Mignolo, M., *L'idea di America Latina. Geostoria di una teoria decoloniale*, Mimesis, Milano-Udine, 2013.
- Quijano, A., *Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina*, en E. Lander (Comp.), *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, CLACSO, Buenos Aires, 2000, pp. 201-246.
- Said, E.W., *Cultura e Imperialismo: letteratura e consenso nel progetto coloniale dell'Occidente*, prefazione di J.A. Buttigieg; postfazione di G. Baratta, Gamberetti, Roma, 1998.

# Confini

di *Emilio Santoro*

1. Per lungo tempo lo studio dei confini è rimasto essenzialmente appannaggio delle discipline geografiche e ha rivolto il proprio sguardo quasi esclusivamente ai confini territoriali, segnatamente a quelli degli Stati [cfr. STATO (AMMINISTRAZIONE)].

Solo a partire dall'ultimo scorcio del secolo scorso i confini sono diventati oggetto di studio dei più svariati ambiti delle scienze umane e sociali e si è iniziato a porre l'attenzione su altri tipi di confine. Con la nascita dei *border studies* l'attenzione si è progressivamente spostata dalle linee geografiche di confine degli Stati ai confini intesi come separatori identitari, simbolici, mentali. Questo cambio di prospettiva ha portato a vedere la demarcazione fisica o cartografica di un confine (una recinzione sulla terra, una linea su una mappa) come un fatto sociologico. Si è spostata cioè l'attenzione dal confine stesso al suo particolare significato simbolico e al suo particolare ruolo pratico-operativo. Si è cominciato a vedere che confini non solo sono il risultato di dinamiche sociali, essi contribuiscono a loro volta a produrre la realtà sociale, trasformando e condizionando, nel bene e nel male, le sorti di individui e collettività.

Georg Simmel, nella sua pionieristica riflessione, per evidenziare il ruolo che la delimitazione spaziale del gruppo sociale gioca nel definire l'interazione, aveva paragonato i confini alla *cornice*: la cornice delimita l'opera d'arte rispetto al mondo circostante e la chiude in se stessa; nello stesso modo, in una società la relazione degli elementi che la compongono, l'unità dell'azione reciproca, acquista la sua espressione spaziale nel confine che la incornicia: il confine costituisce un modo di "ritagliare" lo spazio attraverso il quale si dà senso alle attività sociali. Impossibile non notare la similitudine con la nozione goffmaniana di "frame": il confine come il "frame" assume a principio di organizzazione dell'esperienza, è un modo di ritagliare la realtà per interpretare il senso degli avvenimenti. Il confine da luogo e oggetto di ricerca è assurdo, dunque, a *prospettiva epistemologica*. È diventato un punto di vista dal quale (alcuni autori parlano di un *metodo*

con il quale) interpretare la realtà: il punto di vista che consente di organizzare e comprendere la complessa e multiforme rete di dispositivi di inclusione ed esclusione che caratterizzano – sia a livello locale sia a livello globale – le dinamiche politiche e sociali dei nostri tempi.

I confini appaiono una complessa istituzione sociale con una funzione al tempo stesso esclusiva e inclusiva: non hanno una natura puramente negativa, escludente, non si limitano a impedire l'accesso e segregare (le isole, che stanno ai confini marittimi del nostro paese sono state, da Napoleone al fascismo, luoghi privilegiati di "confino" per oppositori politici, omosessuali, ebrei ecc., senza dimenticare delle migliaia di libici fatti prigionieri dall'Italia nella guerra coloniale collocati nelle Egadi, nelle Tremiti, a Ustica e Ponza), hanno anche il ruolo diametralmente contrapposto di accogliere, includere, comprendere.

Forse il nastro di Möbius, in cui l'interno si trasforma in esterno, dando vita ad una topologia contro-intuitiva, è la metafora che meglio permette di rappresentare la funzione odierna dei confini. Il concetto di *inclusione differenziale* serve a comprendere, appunto, l'ampio e variegato campo di possibilità cui dà vita il confine in contrapposizione alla dicotomia incluso/escluso. Oggi il dentro, il fuori e lo stesso confine appaiono spesso essere diversi a seconda del piano di osservazione che si assume o del momento in cui lo si guarda: per ogni confine esistono più piani che gli attribuiscono significato e quanto più rapidi sono i movimenti (e i mutamenti) che li vedono protagonisti, tanto più intricato è l'intreccio che scaturisce dalla continua reciproca sovrapposizione dei diversi piani.

Sulla spinta di questa situazione, sempre in linea con l'intuizione simmeliana, si cominciano a percepire i confini non (sol)tanto come un fatto spaziale che ha conseguenze sociologiche, ma come *un fatto sociologico che si forma spazialmente*. Per usare il linguaggio del Platone del mito della caverna, oggi si è consapevoli che la "confinità" di un confine è determinata da politiche, pratiche e discorsi specifici, che il suo significato è mutevole. Ci si rende conto che i confini non sono dati modificabili solo attraverso sconvolgimenti geo-politici, ma elementi il cui significato simbolico, il cui ruolo pratico-operativo, può cambiare, anche a fronte della loro invarianza geografica.

Ad accelerare l'evoluzione del modo in cui i confini sono concettualizzati hanno contribuito in modo decisivo gli eventi seguiti alla caduta del Muro di Berlino che diedero vita ad un'ampia letteratura che prevedeva la loro scomparsa. Invece i confini hanno preso a riprodursi senza posa con l'emergere di nuovi Stati; lungi dal perdere importanza, essi hanno riaf-



fermato il proprio ruolo imprescindibile, e soprattutto hanno dimostrato la capacità di riproporsi con forme e funzioni molto differenziate e la capacità di fare da matrice sociale di fenomeni assolutamente nuovi, imprevedibili e continuamente cangianti.

2. L'evoluzione più recente dei *border studies* mette in discussione la posizione dominante dello Stato inteso troppo spesso come contenitore stagno (di società, di identità, di sistemi normativi).

Il significato del confine diventa il campo di tensione tra le forme sociali che si identificano con un particolare pezzo di territorio, cioè gli Stati, per le quali uno spazio delimitato è una condizione necessaria di esistenza e un principio ordinatore di senso dell'azione, e le formazioni sovra-spaziali che per la loro esistenza e loro senso interno non hanno alcuna relazione con lo spazio delimitato, prescindono dalla collocazione geografica dei loro elementi. Il prototipo di questo secondo tipo di organizzazioni sociali è il mercato, soprattutto il mercato finanziario, la ricchezza che esso muove è astratta, non ha alcun rapporto determinato con lo spazio, il suo movimento riunisce individui che non hanno alcun legame tra loro, creando reti sociali in rapidissima evoluzione, stimola l'accelerazione e modifica la vita sociale delle formazioni sociali legate allo spazio. I confini di queste ultime, non possono certo variare geograficamente con la stessa velocità, ma si tenta continuamente di adeguare a quei movimenti il loro significato: i confini assumono significati diversi a seconda dei fenomeni sociali che li attraversano e dei contesti. Questa evoluzione è segnata nella semantica dello studio dei confini dall'apparire della nozione di *borderscape*.

Guardando cosa è successo in Europa, a fianco del loro riemergere nella funzione "tradizionale" di strumenti definitori di tutta una serie di nuovi Stati, i confini sono diventati in certe circostanze e per certi attori invisibili, non solo per i movimenti finanziari, ma anche delle merci (i dazi sono uno strumento per attribuire significato ai confini) e di alcune persone, come avviene nell'area di Schengen, e, allo stesso tempo, come accade per il Mediterraneo [cfr. MARE], sono configurati come delle vere e proprie mura di fortezze [cfr. MURI].

Riguardo a quest'ultimo fenomeno la geopolitica ha cominciato a distinguere i confini *tout court* da quelli che, in virtù della loro relazione con i confini identitari, simbolici e mentali, si caratterizzano come "frontiere". Questo stesso termine ha cambiato progressivamente significato a partire dalla rappresentazione del mondo come caratterizzato dallo "scontro di civiltà".

Fino a tempi recenti per la geopolitica la “frontiera” si contrapponeva al confine in quanto indicava un’area dinamica, dotata di estensione in contrapposizione a una linea, statica, priva di profondità. Oggi la frontiera ha recuperato il significato, un po’ arcaico, di confine del mondo civile, di luogo in cui vanno fermate “le invasioni dei barbari”. Ma contrariamente al passato, la trasformazione di un “confine” in una frontiera avviene in modo molto rapido. Da ormai quasi tre decenni il nostro paese si considera la “frontiera” dell’Europa rispetto ai fenomeni migratori, le “nuove incursioni barbariche”. Ma geograficamente questa frontiera si è spostata più volte in questi anni. Meno di trent’anni fa, quando i Balcani erano in fermento per la disgregazione della Jugoslavia e la caduta del regime di Hoxha in Albania, la frontiera era il Canale di Otranto; oggi (dati 2016) quello è un confine passato più da italiani che vanno a lavorare in Albania che da “barbari” albanesi che vogliono invadere l’Italia. Dalla fine degli anni Novanta del secolo scorso Lampedusa è assurta a frontiera per eccellenza. Lì si sono concentrati, fisicamente e mediaticamente, tutta una serie di elementi, ciò che fa di un “luogo” una “frontiera”: i migranti e gli scafisti; le forze dell’ordine e le organizzazioni umanitarie [cfr. ONG]; le motovedette della guardia costiera italiana e quelle dell’agenzia dell’Unione Europea dal nome fortemente evocativo di Frontex; i funzionari delle polizie di paesi di emigrazione e transito e quelli delle Nazioni unite; e non ultimi i ricercatori delle maggiori università del mondo.

3. Oggi la frontiera dell’Europa (e dell’Italia) sembra non coincidere più neppure con i “confini” delle acque territoriali, ma con quelli della cosiddetta zona SAR (*Search And Rescue*), luogo a cui viene legata la nascita del dovere, che così viene privato del suo carattere universale di imperativo umanitario e localizzato geograficamente, di andare a raccogliere e salvare i migranti partiti dalle coste dell’Africa.

Gli ultimi mesi sono anche caratterizzati dalla discussione su come si possa ri-trasformare un confine ormai quasi dimenticato, che lega il suo valore simbolico e il suo ruolo di “cornice di significato” proprio al fatto di essere un ex-confine, in una frontiera dell’Europa. Il confine in questione è quello che separa l’Irlanda del Nord, e quindi il Regno Unito, dalla Repubblica di Irlanda. La comune appartenenza dei due paesi all’Unione Europea, che aveva reso il confine tra le due parti dell’Irlanda, un confine “interno”, si era sommata all’accordo di Belfast, noto anche come “Accordo del Venerdì Santo”, che nel 1998 aveva messo fine allo scontro armato che aveva opposto per decenni l’IRA al governo inglese e alla repressione

che quest'ultimo aveva messo in atto contro gli unionisti irlandesi. In quanto parte del Regno Unito, i nord-irlandesi sono cittadini britannici, da vent'anni hanno però, anche il diritto di cittadinanza della Repubblica di Irlanda perché l'accordo tra il governo britannico e irlandese sancisce che «è un diritto di nascita di tutto il popolo dell'Irlanda del Nord di identificare se stessi ed essere accettati come irlandesi o britannici, o entrambi, in quanto possono così scegliere, di conseguenza i due governi confermano questo diritto che non sarà influenzato da qualsiasi futura modifica dello status dell'Irlanda del Nord». In conseguenza di questo accordo è stata modificata la Costituzione della Repubblica d'Irlanda in modo che le persone nate in Irlanda del Nord possono avere il diritto di essere cittadini irlandesi alla pari delle persone provenienti da qualsiasi altra parte dell'isola d'Irlanda. Oggi però sta per realizzarsi una rilevante "modifica dello status dell'Irlanda del Nord": essa, facendo parte del Regno Unito, sta per uscire con esso dall'Unione Europea. Quel confine che era stato neutralizzato fino al punto da non contare più nemmeno per l'attribuzione della cittadinanza deve diventare oggi frontiera dell'Europa.

Quello del confine dell'Irlanda è un caso emblematico perché il confine con la sua natura di delimitazione e il suo significato si scontrano ed evidenziano la loro disconnessione. Il tentativo di trovare una soluzione al problema ripristinando un confine vero (*Hard Border*) ma caratterizzato da controlli invisibili perché informatici (*Smart Border 2.0*) non risolve il problema del suo valore di matrice di senso: le "due Irlande" tornano ad essere due formazioni sociali territoriali distinte. D'altra parte, sarebbe una prima volta nella plasmabilità del significato del confine, se la frontiera tra Europa e Regno Unito si trasformasse in un confine tra due pezzi di uno stesso Stato: l'Irlanda del Nord e la Gran Bretagna.

## Riferimenti bibliografici

- Barth, F. (ed. by), *Ethnic Groups and Boundaries*, George Allen & Unwin, Londra, 1969.
- Cuttitta, P., *Segnali di confine. Il controllo dell'immigrazione nel mondo-frontiera*, Mimesis, Milano, 2007.
- Donnan, H., Wilson, T. (eds.), *A Companion to Border Studies*, Wiley-Blackwell, Malden-Oxford, 2012.
- Mezzadra, S., Neilson, B., *Confini e frontiere. La moltiplicazione del lavoro nel mondo globale*, Il Mulino, Bologna, 2014 (ed. or. *Border as Method, or, the Multiplication of Labor*, Duke University Press, Durham-Londra, 2013).

Ohmae, K., *The Borderless World*, Collins, Londra, 1990.

Sassen, S., *Territorio, autorità, diritti. Assemblaggi dal Medioevo all'età globale*,  
Bruno Mondadori, Milano, 2008.

Simmel, G., *Sociologia*, Edizioni di Comunità, Milano, 1989.

# Corpi

di Orsetta Giolo

1. Mentre scrivo, l'Europa sta affrontando in modo disordinato e conflittuale la gestione dell'accoglienza dei migranti che attraversano il Mediterraneo, mentre si susseguono le accuse tra paesi e governi, si rivendicano le chiusure ora dei porti ora dei confini e si predicano le espulsioni di massa e i respingimenti immediati [cfr. MARE, CONFINI, MURI].

In tutto questo le persone che cercano di arrivare sul territorio europeo attraverso le forche caudine dei percorsi "illegali" (che comportano, come è noto, l'attraversamento del deserto e del mare e la detenzione in Libia), figurano per lo più come numeri, come quantità, come entità spogliate di un'identità, di ogni storia, di ogni diritto.

"Migranti", "richiedenti asilo", "profughi", "clandestini" sono termini usati in modo posticcio e al contempo equivalente dall'opinione pubblica e dall'informazione, oltre che dalla classe politica, per indicare "non-persone", scriveva già anni fa Alessandro Dal Lago (*Non-persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*, Feltrinelli, Milano, 2006), ovvero dei numeri – tale è l'ossessione dell' "invasione" – o, semplicemente, dei corpi.

*Corpi muti*, scrive Monica Massari (*Il corpo degli altri. Migrazioni, memorie, identità*, Ortothes, Napoli-Salerno, 2017), perché silenziati, ridotti all'incapacità di proferire parola e confinati nell'oblio dei senza nome; *corpi violati*, perché esposti alla violenza ingiustificata, brutta, disinibita nei territori di transito e spesso anche di accoglienza; *corpi esclusi* dallo spazio pubblico, obbligati ai margini dell'*agorà*; *corpi sfruttati*, nelle campagne italiane, nei circuiti del traffico di droga e di armi, sulle strade della prostituzione forzata [cfr. TRATTA/SCHIAVITÙ]. Infine, *corpi offerti* al mondo, nelle dispute tra governi e nei rimpalli tra le capitanerie di porto e tra le guardie di frontiera.

Il significato politico del corpo, generalmente, è determinato dalle relazioni all'interno delle quali il corpo stesso vive, insegna Judith Butler (*L'alleanza dei corpi*, Nottetempo, Milano, 2017). I corpi dei migranti – *muti*,

*violati, esclusi, sfruttati, offerti* – esplicitano il fatto che le persone migranti sono inserite all'interno di una rete di relazioni asimmetriche di potere, dalla quale non sembrano potersi liberare, mentre va sgretolandosi la condivisione di una concezione universale di umanità [cfr. UMANITÀ].

2. Qualche anno fa Emilio Santoro scriveva a proposito delle forme di neo-schiavitù che gravano sui migranti interrogandosi sulla “fine della biopolitica”, da leggersi ad esempio nella crisi delle politiche di *welfare* mirate alla cura delle popolazioni nazionali e, di conseguenza, nella decadenza del forte legame esistente tra gli Stati e i propri cittadini (Santoro E., *La regolamentazione dell'immigrazione come questione sociale: dalla cittadinanza inclusiva al neoschiavismo*, in E. Santoro [a cura di], *Diritto come questione sociale*, Giappichelli, Torino, pp. 129-180). Tale mutamento nel modo di concepire il governo dei corpi sembra dipendere soprattutto dall'affermazione del mercato quale nuova “ragione del mondo”, come sottolineano Pierre Dardot e Christian Laval (*La nuova ragione del mondo*, DeriveApprodi, Roma, 2013): una nuova razionalità interessata alla gestione della popolazione su scala “mondiale” e alla creazione di sacche di marginalità, entro le quali convogliare tutte le persone incapaci di reggere la competizione economica.

Leggere le migrazioni di massa all'interno di questo quadro significa intendere le mobilità umane che provengono dai “sud del mondo” quali fattori che alimentano la costruzione di una nuova economia politica transnazionale, sostiene Saskia Sassen (*Territorio, autorità, diritti*, Mondadori, Milano, 2008), o come processi indotti dalle crisi internazionali gestite dal “capitale globale”, interessato a “selezionare” manodopera a basso costo.

La disumanizzazione dei corpi e la relativa gerarchizzazione delle esistenze (secondo dispositivi di razzializzazione) appaiono così come meccaniche funzionali al rifornimento di un contemporaneo “esercito di riserva”, per dirla come Marx, pronto a soddisfare le esigenze del mercato. Non a caso le retoriche politiche dominanti puntano alla rappresentazione massificante e criminalizzante delle persone migranti, neutralizzando ogni azione politica e civile dedita alla ri-umanizzazione di quei corpi e di quelle esistenze. L'imperativo politico sembra infatti diretto alla rimozione del discorso “umanizzante” proprio dei diritti fondamentali: i diritti stessi, così come le istituzioni e le organizzazioni che li difendono, sono pertanto qualificati come nemici delle popolazioni nazionali, poiché, ribadendo l'universalità dei “principi umani”, contestano la gerarchizzazione tra le persone fondata sulla cittadinanza.

Quest'ultima, a ben vedere, soprattutto nella sua versione razzializzata [cfr. RAZZA/RAZZISMO], funziona oramai come un vestito in grado di umanizzare solamente *alcuni* corpi: coloro i quali ne rimangono privi non sono più ritenuti legittimati a rivendicare diritti universali.

3. Il discorso sui diritti è dunque profondamente in crisi. I diritti nascono dall'intreccio di libertà, eguaglianza e solidarietà, si reggono su questi tre principi-pilastro che sono a loro volta in grave affanno. Il neo-liberismo infatti favorisce la ri-significazione della libertà (che non coincide più con l'attribuzione di uno *status*, ma viene ridotta al mero esercizio della libertà di scelta nel mercato), il superamento dell'eguaglianza in favore delle disparità/diseguaglianze (basti ricordare la già citata crisi delle politiche sociali), la delimitazione della solidarietà ai "più bisognosi" (come vedremo, i "più vulnerabili").

Ma vale la pena ricordare che il discorso sui diritti è profondamente ancorato anche ad un dato pragmatico, ovvero alla tutela e alla protezione del *corpo*. Tanto è vero che gli storici riconoscono proprio nell'*Habeas corpus* del XII secolo – cioè "abbi il tuo corpo, ti sia salvaguardata la libertà, oltre che la vita" – uno degli atti fondamentali che hanno aperto la strada al riconoscimento dei diritti umani.

Orbene, se fino alla fine del Novecento l'autorità nei confronti della quale era possibile vantare tale pretesa era riconducibile alla sovranità statale, oggi forse occorrerebbe ri-declinare quel principio in chiave globale, rendendolo esigibile attraverso i confini, nei confronti di tutte le autorità, tutti i poteri e indipendentemente dalla cittadinanza. Ritorneremmo così all'origine dei diritti della persona – libertà e vita – sanciti nel fondamentale *writ* inglese, disvelando nuovamente i corpi quali entità che incarnano l'umano, e dunque un'identità, un'esistenza, una dignità, una storia, delle rivendicazioni.

Il tema che oggi si pone, infatti, ha a che vedere con chi è in grado, nell'odierno contesto globale, di agire sui corpi. Non sono più gli Stati, come sottolinea Santoro, a decidere della vita delle persone, perché altri centri di potere (privati per lo più, spesso anche illegali) si sono imposti sulla scena mondiale e "gestiscono corpi": le milizie private, le multinazionali che commerciano in armi e materie prime, i trafficanti di esseri umani, le mafie [cfr. MAFIE], sono solo alcuni esempi di soggetti che mirano a poter *governare i corpi*. Sono cioè emersi nuovi agglomerati di potere che si muovono al di fuori di qualsiasi autorizzazione e giustificazione (giuridica e morale) e che non rispondono a nessuno in ordine al rispetto dei diritti

fondamentali.

Il migrante, in tutto questo, pone probabilmente la sfida più incisiva poiché chiede la tutela dei diritti oltre i confini, prescindendo da ogni relazione originaria, e rivendicandoli nei confronti di tutti i poteri dislocati a livello globale. Così facendo, interroga la politica in merito alla questione dell'inclusione della caratteristica della mobilità – del viaggio - nella definizione della soggettività giuridica. I diritti sono stati teorizzati originariamente come aspettative tutelabili solo nella dimensione della stanzialità, del rapporto durevole e localizzabile tra persona e potere, tra cittadino e Stato [cfr. STATO (AMMINISTRAZIONE)]. Il *corpo* del migrante invece abita lo spazio in modo nuovo, producendo una “soggettività impreveduta”.

4. Concentrando l'attenzione sulla governamentalità contemporanea dei corpi nei processi migratori, tre domande sembrano porsi come fondamentali: “chi detiene il potere di vita o di morte oggi?”; “chi è *ancora* titolare del diritto alla vita?”; “chi deve farsi carico del rispetto del diritto alla vita?”.

Quanto al primo quesito (“chi detiene oggi il potere di vita o di morte e questo come si articola”), la risposta implica la lettura di una situazione che si presenta come composita. Michel Foucault (*Bisogna difendere la società*, Feltrinelli, Milano, 1998) ha spiegato come nel passato il potere sovrano si manifestasse nel “lasciar vivere e far morire”, e come nella governamentalità neoliberale il potere invece scelga chi far vivere e chi lasciar morire. Nel contesto odierno, che vede compresenti fonti diverse di potere – talvolta acefalo –, si combinano dispositivi e meccaniche differenti: si riconoscono così residui di potere sovrano “classico”, riconoscibili ad esempio nella gestione statale delle frontiere nazionali (la chiusura dei porti e dei confini ne sono un esempio), ma stanno tornando anche forme di potere e di governo “pre-moderne”, che permettono un ricorso diffuso e disinibito all'uso della violenza (l'azione intrecciata di trafficanti, milizie e guardia costiera libica ne rappresenta un caso emblematico). La forza, del resto, non è più monopolio esclusivo dello Stato, né tantomeno della sfera pubblica: basti pensare alla privatizzazione della sicurezza (con il ricorso sempre più frequente alle guardie giurate e all'uso privato delle armi per la difesa personale [cfr. SICUREZZA]), alla privatizzazione della guerra (con i mercenari e le compagnie militari private), alla diffusione su scala transnazionale della criminalità organizzata (mafiosa e non). Tutti questi soggetti (privati e/o senza autorizzazione giuridica e/o criminali) incidono sul diritto alla vita di grandi quantità di persone.



Abbiamo quindi un problema enorme, nella contemporaneità: occorre ridefinire il potere, e soprattutto, tornare a collocare i poteri all'interno del nuovo ordinamento locale-globale che è andato costruendosi negli ultimi venti anni. Occorre comprendere dove i poteri transitano oggi, quali luoghi "nuovi" abitano, per vedere anche dove si colloca la forza.

Quanto alla seconda domanda ("chi è *ancora* il titolare del diritto alla vita?"), vale la pena ricordare che il diritto alla vita sta alla base delle odierne architetture giuridiche e politiche, almeno sin da quando Thomas Hobbes, nel *Leviatano*, l'ha posto come diritto oggetto del patto istitutivo dello Stato: poiché siamo vulnerabili, occorre un sovrano che attraverso il monopolio della forza garantisca il rispetto della vita. Successivamente John Locke ha affiancato alla vita la libertà e la proprietà, innestando una confusione concettuale, sostiene Luigi Ferrajoli (*I diritti fondamentali*, Laterza, Roma-Bari, 2001), che legherà a lungo la tutela dei diritti – e della vita in primo luogo – al benessere economico. È un difetto originario della teorizzazione dei diritti che ci portiamo appresso da allora e che spesso riemerge, anche nella contemporaneità: il diritto alla vita oggi è evidentemente garantito con maggior forza nei confronti di chi è già tutelato dalla propria ricchezza. La titolarità del diritto alla vita non è stata originariamente universale, difatti, ma lo è infine diventata. Nel corso del tempo, grazie alle battaglie per i diritti, all'affermazione dell'eguaglianza e al riconoscimento delle differenze, sono divenuti titolari, via via, gli schiavi (*una cosa nella disponibilità di* – compreso il potere di vita e di morte – del padrone), le donne (che il patriarcato opprimeva attraverso la violenza, lo stupro e il delitto d'onore), gli ebrei e i rom (vittime nei secoli di una repressione di massa), le persone con disabilità (nei confronti delle quali si è praticata e sperimentata l'eugenetica), gli omosessuali (considerati criminali e condannati a morte ancora in molti paesi), gli stranieri ("il nemico" da eliminare secondo le retoriche nazionaliste e belliciste). Sono stati questi lunghi e complessi percorsi di liberazione ad aver palesato il fatto che la violenza non è (e non è mai stata) nella disponibilità di tutti. Occorre comprendere la violenza "storica" – scrive Angela Davis (*La libertà è una lotta costante*, Ponte delle grazie, Milano, 2016) –, quale manifestazione di politiche strutturali di dominazione, per comprendere che, in quanto strumento di oppressione, la violenza è sempre nelle mani dei soggetti di volta in volta dominanti.

Dunque, solamente in tempi recenti, la titolarità del diritto alla vita è divenuta pienamente inclusiva, sino a ricomprendere *tutti* e non solamente alcuni; ma tale universalità conquistata, e sancita nella normativa interna-

zionale sui diritti umani, sembra oggi nuovamente vacillare. Un nuovo ordine mondiale, fortemente gerarchico, ha preso piede, e sembra aver recuperato e riarticolato le vecchie “gerarchie dell’umano”, costruite sulla base della razza, del sesso, della religione, dell’orientamento sessuale, della condizione sociale e così via. Sono infatti ricomparse molte delle categorie della discriminazione in tutta la loro drammaticità e “virulenza”: un esempio è dato dal ritorno delle ideologie nazionaliste, spesso accompagnate e sorrette da retoriche di impianto razzista e sessista [cfr. DISCRIMINAZIONI, RAZZA/RAZZISMO]. All’interno di questo ordine gerarchico, vi sono pertanto, e nuovamente, persone che vengono considerate come “pienamente umane” e altre no [cfr. UMANITÀ]. Non per le stesse motivazioni di allora, tuttavia, poiché gli argomenti odierni rinviano ad esempio a questioni prevalentemente di natura economica (le risorse sono poche e quindi si deve imporre un ordine di assegnazione dei beni); oppure, non si afferma più, brutalmente, che si lasciano morire in mare gli africani “perché sono neri”, si dirà piuttosto che occorre “controllare le frontiere”.

Quanto all’ultima domanda (“chi deve garantire il diritto alla vita oggi?”), i migranti appaiono come attori fondamentali in questa fase storica, come evidenzia da tempo Enrica Rigo (*Europa di confine*, Meltemi, Roma, 2007). La loro azione si pone, infatti, in una prospettiva diversa rispetto alla contrapposizione tra globalizzazione/post-globalizzazione e sovranismo. Se la globalizzazione infatti sembra sorreggere la realizzazione del disegno neo-liberale, mentre il sovranismo appare come una nostalgica richiesta di ritorno al nazionalismo, la rivendicazione dei diritti dei migranti, *in primis* del diritto alla vita, chiama in causa la necessaria esistenza di un ordine cosmopolitico che garantisca i diritti su scala internazionale, *nella mobilità, nel viaggio* tra le frontiere del pianeta [cfr. VIAGGIO].

I migranti, attraversando le frontiere, chiedono la costruzione di un ordine cosmopolitico che si fondi su istituzioni globali (non necessariamente accentrate) regolate dalle norme cosmopolitiche che abbiamo già, come sottolinea Seyla Benhabib (*Cittadini globali*, Il Mulino, Bologna, 2006), ovvero i diritti umani. Occorre una comunità politica internazionale che dia concretezza alla nuova geografia dei diritti che i migranti stanno disegnando, suggerisce Valeria Verdolini (*Quale spazio per i diritti? Dispacci sul confine*, in “Rivista di filosofia del diritto”, 1, 2018, pp. 51-72), e che permetta ai cittadini globali di ottenere protezione ovunque. Senza comunità politica, non c’è tutela effettiva dei diritti, ci ha insegnato Hannah Arendt (*Le origini del totalitarismo* [1951], Einaudi, Torino, 2014).

Lo Stato, di conseguenza, non può più funzionare come un gendarme

dei centri di potere non legittimati (come vuole il neo-liberismo), né come un Leviatano guerriero (come chiede il sovranismo); al contrario esso deve proporsi come la comunità politica locale che si fa garante dei diritti delle persone, *in primis* del diritto alla vita, contro la violenza sui corpi, contro l'oppressione e l'ingiustizia, oltre le frontiere.

## Riferimenti bibliografici

- Arendt, H., *Le origini del totalitarismo* (1951), Einaudi, Torino, 2014.
- Benhabib, S., *Cittadini globali*, il Mulino, Bologna, 2006.
- Bernardini, M.G., Giolo, O. (a cura di), *Le teorie critiche del diritto*, Pacini, Pisa, 2017.
- Brown, W., *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*, Zone Books, New York, 2015.
- Butler, J., *L'alleanza dei corpi*, Nottetempo, Milano, 2017.
- Casadei, Th., *Il rovescio dei diritti umani. Razza, discriminazione, schiavitù*, con un dialogo con É. Balibar, Derive Approdi, Roma, 2016.
- Dal Lago, A., *Non-persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*, Feltrinelli, Milano, 2006.
- Dardot, P. e Laval C. (a cura di), *La nuova ragione del mondo*, DeriveApprodi, Roma 2013.
- Davis, A., *La libertà è una lotta costante*, Ponte delle grazie, Milano, 2016.
- Ferrajoli, L., *I diritti fondamentali*, Laterza, Roma-Bari, 2001.
- Foucault, M., *Bisogna difendere la società*, Feltrinelli, Milano, 1998.
- Giolo, O., Pifferi, M. (a cura di), *Diritto contro. Meccanismi giuridici di esclusione dello straniero*, Giappichelli, Torino, 2009.
- Massari, M., *Il corpo degli altri. Migrazioni, memorie, identità*, Ortothes, Napoli-Salerno, 2017.
- Rigo, E., *Europa di confine*, Meltemi, Roma, 2007.
- Santoro, E., *La regolamentazione dell'immigrazione come questione sociale: dalla cittadinanza inclusiva al neoschiavismo*, in E. Santoro (a cura di), *Diritto come questione sociale*, Giappichelli, Torino, 2010, pp. 129-180.
- Sassen, S., *Territorio, autorità, diritti*, Mondadori, Milano, 2008.
- Verdolini, V., *Quale spazio per i diritti? Dispacci sul confine*, in "Rivista di filosofia del diritto", 1, 2018, pp. 51-72.



# Costi

di Tindara Addabbo

1. Spesso, parlando di migrazioni si fa riferimento ai costi che i paesi nei quali i migranti sono diretti sostengono per accoglierli. Ma quali sono i costi della accoglienza? Quali i costi del chiudere l'accesso ai migranti? E quali i costi per chi intraprende il percorso della migrazione sia nel caso venga accolto sia nel caso che venga respinto?

In questa voce si cercherà di rispondere ad alcune di queste domande.

Nel rapporto sullo sviluppo umano del 2017 riferito al 2016, che pone l'accento sui gruppi più esposti al rischio di esclusione, il Programma delle Nazioni Unite per lo Sviluppo (2017) considera il rischio di maggiore deprivazione rispetto a diverse dimensioni di ben-essere che contraddistinguono i migranti collegato a barriere nell'accesso a servizi.

Si configurano quindi, in base alle diverse politiche pubbliche di inclusione adottate nei paesi accoglienti, diverse possibilità di accesso ai servizi ospedalieri [cfr. DIRITTI (ACCESSO AI)]. I migranti possono non possedere le risorse finanziarie o legali per l'accesso ai servizi di cura nei paesi ospitanti o non trovare medici che possano adeguatamente curare malattie non comuni nel paese ospitante. Il viaggio stesso compiuto per fuggire dal proprio paese li segna profondamente con danni psicologici rilevanti.

Si osservano quindi diseguaglianze nella capacità di essere istruiti (cfr. T. Addabbo, M. Davoli e M. Murat, *Is There an Immigrant-gender Gap in Education? An Empirical Investigation based on PISA Data from Italy*, DEMB Working Paper Series, n. 124, February 2018; 2018; B. Keeley, *International Migration: The Human Face of Globalization*, OECD Insights, Paris, 2009) che si riflettono anche nell'accesso a peggiori posizioni nel mercato del lavoro e minori prospettive di carriera.

Costi più elevati in termini di sviluppo umano sono associabili ai minori non accompagnati [cfr. BAMBINI/E] che arrivano in uno stato di forte deprivazione in termini di diverse dimensioni di sviluppo umano e che nel primo semestre del 2017, in base ai dati riportati nel "Rapporto sulla protezione internazionale in Italia" 2017 erano pari al 15% dei migranti sbarcati.

In termini di contributo al Bilancio dello Stato i migranti per motivi economici risultano contribuire positivamente differentemente dai rifugiati [cfr. PROTEZIONE UMANITARIA/RIFUGIATI], tuttavia il minore contributo alle entrate da parte dei rifugiati è connesso al più basso tasso di occupazione ed è appunto a politiche volte ad aumentare la loro partecipazione al mercato del lavoro che si dovrebbero orientare politiche pubbliche volte a ridurre gli effetti di redistribuzione osservati (J. Ruist, *The fiscal cost of refugee immigration: the example of Sweden*, in “Population and Development Review”, 41, 4, pp. 567-81) anche in considerazione della minore probabilità di trovare un lavoro rispetto ai migranti per motivi economici che possono attuare una migliore pianificazione nel flusso migratorio (B. Keeley, *International Migration: The Human Face of Globalization*, cit.). Si tratta di politiche che si stanno diffondendo in diversi paesi europei anche grazie alla campagna OECD-UNHCR “*Engaging with Employers in the Hiring of Refugees*” (OECD, 2018, p. 111) e che risultano fra le raccomandazioni del “Rapporto sulla protezione internazionale in Italia del 2017” (ANCI, Caritas, Cittalia, Fondazione Migrantes, Servizio Centrale dello SPRAR, *Rapporto sulla protezione internazionale in Italia*, in collaborazione con UNHCR, 2017).

## 2. Come possiamo misurare il costo dell'accoglienza per i paesi ospitanti?

Una misura del costo complessivo medio per la prima accoglienza al netto di costi aggiuntivi indiretti (come le spese di trasporto fra i centri e le spese per la forza pubblica) è la spesa giornaliera pro-capite nei centri di prima accoglienza che si aggira, prendendo a riferimento l'Italia nel 2015 nelle dieci regioni coinvolte, tra i 30 e i 35 euro (Corte dei Conti, Sezione centrale di controllo sulla gestione delle Amministrazioni dello Stato, 2018).

Si aggiungono ai costi di prima accoglienza nei centri, i costi relativi alla gestione delle domande di asilo [cfr. ASILO (DIRITTO DI)] computate in 203,95 euro per domanda in Italia (Corte dei Conti, Sezione centrale di controllo sulla gestione delle Amministrazioni dello Stato, 2018).

Considerando il costo complessivo dell'accoglienza in Italia nel 2016 questo è stimabile in termini di 1,7 miliardi, fra questi 1,29 miliardi destinati alla prima accoglienza, 266 milioni per la seconda accoglienza e 111,5 milioni per l'accoglienza di minori stranieri non accompagnati (Corte dei Conti, Sezione centrale di controllo sulla gestione delle Amministrazioni dello Stato, 2018).

Per determinare l'onere netto sul Bilancio dello Stato nel 2016 lo studio della Corte dei Conti (2018) detrae il contributo dell'Unione Europea nel-

l'ambito di Frontex e Fami (Fondo asilo, migrazione e integrazione) alle politiche di accoglienza pari nel 2016 al 2,7% dell'onere totale sul bilancio dello Stato ai quali si aggiungono costi relativi alle mancate ricollocazioni dei migranti in altri paesi europei (non meno di 762,5 milioni al 15/10/2017) (Corte dei Conti, Sezione centrale di controllo sulla gestione delle Amministrazioni dello Stato, 2018).

Nel computo dei costi dell'accoglienza occorre considerare le capacità dei paesi di accoglienza in termini economici che si possono approssimare con il PIL. Una misura delle capacità di un paese nell'accoglienza dei migranti è il rapporto PIL per richiedente asilo. Dati Eurostat e UNHCR riferiti al 2017 e al numero di abitanti del 2015 ci mostrano una differenza fra paesi europei con un rapporto PIL per rifugiato pari a 4,83 in Italia contro 2,10 in Grecia o 22,99 in Spagna (C. Baccianti, *Quando i numeri sui rifugiati smentiscono le narrazioni*, [www.lavoce.info](http://www.lavoce.info), 6 luglio 2018).

Spesso, nel dibattito, si parla del costo per i lavoratori nativi collegabile ai flussi migratori in termini di un ridotto accesso al mercato del lavoro o in termini di riduzioni salariali (per i nativi) [cfr. LAVORO]. L'analisi dell'impatto della migrazione sui salari dei nativi mostra nel complesso un debole impatto (B. Keeley, *International Migration*, cit.; C. Dustmann, T. Frattini e I. Preston, *The effect of immigration along the distribution of wages*, in "The Review of Economic Studies", 2013, 1, pp. 145-173). Questi ultimi mostrano un impatto negativo per i salari inferiori al 20esimo percentile e un miglioramento nella parte più alta della distribuzione salariale. Si nota quindi un impatto differenziato in termini di costi di salario o probabilità di occupazione più bassi per i nativi in base all'età degli stessi con una maggiore probabilità di un effetto sul salario per i nativi più giovani e di una minore probabilità di occupazione per i più anziani (C. Dustmann, U. Schonberg e J. Stuhler, *Labor supply shocks, native wages, and the adjustment of local employment*, in "Quarterly Journal of Economics", 1, 2017, pp. 435-483). In Italia Maurizio Ambrosini in relazione al contributo degli immigrati in termini fiscali ricorda non solo il maggiore contributo in termini di gettito fiscale e contributivo ma anche la natura del lavoro svolto dagli immigrati:

La tragedia di Sacko Soumali, invece, ha riportato alla ribalta una questione annosa e sempre rimossa, dopo le fiammate di attenzione dovute a qualche drammatico evento: lo sfruttamento degli immigrati nelle campagne meridionali, e non solo. Non necessariamente clandestini, né sbarcati negli ultimi anni, e neppure africani. La periodica ricostruzione delle vergognose baraccopoli mostra un volto inquietante di una componente dell'agri-

coltura italiana: per reggere sul mercato, ha bisogno di ricorrere al lavoro sottopagato degli immigrati e di farli vivere in condizioni inaccettabili.

Il lavoro degli immigrati, per fortuna, è anche altro: 2,4 milioni di occupati regolari, tra cui 570 mila titolari di attività economiche. Un gettito fiscale e contributivo che supera ampiamente i costi dell'accoglienza dei rifugiati e dei servizi richiesti dalle famiglie arrivate dall'estero. Ma rimane in gran parte lavoro povero, subalterno. Il lavoro delle "cinque p": precario, pesante, pericoloso, poco pagato, penalizzato socialmente (M. Ambrosini, *Per la sicurezza conviene garantire un lavoro ai migranti*, [www.lavoce.info](http://www.lavoce.info), 19.6.2018).

Le condizioni lavorative nel paese di accoglienza richiedono quindi anche una valutazione dei costi in termini di sviluppo della capacità di lavorare e una valutazione del legame con il livello di istruzione accumulato da parte dei migranti, spesso non riconosciuto, che li pone anche in condizione di non mettere in pratica le competenze acquisite con una conseguente perdita, per i paesi di accoglienza, in termini di mancato investimento di competenze, con un riflesso negativo sulla crescita. Le discriminazioni esistenti nel mercato del lavoro nell'accesso al lavoro e nella qualità del lavoro danno luogo a costi in termini di competenze inutilizzate, di sviluppo della capacità di lavorare e delle dimensioni di ben-essere ad essa collegate. Inoltre limitando la presenza di migranti nel mercato del lavoro si genera una ridotta diversità nei luoghi di lavoro con un impatto da considerare nella valutazione complessiva dei costi della migrazione e delle modalità di inclusione nei paesi ospitanti.

3. Non accogliere i migranti presenta costi per chi è respinto verso luoghi caratterizzati da bassissimi livelli di sviluppo umano dai quali si emigra per raggiungere prospettive di sviluppo per sé e per la propria famiglia estesa e/o dai quali si emigra per gravi limitazioni alla propria libertà di pensiero, conflitti, violenze che mettono a repentaglio la stessa vita.

I costi per chi rientra e per chi viveva nel paese di origine nell'aspettativa di potere osservare un miglioramento della propria posizione grazie alla migrazione di un componente del nucleo familiare sono da includere all'interno della complessiva valutazione dei costi della migrazione.

Come sottolineato nel Rapporto sullo Sviluppo Umano del 2017 (UNDP, 2017) le risorse per lo sviluppo delle capacità individuali cambiano in relazione al paese in cui si risiede. Si consideri per esempio lo sviluppo della capacità di vivere una vita sana, la percentuale sul PIL della spesa pubblica varia dal 7,7% nei paesi OECD a circa l'1,8% nei paesi meno sviluppati con conseguenze quindi sull'ineguaglianza nello sviluppo della capacità di vivere una vita sana.



Si possono quindi, in assenza di incremento nella spesa pubblica destinata allo sviluppo delle diverse dimensioni, configurarsi costi per la popolazione che vive nei paesi meno sviluppati in termini di perdita di benessere destinate a persistere nel tempo. Costi che variano in base alla popolazione e risultano riflessi nel diverso livello di sviluppo umano raggiunto da diversi gruppi della popolazione come risulta dalle classifiche sullo sviluppo umano annualmente stilate dall'UNDP.

Le perdite in termini di sviluppo umano sono ancora maggiori per chi vive in paesi caratterizzati da conflitto (UNDP, 2017).

“Conflict limits the availability of essential human development-enhancing services such as health care and education. Children in conflict-affected countries accounted for half of all children denied an education in 2011, even though they made up only 22 percent of the world’s primary school-age children (*UNESCO and UNICEF 2015*). The United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization reported in 2013 that 28.5 million children in conflict-affected countries were out of school (*UNESCO 2013*). Livelihoods are similarly disrupted when violence interferes with trade, infrastructure and service provision.” (UNDP, 2017, p. 62).

4. Un paese come l'Italia, caratterizzato da un elevato indice di invecchiamento della popolazione come ricordato anche da INPS (2017), subirebbe nel non accogliere significativi costi in termini di sostenibilità del sistema previdenziale. In base alle elaborazioni INPS, il contributo al sistema previdenziale italiano della popolazione straniera varia da 36,5 miliardi di euro a 46 miliardi (tenendo conto delle caratteristiche biometriche della popolazione straniera).

Una riduzione dei flussi migratori comporterebbe anche, riducendo il parziale riequilibrio nella crescita demografica che i flussi consentono, una riduzione sulla crescita con costi misurabili in una minore offerta di lavoro e un minore Prodotto interno lordo (F. Barbiellini Amidei, M. Gomellini e P. Piselli, *Il contributo della demografia alla crescita economica: duecento anni di “storia” italiana*, in “Questioni di Economia e Finanza”, n. 431, Marzo 2018). Nel 2017, come risulta dal bilancio demografico Istat (2018), la riduzione della popolazione di cittadinanza italiana non è compensata dal flusso positivo di popolazione straniera determinando una riduzione di più di 100.000 unità rispetto al 2016.

L'Italia è già caratterizzata rispetto alla media europea da un gap in termini di offerta di lavoro di genere molto elevato. Nel 2017 in base ai dati Eurostat, derivanti dalle medie annuali sui tassi di attività che si ottengono rapportando le persone occupate più chi è alla ricerca attiva di un lavo-

ro al totale della popolazione in età lavorativa (considerando la popolazione da 16 a 64 anni di età), un tasso di attività maschile del 75% contro un tasso di attività femminile pari a 55,9% quasi 20 punti percentuali in meno. Un tasso di attività femminile più basso rispetto alla media europea pari a 68%. Il tasso di invecchiamento della popolazione, anche considerando l'aumento dell'età pensionabile e alla luce del basso tasso di fecondità, vede nel flusso di immigrati un meccanismo che può contribuire ad attenuare la riduzione della popolazione in età lavorativa e i problemi di sostenibilità del sistema previdenziale.

La stessa partecipazione femminile al mercato del lavoro, stante l'attuale distribuzione del lavoro non pagato domestico e di cura, crea – in assenza di un sistema lavorativo in grado di rendere compatibile attività lavorativa retribuita e cura di persone non autosufficienti e di una condivisione nella coppia dell'attività di lavoro non pagato – una domanda potenziale di servizi di cura attraendo lavoratrici e lavoratori anche da altri paesi che di fatto, contribuiscono alla stessa sostenibilità dell'allungamento dell'età pensionabile: si tratta di un contributo che deve essere necessariamente misurato nella valutazione dei costi legati alla migrazione.

## Riferimenti bibliografici

- Addabbo, T., Davoli, M., Murat, M., *Is there an immigrant-gender gap in education? An empirical investigation based on PISA data from Italy*, DEMB Working Paper Series, n. 124, February 2018.
- Ambrosini, M., *Per la sicurezza conviene garantire un lavoro ai migranti*, [www.lavoce.info](http://www.lavoce.info), 19/06/2018.
- ANCI, CARITAS, CITTALIA, FONDAZIONE MIGRANTES, SERVIZIO CENTRALE DELLO SPRAR, in collaborazione con UNHCR (2017) *Rapporto sulla protezione internazionale in Italia, 2017*, [https://www.unhcr.it/wp-content/uploads/2017/10/Rapporto\\_2017\\_web.pdf](https://www.unhcr.it/wp-content/uploads/2017/10/Rapporto_2017_web.pdf)
- Baccianti, C., *Quando i numeri sui rifugiati smentiscono le narrazioni*, [www.lavoce.info](http://www.lavoce.info), 6/07/2018.
- Barbiellini Amidei, F., Gomellini, M. e Piselli, P., *Il contributo della demografia alla crescita economica: duecento anni di "storia" italiana*, in "Questioni di Economia e Finanza", n. 431, Marzo 2018.
- Corte dei Conti, Sezione centrale di controllo sulla gestione delle Amministrazioni dello Stato, *La "prima accoglienza" degli immigrati: la gestione del fondo nazionale per le politiche e i servizi dell'asilo (2013-2016)*, Deliberazione 7 marzo 2018, n. 3/2018/G.

- Dustmann, C., Frattini, T. e Preston, I., *The effect of immigration along the distribution of wages*, in “The Review of Economic Studies”, 1, 2013, pp. 1-145.
- Dustmann, C., Schonberg, U. e Stuhler, J., *Labor supply shocks, native wages, and the adjustment of local employment*, in “Quarterly Journal of Economics”, 1, 2017, pp. 435-483.
- Keeley, B., *International Migration: The Human Face of Globalization*, OECD Insights, Paris, 2009, [www.oecd-ilibrary.org](http://www.oecd-ilibrary.org).
- INPS (Istituto nazionale della previdenza sociale) *XVI Rapporto Annuale*, Luglio 2017, <https://www.inps.it>.
- ISTAT (Istituto Nazionale di Statistica) *Bilancio demografico nazionale. Anno 2017*, Statistiche Report, 13 Giugno 2018.
- OECD (Organisation for Economic Co-operation and Development), *International Migration Outlook 2018*, OECD Publishing, Paris, 2018.
- Ruist, J., *The fiscal cost of refugee immigration: the example of Sweden*, in “Population and Development Review”, 41, 4, 2015, pp. 567-81.
- UNDP (United Nations Development Programme) (2017) Human Development Report, 2016, Human Development for Everyone. UNDP.
- UNESCO (United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization) “Children Still Battling to go to School.” Education for all Global Monitoring Report, Policy Paper 10. Montreal, 2013. <http://unesdoc.unesco.org/images/0022/002216/221668E.pdf>.
- UNESCO (United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization) UNICEF (United Nations Children’s Fund), *Fixing the Broken Promise of Education for All: Findings from the Global Initiative on Out-of-School Children*. UNESCO Institute for Statistics, Montreal. <http://unesdoc.unesco.org/images/0023/002315/231511e.pdf>, 2015.



# Deradicalizzazione

di Ignazio De Francesco

1. “Deradicalizzare” non vuol dire sradicare ma *prendersi cura delle radici* [cfr. RADICI]. Questa è la sintesi dell’esperienza di lunghi anni a contatto con detenuti musulmani in un contesto come quello del carcere, che per molte ragioni è il luogo ideale di coltura dei radicalismi, non solo quello islamico ovviamente.

Bisogna premettere che c’è un tipo di radicalizzazione religiosa della quale non solo non si deve avere paura ma che bisogna anzi augurarsi di veder fiorire in molti percorsi di risalita dal reato: è il caso della radicalizzazione di Abdallah, un detenuto marocchino del quale mi sono occupato per circa due anni in carcere, e con il quale è nata un’amicizia che dura tutt’ora, a cinque anni dal suo rilascio. Abdallah era un corriere degli stupefacenti sulla tratta Spagna-Italia. Un carico gli fruttava 15 mila euro. Era in grado di portare sino a quattro carichi al mese, incassando così fino a 60 mila euro per quattro giorni di “lavoro”. In un anno ha messo da parte (e dissipato) circa 800 mila euro. Uscito dal carcere ha accettato un contratto di formazione al lavoro da 800 euro. Ciò significa che, partendo tutti i giorni da casa alle 6 di mattina e tornando alle 7 di sera, non guadagnava in un anno ciò che avrebbe potuto mettere insieme in un solo giorno di trasporto della droga. Questo salto oggettivamente “stupefacente” glielo ha fatto fare una forte riscoperta della propria religione, maturata dietro le sbarre. Bisogna ammettere che la paura di tornare in carcere da sola non avrebbe funzionato, come invece ha funzionato la voce interiore di un imperativo etico radicato (ecco le radici) nell’atto di fede in un Dio assolutamente etico. È di queste radici che bisogna prendersi cura, affinché alimentino frutti buoni come questi e non quelli amari di un incontro/scontro che possono evolvere in rifiuto – anche violento – di quella pluralità che costituisce al tempo stesso la bellezza e la difficile sfida del mondo nel quale viviamo.

La mia esperienza in mezzo a detenuti di fede islamica è iniziata nel 2009, dopo un lungo periodo trascorso in Medio Oriente come membro della Piccola Famiglia dell’Annunziata, la comunità religiosa fondata da

Giuseppe Dossetti. Lì avevo studiato abbastanza a fondo la lingua e le tradizioni islamiche. Per queste due ragioni – la lingua e la conoscenza dell’islam – al rientro in Italia mi è stato proposto di svolgere un servizio di volontariato spirituale/culturale tra i detenuti musulmani.

Il percorso ha preso il via nella forma di colloqui individuali e si è sviluppato, nel triennio 2013-2016, in due progetti inclusi nel *curriculum* scolastico del carcere “Dozza” di Bologna: *In viaggio con Ibn Battuta* (2013-2014) e *Diritti, doveri, solidarietà* (2014-2016). Si è trattato, a quanto sembra, di una effettiva novità, non solo a livello italiano, nel panorama delle attività educative offerte alle persone in regime di detenzione: entrambi i progetti si sono infatti mossi dall’idea di ricorrere, quanto più possibile, al patrimonio culturale, etico e religioso degli studenti, in questo caso persone di fede islamica. Questo è ciò che intendo quando dico che bisogna “occuparsi delle radici” per lavorare con frutto alla “deradicalizzazione”. Non sradicare il patrimonio religioso-etico-culturale originario ma, al contrario, farlo conoscere in ordine a un suo recupero sano, affinché diventi *partner* del progetto rieducativo. Più si è ignoranti delle proprie tradizioni d’origine più si è impauriti e restii a confrontarsi con quelle del paese di arrivo. Più si sa poco delle proprie cose, più si è portati a una deformazione radicalizzata del poco che si conosce, o si pensa (spesso a torto) di conoscere.

I due programmi, svolti nell’arco di 58 incontri, hanno coinvolto complessivamente circa 180 detenuti, la maggior parte dei quali provenienti dal nord Africa (Marocco, Tunisia, Algeria), con l’aggiunta di alcune presenze da paesi come Egitto, Pakistan, Afghanistan, Nigeria. Promotori dell’iniziativa sono stati, in stretta collaborazione con la direzione del carcere, il Centro per l’Istruzione degli adulti (CPIA) di Bologna, e, per *Diritti Doveri Solidarietà*, anche l’ufficio della Garante Regionale dei diritti dei detenuti nella Regione Emilia-Romagna, Desi Bruno. A condurre gli incontri erano, in modo stabile, due figure: il coordinatore del corso, islamologo e autore di questo contributo, e un’insegnante della scuola (lettere/scienze sociali). Un mediatore culturale arabo si è aggiunto per il secondo progetto, che ha visto la partecipazione di molti docenti esterni, presenti di volta in volta fisicamente oppure in video-registrazione: giuristi, islamologi, imam, sindacalisti, parlamentari e rappresentanti di organizzazioni femminili nel mondo arabo. Il progetto iniziato a Bologna sta conoscendo oggi uno sviluppo significativo all’interno dei programmi europei di *Erasmus plus*.

2. Va sottolineata l'importanza del punto di partenza: i colloqui individuali. Nessun programma di gruppo, per quanto avanzato, può sostituirsi all'efficacia di un incontro a quattrocchi, perché è in quell'occasione che si scopre e ci si scopre.

Voglio darne un paio di esempi, scelti tra tanti possibili. Un detenuto nordafricano di circa trent'anni ha sperimentato la sua "conversione radicale" durante una notte di terremoto avvertito con forza anche nella casa circondariale ove si trovava recluso, per reati comuni (piccole rapine, furti ecc.). Per motivi di sicurezza gli agenti avevano aperto le porte delle celle e fatto defluire tutti i carcerati nel campo da calcio interno, ma all'aperto. Lo scotimento della terra, il disorientamento generale, la paura, la concentrazione notturna di tante persone strappate improvvisamente ai loro letti ha evocato nella sua mente, in modo fulmineo, la scena del Giudizio Universale, l'impressione di trovarsi al rendiconto finale. Questo choc psicologico/religioso lo ha spinto a una radicale revisione delle proprie idee e dei propri costumi (non sapeva quasi nulla d'islam e si era trovato più volte in conflitto col padre troppo "pio") sino al punto da segnalarsi al personale di sorveglianza per quegli atteggiamenti considerati ormai tipici in tutte le "tabelle di radicalizzazione": la barba si allunga, i pantaloni si accorciano, la tv rimane spenta, non si partecipa più ai momenti di socialità ecc. Tutti parametri esterni e, diciamo francamente, facilmente dissimulabili. Ho conosciuto radicali (che non vuol dire automaticamente terroristi) sbarbati, vestiti alla moda, affabili con tutti, indistinguibili alla semplice osservazione esterna.

La "motivazione escatologica" torna anche nella radicalizzazione di una altra detenuta nordafricana e risale al momento del suo arresto, insieme a una banda di trafficanti di stupefacenti. Le circostanze altamente impressionanti della sua cattura hanno proiettato anche lei – secondo quanto raccontati – nel Tribunale celeste: apertura dei registri, lettura dei capi d'imputazione da parte degli angeli, audizione dei testimoni a carico, cioè le stesse membra del corpo – mani e piedi – dotate prodigiosamente di bocche per accusare l'imputata delle cose che le aveva costrette a fare. Non poteva rievocare la scena, non tanto quella visibile dell'arresto quanto piuttosto quella invisibile (ma per lei ben più reale) del Giudizio universale, senza scoppiare in un pianto diretto. Ciò produsse un doppio sviluppo sul piano della sua percezione religiosa/civile: da una parte la completa svalutazione del significato della pena inflittale da un "tribunale di uomini" sulla base di "leggi di uomini" per loro natura instabili («quando esco potrei scoprire che la merce proibita ora la vendete in farmacia»), dall'altra

l'ardente desiderio di vedere il ritorno del califfo, capo legittimo dello stato islamico (in questo caso specifico nessuna relazione con l'Isis, siamo in un tempo precedente), «per ricevere da lui la punizione per ciò che ho fatto, poiché solo la pena della *shari'a* può lavare il mio peccato e cancellarlo dal registro dell'ultimo giorno».

Come si vede, entrambi i casi sono accomunati da un'urgenza di riscoperta dell'identità religiosa, vista come “scialuppa di salvataggio” in un momento di estremo pericolo.

Il colloquio personale protratto nel tempo è fondamentale per mettere allo scoperto la radice della quale curarsi in un'ottica di accompagnamento culturale/spirituale efficace.

3. La questione decisiva è pertanto non sradicare ma prendersi cura delle radici. Come?

Provo a dirlo con il linguaggio della fotografia: poiché l'irrigidimento religioso tende a fare “zoom” su un'area estremamente ridotta della realtà e sfocare tutto il resto, bisogna aiutare le persone a fare “grandangolo”, a recuperare cioè le dimensioni complessive di un quadro nel quale la religione è parte di un tutto, e non il tutto che cancella ciò che – si ritiene a torto – non gli appartiene. Sono processi che riguardano tutte le forme di radicalizzazione, ma per quanto riguarda in particolare l'islam possiamo dire che si fa “grandangolo deradicalizzante” in due modi: il primo è il passaggio dell'islam come religione all'islam come civiltà (non solo dogma e culto ma anche poesia, arte ecc.); il secondo è il passaggio dall'islam come tentativo di trapianto in Italia di una comunità assai omogenea del Nord-Africa e del Medio Oriente all'islam come tassello di una società plurale di tipo europeo. Sia ben chiaro: non si tratta di sovrapporre, sostituire, deformare (sarebbe un modo di fare “zoom” uguale e contrario al primo) ma solo di “allargare la visuale”, lasciando ogni cosa al suo posto. Per dirlo ancora con la fotografia: passare dall'immagine bianco/nero a quella a colori.

L'approccio qui descritto, che vale tanto a livello di colloqui interpersonali che a quello delle attività di gruppo, si è concretizzato in due piste strettamente parallele. Nella prima abbiamo utilizzato il diario di viaggio di Ibn Battuta, il resoconto del celebre viaggiatore marocchino protagonista, nel XIV sec., di una trentennale esplorazione del mondo, dalle coste dell'Atlantico alle distese sterminate dell'India e della Cina. Ibn Battuta, conosciuto come il “Marco Polo degli arabi”, parte musulmano e musulmano ritorna, non è questo il punto in discussione. Il punto è che la sua



percezione della realtà non potrà più essere quella di prima, poiché si è immerso nell'oceano dei popoli, delle lingue, delle tradizioni e dei costumi più diversi. Ci siamo quindi avvalsi di una forte testimonianza letteraria di pluralità, resa da un musulmano e diretta ad altri musulmani.

Per percorrere la seconda pista abbiamo fatto ricorso alla Costituzione italiana come testo di dialogo tra culture, in particolare quelle dei paesi a maggioranza di musulmani. Abbiamo cioè fatto entrare in dialogo la Costituzione italiana con tre costituzioni arabe, prodotte nel periodo della cosiddetta "primavera araba": quella del Marocco del 2011 e quelle della Tunisia e dell'Egitto del 2014. L'accostamento tra Costituzioni non è casuale: storicamente, il movimento costituzionale nel mondo arabo/islamico, dai suoi esordi nella metà del XIX secolo, è frutto di un rapporto crescente con i paesi a nord del Mediterraneo. Rapporto sofferto, certo, per i pesi del colonialismo [cfr. COLONIALISMO], così come per i limiti interni posti dal sistema della *shari'a*, ma comunque rapporto reale, e non solo conflittuale. Gianluca Parolin, già Docente di diritto costituzionale comparato alla Università Americana del Cairo e collaboratore dell'iniziativa avviata alla "Dozza", ha espresso nel modo migliore il senso di questa scelta: «Parlare di costituzione è un bell'esercizio di dialogo, perché la costituzione è un'esigenza – prim'ancora che un'esperienza – condivisa. A tutte le latitudini e in ogni tempo ci si confronta infatti con il problema del potere politico, del come organizzarlo, del come estenderlo o limitarlo. Individuare allora la comune esigenza e parlare delle varie esperienze ci aiuta a comprendere l'universalità dei temi del costituzionalismo e l'unicità delle singole costituzioni».

## Riferimenti bibliografici

- De Francesco, I. (a cura), *Diritti, doveri e solidarietà: Un'esperienza di dialogo/viaggio tra Costituzioni e culture al carcere "Dozza" di Bologna*, Edizioni Regione Emilia-Romagna 2015 e 2017 (disponibili online: <https://www.assemblea.emr.it/garanti/i-garanti/detenuti/attivita/promozione-diritti/progetti/diritti-doveri-solidarieta/DDSweb.pdf>).
- Id., *Musulmani in carcere: un'esperienza educativa in dialogo con la cultura arabo/islamica*, in *Archivio Teologico Torinese*, 24, 2018, pp. 163-181 (online, con ampia bibliografia).
- Demichelis, M., Mezzetti, G., *The Dynamics of Islamic Radicalization in Europe and their Prevention: a Humanistic Approach*, in A. Mostfa et M. Younés, *L'islam au pluriel Foi*, Paris: L'Harmattan 2018, num. XV (disponibile online:

[https://www.academia.edu/36951875/The\\_Dynamics\\_of\\_Islamic\\_Radicalization\\_in\\_Europe\\_and\\_their\\_prevention\\_a\\_humanistic\\_approach](https://www.academia.edu/36951875/The_Dynamics_of_Islamic_Radicalization_in_Europe_and_their_prevention_a_humanistic_approach)).

International Centre for the Study of Radicalisation and Political Violence, *Prison and Terrorism: Radicalisation and De-Radicalisation in 15 Countries*, London, 2010 (online, <http://icsr.info/wpcontent/uploads/2012/10/1277699166PrisonsandTerrorismRadicalisationandDeradicalisationin15Countries.pdf>).

## **Diritti (accesso ai)**

di *Maria Elisabetta Vandelli*

1. La normativa che regola l'immigrazione nel nostro Paese ha visto succedersi, negli anni, disposizioni finalizzate ad un intenso controllo sociale dello straniero e ad una sua definizione in termini di pericolosità pubblica che hanno delineato una condizione giuridica dello straniero totalmente sbilanciata verso la sua precarizzazione [cfr. STRANIERO]. Non è un caso che in Italia la normativa sugli immigrati sia la più volubile, quella che cambia più frequentemente perché si fanno leggi che non affrontano la situazione per quella che è realmente, nei numeri, ma che seguono l'irrazionalità.

Il primo approccio, dunque, di fronte agli stranieri che entrano è di sicurezza, di ordine pubblico [cfr. SICUREZZA].

Il Testo Unico che disciplina l'immigrazione e la condizione dello straniero (e che si applica solo all'extracomunitario e all'apolide) ha creato la figura dell'indesiderabile ("il clandestino") cioè dell'immigrato "irregolare" che diventa, così, invisibile nella società perché viene rappresentato come un potenziale criminale. Dichiarando colpevole di reato l'immigrato clandestino la legge colpisce lo straniero più povero e debole, quello che non è riuscito a regolarizzare il suo soggiorno sul territorio nazionale, nella maggior parte dei casi è il migrante scappato da situazioni di "non vita" nel suo paese di origine e che spera di cambiare, un giorno, la sua condizione. Non solo, ma la legge persegue anche un disegno di emarginazione sociale del cittadino extracomunitario in quanto *altro* rispetto alla società ospite. Ecco, dunque, che oggi si tende ad escludere gli stranieri dalle misure della sicurezza sociale (pensioni, servizi assistenziali, servizi sociali) ma anche dai diritti fondamentali (la residenza, la giustizia, la salute) e occorre, pertanto, domandarsi domani a chi toccherà. I diritti delle minoranze, infatti, sono ciò che più di ogni altra cosa può mettere alla prova una società e mostra se essa – effettivamente – sia libera e giusta.

I migranti che arrivano sul nostro territorio provengono da zone del pianeta che noi abbiamo contribuito a rendere non vivibili a causa di

guerre, carestie, malattie alimentate dall'industria occidentale e quasi ci sorprendiamo se queste persone anelino ad accedere a diritti che possano migliorare le loro condizioni di vita (come il diritto al lavoro e a non essere sfruttati). Eppure la marginalità dei migranti non è una caratteristica intrinseca, che i migranti portano con sé, né è costruita solamente tramite un sistema giuridico che nega a queste persone la possibilità di ottenere il permesso di soggiorno. Piuttosto la marginalità giuridica e quella economica di queste persone si costruiscono reciprocamente poiché la fragilità del loro stato giuridico è conseguente alla loro debolezza contrattuale ed economica, alla loro vulnerabilità [cfr. VULNERABILITÀ].

2. Niente come le migrazioni ci interroga e ci definisce come società: la questione immigrazione è il terreno di sperimentazione di nuovi modelli sociali di esclusione per poi transitare verso differenti soggetti sociali, verso ulteriori esclusioni e restrizioni. Niente come la normativa sugli stranieri ci dice in maniera profonda che cosa noi siamo, che tipo di società siamo e vogliamo, ci dice quale è la nostra idea di umanità e di dignità umana perché stabilisce un nucleo minimo di diritti che noi riconosciamo anche a chi non è cittadino ma è persona [cfr. UMANITÀ].

Negli antichi testi sacri, nell'analisi della Bibbia e della Torah che è un testo di legge e religioso, i popoli antichi si sono posti il problema dello straniero tanto che la divinità, quando si deve definire, nell'Antico Testamento, si definisce come colui che dà allo straniero pane e vestito [cfr. ASILO (DIRITTO DI), OSPITALITÀ]. E quando Dio sceglie il popolo ebraico come suo popolo lo fa perché è un popolo senza terra, è questa la sua peculiarità. Dio non dà a quel popolo una terra perché noi abitiamo una terra non nostra. Il popolo di Israele è un popolo di erranti, di profughi. Abramo è l'uomo errante per antonomasia e per questo viene scelto da Dio. Noi viviamo una terra che non ci appartiene e questo è un principio molto importante, che si sia credenti o non credenti. Viviamo in un'Italia e in un'Europa che hanno radici e valori cristiani: si tratta delle nostre radici culturali che spesso dimentichiamo, e non per un motivo di trascuratezza ma perché le vogliamo dimenticare.

Gli Stati si dividono sostanzialmente in Stati che riconoscono la cittadinanza per *ius sanguinis* o per *ius soli* (cioè si è cittadini di uno Stato perché i genitori sono cittadini di quello Stato, ovunque si nasca, oppure si è cittadini di quello Stato perché lì si nasce e si vive). Sono due concetti che possono convivere e che definiscono il diritto dello straniero, cioè i diritti dell'uomo, ossia di chi non è cittadino ma è comunque essere umano, di

chi non è italiano ma ha una dignità che noi dobbiamo riconoscergli in quanto essere umano che partecipa alla nostra stessa umanità.

I diritti degli stranieri e l'accesso ad essi da parte loro sono disciplinati nel nostro Stato da un Testo Unico di Pubblica sicurezza e da norme che fanno riferimento all'idea che lo straniero sia una categoria criminale. È il Ministero della Polizia (il Ministero dell'Interno) che si occupa degli stranieri. Il tema dell'immigrazione viene così politicizzato perché assume una funzione simbolica, dove si fa distinzione tra stranieri "buoni" e stranieri "cattivi" cioè tra regolari e irregolari, chi è qua con un permesso di soggiorno e chi è clandestino. Come se queste persone fossero due categorie quando, in realtà, sono la stessa: buona parte degli stranieri che oggi sono in Italia con regolare soggiorno sono entrati illegalmente in passato e poi hanno sanato la loro posizione una volta entrati. Siamo infatti noi, con le nostre leggi, che stabiliamo chi è legale e chi no, secondo logiche di opportunità politiche. Siamo noi che decidiamo chi è lo straniero (oggi definito dall'immigrato povero) e chi no. E questo non per mero razzismo [cfr. RAZZA/RAZZISMO] ma perché abbiamo leggi che discriminano le persone [cfr. DISCRIMINAZIONI]. Il fatto di vedere che lo straniero non abbia i nostri diritti, che venga quindi trattato in maniera diseguale ci legittima, inconsciamente, a percepirlo come diverso e inferiore. Questo perché nel momento in cui una persona non accede ai diritti minimi (perché le leggi consentono questa discriminazione) siamo portati ad un atteggiamento razzista in quanto, nella realtà dei fatti, quello straniero viene trattato in modo diverso. Il diritto gli ha assegnato la parte dell'*inferiore* nella società.

Per questi motivi sono così importanti le norme che regolano l'immigrazione, non solo perché influiscono sugli stranieri ma soprattutto perché influiscono sul modello di società che siamo diventati e, di conseguenza, influiscono anche su di noi.

3. Don Luigi Di Liegro diceva che nulla come la normativa sugli stranieri manifesta in maniera profonda che cosa siamo poiché è chi escludiamo che ci dice veramente chi siamo: "dimmi chi sono i diversi per te, chi è per te il nemico e ti dirò che tipo di persona sei". In materia di ingresso e soggiorno dei cittadini extracomunitari, la legislazione tende sempre a bilanciare interessi diversi e spesso contrastanti. Da un lato, vi è infatti l'esigenza di tutelare le frontiere e l'integrità del territorio nazionale con norme che prevedono l'allontanamento di chi entra o soggiorna illegalmente. Dall'altro, vi è la consapevolezza che sussiste un nucleo imprescindibile di diritti che spetta all'uomo in quanto tale, che non possono essere

negati a nessuno, nemmeno allo straniero irregolare.

Nel concreto però l'opinione pubblica, oltre che la politica, manifestano un atteggiamento di chiusura verso il diverso, verso l'altro inteso come diverso. Oggi gli stranieri manifestano la loro diversità non solo per il colore della pelle ma anche per la povertà che li contraddistingue [cfr. POVERTÀ], che li rende diversi nel modo di vestire, nelle case che abitano, nel lavoro che svolgono (spesso in nero [cfr. LAVORO]), nell'assistenza sanitaria (a cui gli irregolari non hanno diritto se non per le cure indifferibili ed urgenti). Per far fronte alla situazione di emarginazione, di esclusione in cui vivono gli stranieri non sono state ancora definite nuove politiche sociali mirate, al contrario, è stato enfatizzato il pericolo della presenza di stranieri, fino a giungere ad indiscriminate generalizzazioni.

Eppure in base al principio personalista del nostro ordinamento di cui all'art. 2 Cost. in combinato con gli artt. 3 e 10 comma 2, lo straniero comunque presente nel territorio dello Stato è titolare di diritti fondamentali caratterizzati da una dimensione universalistica che prescinde dal legame di cittadinanza con un determinato ordinamento. La Corte Costituzionale, con costante giurisprudenza, ha precisato però che non tutti i diritti fondamentali sono riconosciuti allo straniero, ma soltanto i diritti inviolabili della personalità garantiti dall'art. 2 Cost. e dalle consuetudini, nonché dagli atti internazionali relativi ai diritti dell'uomo richiamati dai primi due commi dell'art. 10 Cost.

La condizione giuridica dello straniero non deve essere pertanto considerata – per quanto riguarda la tutela di tali diritti – come causa ammissibile di trattamenti diversificati e peggiorativi. Il rigoroso rispetto dei diritti inviolabili implica, per esempio, l'illegittimità di trattamenti penali più severi fondati su qualità personali dei soggetti che derivino dal precedente compimento di atti del tutto estranei al fatto-reato. D'altra parte, il principio costituzionale di eguaglianza in generale non tollera discriminazioni fra la posizione del cittadino e quella dello straniero. Ma poi nel quotidiano, l'effettivo esercizio di molti diritti fondamentali per gli stranieri extracomunitari appare in concreto assai limitata, poiché nei confronti dello straniero comunque presente nel territorio dello Stato [cfr. STATO (AMMINISTRAZIONE)] possono essere adottati provvedimenti di allontanamento dal territorio statale (respingimento, espulsione amministrativa, espulsione a titolo di misura di sicurezza, espulsione a titolo di sanzione sostitutiva della detenzione o quale misura alternativa alla detenzione) e speciali provvedimenti limitativi della sua libertà personale finalizzati e propedeutici all'effettiva esecuzione dei primi (trattenimento

in un centro di permanenza e rimpatrio dello straniero espulso o respinto per il quale sia oggettivamente impossibile l'immediato accompagnamento alla frontiera).

Il grande problema, infatti, in relazione al reale accesso ai diritti, in particolare ai diritti umani, è costituito dalla contraddizione che si sviluppa tra la pretesa di universalità di tali diritti e la necessità della loro determinazione in positivo da parte dei singoli Stati: non sussiste un'autorità internazionale con competenza diretta in ogni luogo del pianeta ma resiste l'intangibilità della sovranità nazionale. Ciò comporta che spesso questi diritti non siano in concreto attuabili perché mancano le condizioni materiali e pratiche perché ciò avvenga.

4. Le leggi non sono mai qualcosa di astratto ma rappresentano il sentire di una popolazione. Oggi vengono approvate leggi supportate con grande consenso popolare in cui si escludono i migranti e i poveri in generale da diritti fondamentali (per esempio dal diritto di difesa) perché ci hanno convinto che la sicurezza sociale, cioè un posto di lavoro fisso, una pensione dignitosa, un'assistenza sanitaria gratuita ecc. non sono più diritti alla portata di tutti e allora lo Stato, che deve comunque garantire "sicurezza" [cfr. SICUREZZA], ha modificato il senso di questa parola e noi abbiamo accettato che la parola sicurezza cambiasse di significato e che le leggi conseguentemente si adeguassero iniziando a togliere l'accesso ai diritti di alcune categorie di persone. Quando ciò accade il rischio concreto e conseguente è che siano, pian piano, erosi i diritti di tutti ma non solo, il problema è che si è accettato ed interiorizzato il principio per cui lo Stato non ha più il compito di garantire la sicurezza esistenziale ai membri della sua comunità, ma ha il compito di perseguire le "categorie pericolose", che sono quelle trattate in modo diverso dalle leggi e che, purtroppo, diventano sempre più ampie.

Nel momento in cui definiamo delle categorie di persone pericolose definiamo chi escludiamo dai diritti della nostra comunità, definiamo che comunità siamo. Le norme che individuano dei nemici hanno una caratteristica comune: gli esclusi, i nemici, sono poveri e spesso stranieri. Stiamo costruendo una società che fonda la sua essenza sull'emarginazione sociale di alcune persone e non sull'essere cittadini e sull'inclusione, pertanto, il cammino verso il pieno rispetto del "diverso" (sia esso straniero, disabile o altro) appare ancora lunghissimo.

**Riferimenti bibliografici**

Bobbio, N., *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino, 1990.

Calavita, K., *La dialettica dell'inclusione degli immigrati nell'età dell'incertezza: il caso dell'Europa meridionale*, in "Studi sulla questione criminale", 1, 2007, pp. 31-44.

Carta, M. (a cura di), *Immigrazione frontiere esterne e diritti umani. Profili internazionali, europei ed interni*, Prefazione di B. Conforti, Teso, Roma, 2009.

Salamone, L., *La disciplina giuridica dell'immigrazione clandestina via mare, nel diritto interno, europeo ed internazionale*, Giappichelli, Torino, 2011.



# Discriminazioni

di *Serena Vantin*

1. Perno concettuale del *Discrimination Law*, divenuto in tempi recenti una branca importante del diritto europeo, è la nozione di “discriminazione”. Nel dibattito giuridico è stato affermato che con il primo lemma debba intendersi una violazione o una indebita compressione del principio di eguaglianza. In particolare, quest’ultimo si riferirebbe alla formulazione universalmente attribuita ad Aristotele, ovvero al principio di isonomia tale per cui occorre trattare nello stesso modo persone simili.

Com’è noto, al principio aristotelico possono essere affiancate almeno altre due accezioni differenti e tuttavia interconnesse. Da un lato, l’“eguaglianza metodologica”, che sostanzia la logica del ricorso all’analogia e alla distinzione nella teoria dell’argomentazione normativa; e, dall’altro lato, la nozione dell’“eguaglianza di scopo”, ovvero quale risultante di un intervento normativo in termini di *policy*, volto a realizzare l’eguaglianza nella prassi, a partire da diseguaglianze materiali e reali.

Se il principio di eguaglianza inteso come *equality rule* ha una configurazione tipicamente orizzontale, nel passaggio prescrittivo alla *statutory equality* assume una dimensione strettamente verticale, dal momento che si combina con l’assunto secondo il quale il significato sociale della diseguaglianza è la creazione di gerarchie.

A livello teorico, dunque, una discriminazione intesa come violazione del principio di eguaglianza di scopo implica la costruzione di una gerarchizzazione ai danni del soggetto o del gruppo discriminato.

Scaturisce da questi presupposti, il diritto antidiscriminatorio; esso ambisce dunque al rispetto su larga scala della dignità umana e dell’auto-determinazione, intendendo perseguire la parità tra persone e gruppi di persone. Questo rende possibile la compensazione per passate discriminazioni e la realizzazione della giustizia distributiva (anche in positivo mediante misure preventive e redistributive, c.d. “obbligazioni positive”). Si presuppongono cioè alcune diseguaglianze di partenza (*as an input*) per mirare poi a realizzare un’eguaglianza nella prassi, *as a goal* (cfr. Gf. Zanet-

ti, *Eguaglianza come prassi. Teoria dell'argomentazione normativa*, Il Mulino, Bologna, 2015).

2. Da un punto di vista più strettamente tecnico-normativo, per redigere una «mappatura delle molteplici forme di discriminazione» (Th. Casadei, *Il rovescio dei diritti umani. Razza, discriminazione, schiavitù*, DeriveApprodi. Roma, p. 53), occorre guardare alle fonti cardinali del Consiglio d'Europa (a cominciare dall'art. 14 CEDU) e dell'Unione Europea (ad esempio, art. 19 TFUE), mantenendo il piano di una «doppia indagine», ovvero considerando tanto il versante socio-antropologico, quanto quello giuridico-istituzionale del fenomeno. A tal proposito, si configura una *discriminazione diretta* quando una persona dotata di una caratteristica protetta dall'ordinamento viene trattata meno favorevolmente di un'altra che di quella caratteristica è priva; si avverano *discriminazioni indirette* là dove una disposizione, un criterio o una prassi apparentemente neutrali abbiano effetti svantaggiosi per determinati individui accomunati da una caratteristica protetta dall'ordinamento; sorgono *molestie* allorché comportamenti indesiderati abbiano lo scopo o l'effetto di violare la dignità di una persona e di creare un clima intimidatorio, ostile, degradante, umiliante od offensivo (cfr., su questi aspetti, S. Vantin, *L'eguaglianza di genere tra mutamenti sociali e nuove tecnologie. Percorsi di diritto antidiscriminatorio*, Pacini, Pisa, 2018).

La letteratura ha tuttavia espanso il novero delle possibili tipologie discriminatorie, basti pensare alla recente “fortuna”, nel dibattito internazionale e, da ultimo, nazionale, delle “discriminazioni intersezionali” (originate dalla sovrapposizione di più fattori potenzialmente discriminati).

Un altro esempio meritevole di attenzione in questa sede, poiché tipicamente riprodotto a danno delle persone migranti, è quello delle *discriminazioni istituzionali*. Queste ultime si configurano ogni qual volta «un ente pubblico o una qualsiasi altra istituzione manca di fornire un servizio appropriato e professionale o prevede una norma o un regolamento che pregiudicano una particolare categoria di persone. La principale caratteristica di questa forma di discriminazione è che si esplica in modo impersonale attraverso regolamenti, procedure e prassi» (UNAR 2015).

3. Per comprendere appieno l'estensione della definizione riportata, può essere d'aiuto un prezioso inventario esplicativo, consistente in un elenco di “Dieci fattispecie di razzismo istituzionale italiano” (C. Bartoli, *Razzisti per legge. L'Italia che discrimina*, Laterza, Roma-Bari, 2012, pp. 13-23), le quali

spaziano da quelle più vicine al razzismo individuale [cfr. RAZZA/RAZZISMO], in cui è presente un'esplicita intenzione discriminatoria, a quelle di carattere più sistemico, i cui effetti svantaggiosi possono prodursi anche senza un'intenzione perseguita consapevolmente, bensì per omissione, negligenza, miopia progettuale o come effetto collaterale di una norma o di una *policy* aventi altro fine. È opportuno ricordare che la gravità delle discriminazioni istituzionali non va misurata guardando alle intenzioni di chi le ha prodotte, bensì giudicando l'entità dei danni che determinano (*ivi*, pp. 13-14).

Esse consistono in:

1. Azioni e dichiarazioni razziste o lesive dell'immagine dei migranti da parte di autorità e uomini delle istituzioni, ovvero esternazioni razziste e xenofobe da parte di leader politici o uomini delle istituzioni;
2. Atteggiamenti pregiudiziali, discriminatori e razzisti di funzionari e agenti garanti di diritti o erogatori di pubblici servizi;
3. Regolamenti, ordinanze e provvedimenti di amministrazioni locali esplicitamente o velatamente xenofobi, dunque in contrasto con il principio di eguaglianza, anche mediante formule indirette quali, ad esempio, previsioni normative che, anziché escludere gli stranieri da determinati servizi e sussidi, prevedono requisiti di accesso ai benefici che implicano un lungo periodo di residenza sul territorio;
4. Produzione di leggi nazionali che comprimono i diritti della popolazione straniera residente, che diffondono un immotivato allarmismo e rinforzano un'immagine negativa e stereotipata del migrante;
5. Politica estera aggressiva che inficia i diritti fondamentali dei migranti o che ingerisce negativamente sulla situazione di certi paesi inducendo la popolazione a migrare;
6. Cattiva qualità tecnica della normativa relativa all'immigrazione: norme che si rivelano, e sono poi dichiarate, incostituzionali, produzione convulsa di leggi affette da un'elevata presenza di antinomie e lacune, eccessivo ricorso ai decreti, alle circolari e allo stato d'emergenza;
7. Ingerenza di una burocrazia lenta, cangiante e complicata nei percorsi relativi al diritto dell'immigrazione;
8. Forme di organizzazione istituzionale che producono disfunzioni, conflitto e devianza;
9. Politiche scolastiche, abitative, lavorative, ecc., che abbiano effetti distorsivi sulla popolazione migrante, tanto sul piano materiale quanto simbolico;
10. Carezza e precarietà degli interventi sociali di cui usufruisce la popolazione migrante.

4. Da queste brevi riflessioni risulta evidente il potenziale “discriminatorio” di alcuni dispositivi istituzionali tipici dello spazio della cittadinanza, passibili di degenerare in strumenti dell’esclusione adottati e utilizzati anche da parte dello stato [cfr. STATO (AMMINISTRAZIONE)].

La cittadinanza in Europa, tuttavia, è stata spesso configurata, sin dall’età moderna, come chiave di accesso per l’inclusione, la realizzazione dell’eguaglianza sostanziale e la fruizione di diritti e l’accesso ad essi [cfr. DIRITTI (ACCESSO AI)].

È sulla base di queste leve che occorre insistere allora per riconfigurarne lo spazio dell’appartenenza alla luce del principio di non discriminazione.

### Riferimenti bibliografici

Bartoli, C., *Razzisti per legge. L’Italia che discrimina*. Laterza, Roma-Bari, 2012.

Bello, B.G., Mancini, L. (a cura di), *Intersectionality, Law and Society*, fascicolo monografico di “Sociologia del diritto”, 43, 2, 2016.

Casadei, Th., *Il rovescio dei diritti umani. Razza, discriminazione, schiavitù*, con un dialogo con É. Balibar, DeriveApprodi, Roma, 2016.

Costa, P., Civitas. *Storia della cittadinanza in Europa*, 4 voll., Laterza, Roma-Bari, 1999-2001.

UNAR – Ufficio Nazionale Antidiscriminazioni Razziali (2015), *Glossario*, <<http://www.odisseo.org/wp-content/uploads/2016/06/GLOSSARIO-ANTI-DISCRIMINAZIONE.pdf>>.

Vantin, S., *L’eguaglianza di genere tra mutamenti sociali e nuove tecnologie. Percorsi di diritto antidiscriminatorio*, Pacini editore, Pisa, 2018.

Zanetti, Gf., *Eguaglianza come prassi. Teoria dell’argomentazione normativa*, Il Mulino, Bologna, 2015.

# Donne

di Carla Faralli

1. Le donne hanno subito per lungo tempo discriminazioni [cfr. DISCRIMINAZIONI] e non sono state titolari degli stessi diritti degli uomini.

Solo a partire dal Settecento nel pensiero di alcuni illuministi affiorano affermazioni concernenti l'eguaglianza tra i sessi e isolate denunce delle ingiustizie cui erano soggette le donne unitamente a richieste di interventi giuridici che ristabilissero i loro diritti.

Nel 1791 Olympe de Gouges, scrittrice, drammaturga, protagonista di primo piano della rivoluzione di cui finì vittima sulla ghigliottina, riformula al femminile la *Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo e del Cittadino* del 1789.

Un'attenzione al tema dell'eguaglianza dei diritti tra uomini e donne emerge nello stesso periodo anche in Inghilterra nell'ambito del radicalismo: un'esponente di tale movimento, Mary Wollstonecraft, nel 1792 scrisse *A Vindication of the Rights of Women*, considerato il primo testo di teoria femminista. In essa l'autrice difende la parità tra i sessi e pone l'istruzione come il primo obiettivo cui le donne devono mirare.

Nel corso dell'Ottocento i diritti proclamati nelle Dichiarazioni settecentesche si precisano come prerogative civili e politiche del cittadino, definite e attuate attraverso l'ordinamento giuridico, vengono in altre parole positivizzati: solo i cittadini, vale a dire coloro che hanno determinati requisiti, sono titolari di un complesso di diritti e corrispondenti doveri nei confronti dello stato sovrano. Alle proclamazioni universalistiche di fine Settecento si contrappongono così normative che limitano la titolarità di tali diritti.

Come è noto, sarà Karl Marx a denunciare con forza l'apparente universalismo dei diritti umani: non è l'uomo universale il titolare dei diritti, ma il cittadino borghese e proprietario. I diritti dichiarati dalla Rivoluzione francese sono, quindi, diritti di quell'uomo e sono riconducibili a fondamenti storici e a interessi ben precisi, quelli del capitalismo.

A partire dalla seconda metà dell'Ottocento, sotto la spinta delle mutate

condizioni economico-sociali a seguito della rivoluzione industriale, le donne cominciano a far sentire la loro voce.

2. Nel 1848 in una località degli Stati Uniti chiamata Seneca Falls si tenne un incontro tra donne dal quale uscì una Convenzione spesso considerata come l'atto di nascita del femminismo liberale. La prima parte di tale Convenzione consiste in una ricognizione degli abusi, delle offese e delle usurpazioni attuate dagli uomini nei confronti delle donne; la seconda in una dichiarazione di eguaglianza e di rivendicazione di ammissione a tutti i diritti civili e politici, di parità di trattamento giuridico e di partecipazione alla vita pubblica.

La Convenzione di Seneca Falls apre la prima fase della storia del femminismo, chiamata oltre che «femminismo liberale», anche «femminismo della parità o dell'eguaglianza» perché, muovendosi all'interno del pensiero e della cultura liberale, rivendica l'estensione alle donne delle stesse prerogative degli uomini (di questa fase fa parte, com'è noto, il movimento delle suffragette che aveva come primo obiettivo la conquista del diritto di voto, del suffragio appunto, dal quale le donne erano escluse). L'opera considerata la prima importante esposizione dei fondamenti del femminismo liberale è *The Subjection of Women* di John Stuart Mill (1869), nella quale vengono sviluppati vari argomenti già presenti in altre opere dello stesso Mill e della moglie Harriett Taylor. Il grande teorico del liberalismo vi sostiene che il diritto non deve rendere disuguale ciò che la natura ha fatto eguale e che la liberazione delle donne richiede una trasformazione della società e riforme dirette a garantire l'accesso all'istruzione, la libera scelta della maternità, il divorzio e l'eliminazione di ogni forma di dipendenza materiale e culturale dagli uomini.

L'eguaglianza giuridico-formale tra i due sessi, rivendicata nell'Ottocento dal femminismo liberale, viene progressivamente realizzandosi nel corso del Novecento. Il passaggio essenziale verso la parità è la conquista del diritto di voto, che apre la strada all'acquisizione da parte delle donne di altri diritti.

Nel 1948 la Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo vieta ogni forma di discriminazione sulla base del sesso e ribadisce uguali diritti tra uomini e donne. Tutte le Costituzioni del Novecento sanciscono l'eguaglianza dei diritti tra i sessi (la costituzione italiana include all'art. 3 il sesso tra i caratteri che non devono dare adito a discriminazione; sancisce agli artt. 37, 48 e 51 la parità di trattamento nel lavoro, il diritto di voto e alle cariche elettive). Ma di fatto molti di questi principi sono rimasti sulla car-

ta fino a tempi più recenti: ad esempio l'accesso alle donne alla magistratura risale al 1963, la parità dei coniugi è riconosciuta solo con la riforma del diritto di famiglia del 1975 e così via.

Nonostante tutti i riconoscimenti di livello internazionale e nazionale, le donne hanno continuato ad essere oggetto di discriminazione tanto è vero che nel 1979 la "Convenzione sull'eliminazione di ogni discriminazione verso le donne" (Cedaw) prende atto che la realizzazione dei diritti delle donne non richiede solo l'estensione formale dei diritti esistenti e impegna gli Stati a prendere misure adeguate per garantire la parità dei diritti tra uomini e donne, eliminando di fatto le discriminazioni.

L'accesso effettivo ai diritti [cfr. DIRITTO (ACCESSO AI)] viene posto come un obiettivo per la cui realizzazioni non bastano riforme giuridiche, ma sono necessarie trasformazioni giuridiche, economiche, sociali e culturali e, in particolare, una educazione ai diritti che comprende «l'eliminazione di pregiudizi e pratiche consuetudinarie basate sulla convinzione dell'inferiorità o della superiorità dell'uno o dell'altro sesso».

Le riforme giuridiche basate sull'eguaglianza formale, d'altra parte, avevano mostrato che l'identità di trattamento poteva avere anche effetti negativi sulle donne, in quanto non teneva conto delle loro effettive condizioni di vita, delle risorse economiche a loro disposizione, dei condizionamenti culturali di cui risentivano, dei rapporti di potere e della divisione del lavoro all'interno della famiglia.

A fronte dell'evidente insufficienza dell'estensione formale dei diritti alle donne, anche la teoria femminista degli ultimi decenni (a partire circa dagli anni Settanta) si è orientata verso un'analisi delle differenze (di qui la definizione di «femminismo della differenza» in contrapposizione al «femminismo dell'eguaglianza» di cui sopra) e ha sviluppato critiche profonde nei confronti della cultura liberale che presenta i diritti come riferiti a un soggetto universale, neutro, senza colore né sesso, ma che in realtà ha plasmato tali diritti sui bisogni, sugli interessi e sui valori del maschio occidentale, dunque di un soggetto particolare. Conseguentemente ha respinto la logica che vuole la donna assimilata all'uomo e che la vede competere su modelli e valori tipicamente maschili e ha rivendicato la specificità dei caratteri femminili con la conseguente richiesta di una eguaglianza che si realizzi attraverso la valorizzazione delle differenze.

3. La breve storia qui tracciata dei diritti delle donne conferma quanto sostenuto da Norberto Bobbio, vale a dire che i diritti umani sono diritti storici: essa è infatti legata a fattori economici, culturali, simbolici che, in-

trecciandosi, influiscono sulla definizione del ruolo della donna. Nella società contadina, dove il controllo esclusivo delle risorse economiche e produttive è in mano agli uomini, la donna viene considerata una sorta di esemplare «minore», per questo priva di diritti, di un modello biologico che realizza la sua pienezza solo nel maschio; con le rivoluzioni industriale e la nascita della figura della donna lavoratrice, non più nel contesto familiare ma nello spazio dell'impresa, parallelamente e gradualmente, si sviluppa una cultura fondata sulla complementarietà dei sessi e sul riconoscimento, infine, all'individuo femminile di una dignità pari a quella del maschio.

Il riconoscimento che i diritti umani sono diritti storici dà conto anche del fatto che in paesi e culture diverse sia ad essi attribuito un diverso contenuto in situazioni caratterizzate da rapporti diversi tra individui, famiglia e Stato e da condizioni economiche e lavorative, indici di istruzione e di assistenza medica molto differenziati.

Tutto ciò si riflette oggi con sempre maggiore frequenza anche sul piano interno delle società occidentali, diventate sempre più, a seguito dei fenomeni migratori, società multiculturali e fa emergere una certa tensione tra “universalismo dei diritti” e “particolarismo delle culture”.

Tale tensione è chiaramente visibile con riferimento ai diritti delle donne perché in alcune culture assistiamo a pratiche (ad esempio, differenti diritti di proprietà, di associazione e partecipazione politica, diverse opportunità di istruzione, matrimoni combinati, escissione, ecc.) che sono espressioni di una cultura di subordinazione delle donne ai membri maschili della comunità e sono in aperta contraddizione con l'idea che le donne hanno il diritto di essere trattate da eguali, idea, come si è visto, divenuta negli ultimi due secoli patrimonio comune della cultura occidentale, sancita nelle varie dichiarazioni internazionali e nazionali, e alla quale è stata data una sempre più ampia attivazione.

Partendo dalla constatazione che l'identità culturale di gruppi minoritari di cui viene richiesta la tutela si fonda anche su tali pratiche discriminatorie e oppressive, alcune autrici femministe hanno sottolineato l'incompatibilità e l'opposizione di fondo tra femminismo e multiculturalismo (S. M. Okin, *Diritti delle donne e multiculturalismo*, Raffaello Cortina, Milano, 2007).

In verità i due movimenti hanno seguito, in parte, un percorso comune; da un lato, con riferimento alla critica alle teorie liberali per la loro assunzione di un soggetto universale e per la loro pretesa di neutralità dello Stato e, dell'altro, per le richieste di riconoscimento tutela e valorizzazione



delle diversità e delle identità specifiche (rispettivamente di genere e di cultura) contro le culture e le istituzioni dominanti, caratterizzate per il femminismo dal dominio maschile e per il multiculturalismo da quello della maggioranza o dei gruppi con maggior potere economico e politico. Ma da questo punto in poi il dibattito e il confronto si è complicato.

4. Solo nelle sue espressioni più recenti il femminismo ha preso coscienza dell'esistenza di differenze culturali e sociali anche tra le donne, cioè dell'esistenza di valori ed esigenze diverse da quelli che avevano caratterizzato l'idea della donna costruita dal femminismo storico.

All'interno dei movimenti femminili si è posto il problema di non riprodurre lo stesso vizio che si era combattuto: creare un soggetto universale modellato sulle caratteristiche del gruppo dominante. L'idea della donna tipica del pensiero femminista occidentale e le istanze che ne derivano si è confrontata con la varietà culturale delle donne mettendo in luce la necessità di ridiscussioni e revisioni. Si è compreso che evitare un'attitudine assimilatoria significa non ignorare le differenze di classe, di cultura, di origine, di religione tra le donne e non assumere come «punto di vista delle donne» quello della donna bianca, occidentale, eterosessuale, di classe media, laica o cristiana.

D'altra parte il dibattito multiculturalista ha spesso trascurato o ignorato che le culture che richiedono protezione sono in gran parte culture che discriminano le donne e i sostenitori dei cosiddetti «diritti culturali» tendono a sottovalutare che anche i gruppi sono sessuati e che molte culture opprimono i membri più deboli, in particolare le donne, plasmandoli in modo che accettino lo *status* culturale loro assegnato senza metterlo in discussione.

È vero che negli autori più accorti è emersa l'esigenza di porre dei vincoli e delle garanzie (come il cosiddetto «diritto di uscita»), ma tale diritto è spesso impraticabile nelle condizioni economiche e culturali della maggior parte dei membri oppressi, a partire proprio dalle donne.

## Riferimenti Bibliografici

- Bobbio, N., *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino, 1990.  
Casadei, Th. (a cura di), *Donne, diritto, diritti. Prospettive del giusfemminismo*, Giappichelli, Torino, 2015.  
Facchi, A., *Breve storia dei diritti umani*, Il Mulino, Bologna, 2013.  
Okin, S.M., *Diritti delle donne e multiculturalismo*, a cura di A. Besussi e A. Facchi, Raffaello Cortina, Milano, 2007.



# Economia Civile

di *Leonardo Becchetti, Giovanni Antonio Forte*

1. Sebbene l'economia civile sia una dottrina risalente alla tradizione economica italiana del '700, la stessa non è superata, anzi rappresenta, tutt'oggi, una risposta efficace in relazione alle maggiori incognite del mondo attuale, ossia il pericolo di un mercato sempre più senza regole, la crisi di valori e le difficoltà e il desiderio di partecipazione democratica e civile (S. De Carli, *L'economia civile spiegata con 11 cammelli*, in "Vita.it", 21 maggio 2018).

L'economia civile e i suoi principi (soprattutto quello che invita ad andare oltre il riduzionismo antropologico facendo leva sul principio della cooperazione e del capitale sociale) possono pertanto essere fondamentali per una guida alle crisi e alle fratture più drammatiche della società globale come quelle della gestione dei flussi migratori.

Cominciamo da una riflessione epistemologica per poi passare ad esemplificazioni più concrete. Il paradigma della specializzazione ha procurato all'umanità importanti benefici, come quello apportato dalla multidisciplinarietà nel risolvere alcuni problemi affrontandoli sotto differenti prospettive, considerando aspetti diversi della realtà e mettendoli a confronto, per una visione più completa, mediata e meditata. Uno dei concetti emblematici in economia è rappresentato dalla questione delle scelte che gli uomini compiono dopo aver fatto consciamente e inconsciamente diverse valutazioni. L'etica ci insegna che le scelte sono fatte sia in base alla scala di valori, anche culturali, nonché in base a quelli prettamente economici, quali la scarsità in natura, il bisogno. Ecco giustificata l'importanza dell'incontro tra le due discipline dell'etica e dell'economia.

Al fine di esporre le peculiari caratteristiche dell'economia civile, operiamo un confronto di quest'ultima con l'economia classica, esponendo le concezioni riduzionistiche proprie del pensiero economico classico, utili a comprendere come alcune visioni risultino palesemente errate e come superarle.

2. Il primo riduzionismo, quello antropologico-economico, riguarda la concezione dell'uomo. La teoria economica ha focalizzato per molto tem-

po l'attenzione sull'autointeresse fondando il proprio paradigma antropologico sul modello dell'*homo economicus*.

In questo contesto esiste un concetto valido che ci aiuta a ragionare sui modi di agire degli uomini: l'approccio della massimizzazione vincolata, ossia il principio di razionalità applicato, che stabilisce la massima efficienza del rapporto tra mezzi e fini. Secondo tale principio possiamo ordinare le nostre priorità ponendoci degli obiettivi chiari, seguiti da azioni strategiche, atte a realizzare compiutamente gli stessi, ma tenendo conto dei vincoli di tempo, tecnologia e denaro. In questo senso l'*homo economicus* usa al meglio e positivamente le proprie risorse, anche se scarse, evitando inefficienza da un lato, ossia un risultato inferiore rispetto al proprio potenziale e velleitarismo da un altro, ossia non mirare vanamente a qualcosa che va oltre le proprie possibilità o al di là della frontiera imposta dai propri vincoli. Potremmo paragonare in questo caso l'*homo economicus* all'atleta paraolimpico il quale non si autocommisera lamentando l'esistenza di vincoli e non si interroga sull'esistenza degli stessi; piuttosto, attraverso un approccio proattivo, impiega tutto il proprio tempo e le proprie risorse sfidando se stesso per raggiungere il massimo a cui gli è consentito tendere.

Questa visione positiva e costruttiva della vita e questo approccio al *problem solving* è la parte migliore dell'antropologia economica. L'economia civile, oltrepassando questo aspetto positivo, riconosce però la naturale propensione sociale e relazionale della persona umana che non fa leva sempre e solo sul suo egoismo. Quando il riduzionismo tenta di definire gli obiettivi dell'*homo economicus* incontra, infatti, alcuni limiti fondamentali: uno di questi è che esso non considera che la felicità umana è dovuta anche ai *beni relazionali*, che come dimostrato da studi empirici (L. Becchetti, A. Pelloni e F. Rossetti, *Relational Goods, Sociability, and Happiness*. In "Kyklos", 2008, 61, 3, pp. 343-363) influiscono molto in tal senso.

I beni relazionali si realizzano attraverso interazioni ed incontri in amicizie, relazioni affettive, partecipazione a sport di squadra e a vita associativa in genere [cfr. CITTÀ]. Dunque, è possibile definire il bene relazionale come un bene pubblico locale che possiede le due caratteristiche tipiche di quest'ultimo: la non rivalità e la non escludibilità, ma solo limitatamente alle persone con le quali si intende costruire il bene relazionale stesso. In realtà il bene relazionale più che non rivale (il mio consumo del bene non impedisce la sua fruizione da parte di un altro) è addirittura antirivale (la presenza e il contributo dell'altro è condizione necessaria perché io possa godere del bene relazionale).

Per poter beneficiare dei beni relazionali, a differenza dei beni privati,

non basta avere disponibilità economica e volontà di fruizione degli stessi, ma è, altresì, necessaria la partecipazione e la volontà di fruizione di coloro con cui si intende produrre e consumare il bene relazionale stesso.

Studi empirici circa le cause della soddisfazione della vita documentano che i beni relazionali sono tra i più importanti e tra i meno soggetti ai meccanismi di assuefazione ed adattamento, a differenza dei beni materiali che invece tipicamente li generano, in virtù del principio dell'utilità marginale decrescente, cioè unità successive di tali beni generano effetti positivi via via decrescenti fino al raggiungimento del punto di sazietà. Dunque, l'importanza dei beni relazionali per la soddisfazione di vita suffraga l'ipotesi che gli individui siano "persone" più che *homines economici*.

3. L'altro concetto economico, causa di incongruenze nella società attuale, riguarda gli obiettivi da perseguire e caratterizza quasi la totalità dei modelli costruiti dagli economisti e che orientano la cultura e le scelte di *policy*. Nella cosiddetta funzione obiettivo (utilità) dell'*homo economicus* c'è quasi sempre un'unica concezione di felicità che viene considerata crescente, in maniera monotona, al crescere dei beni materiali acquisiti. Nella letteratura attuale invece sono quantificati in sei i fattori che spiegano i tre quarti delle differenze di felicità tra persone dei diversi Paesi del mondo: 1) il reddito; 2) la salute; 3) la libertà di iniziativa; 4) l'assenza di corruzione; 5) la qualità delle relazioni; 6) la gratuità.

In altri termini, concentrando l'attenzione soprattutto sugli ultimi due fattori, il limite del riduzionismo antropologico dell'*homo economicus* sta nel sottovalutare il valore di relazioni e dono gratuito nella soddisfazione e senso di vita delle persone. Questo approccio riduzionista è stato più volte stigmatizzato a partire da Amartya Sen che descriveva l'*homo economicus* come un "folle razionale" (cfr. Sen A., *Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory*, in "Philosophy and Public Affairs", 6, 1977, pp. 317-344) perché mosso al 100% da autointeresse (miope potremmo aggiungere), ignorando del tutto altre due componenti fondamentali della persona: la simpatia (intesa nell'accezione greca di *sum pathēin* ovvero di passione per l'altro o di sentire con l'altro gioia e sofferenza) e il dovere morale.

Un punto chiave del riduzionismo antropologico è quello dell' $1+1=3$ , ovvero della legge della superadditività. Tale principio si contrappone a quello oggi purtroppo comune (e compatibile con la visione riduzionista dell'*homo economicus*) dell' $1+1=0$ .

È possibile applicare immediatamente i due principi a problemi come

quello dell'accoglienza dei migranti [cfr. OSPITALITÀ, STRANIERO]. Nella visione riduzionista la torta è fissa e chiunque arriva può sottrarmi una parte della fetta che mi spetta. L'approccio dell' $1-1=0$  è fondamentalmente hobbesiano e porta al conflitto. Nella visione superadditiva dell'economia civile l'accoglienza è innanzitutto una scelta che realizza il bisogno di generatività dell'uomo cercatore di senso dando soddisfazione e senso alla sua vita. L'altro è dunque, innanzitutto, un dono ma anche un'occasione per costruire assieme nella diversità dei talenti e delle competenze, delle torte più grandi. Il principio di superadditività, incarnato nei classici dilemmi sociali del prigioniero e nel gioco della fiducia stabilisce che in presenza di fiducia e cooperazione il risultato che si può raggiungere mettendo assieme le forze è superiore alla somma di quanto avremmo realizzato da soli. Le concrete contingenze economiche evidenziano che è proprio così perché i mercati del lavoro sono estremamente segmentati e in moltissime filiere del paese migranti e lavoratori autoctoni sono potenzialmente complementari e non sostituiti [cfr. LAVORO].

Abbiamo definito il punto di vista miope in quanto non lungimirante e riduzionista nell'attribuzione del valore. L'esempio opposto e positivo ci è dato dalla recente e importante frontiera dove la coincidenza tra autointeresse "lungimirante" e benevolenza è sempre più chiara, cioè quella della responsabilità sociale e ambientale.

Quest'ultimo punto richiama un altro importante riduzionismo che potremmo dichiarare come un *bug* nella concezione dell'impresa creando il divaricamento tra creazione di valore economico e felicità: il principio della massimizzazione del profitto considerato come la strategia "ottimale" di gestione di un'impresa e il suo modo normale di comportarsi. Premettendo che il principio di razionalità implicato dalla massimizzazione di un obiettivo soggetta ad un vincolo è un principio sano, lo stesso risponde al desiderio di ottenere il massimo possibile in termini del traguardo che ci si pone partendo dal vincolo di risorse scarse: tempo, denaro, tecnologia.

Il problema diventa dunque ciò che si ottimizza ed è qui si annida il "baco della teoria". L'azienda è un'organizzazione la cui opera incide in maniera decisiva sul benessere di diverse categorie di portatori d'interesse: i cosiddetti *stakeholders*. Per semplificare possiamo limitarle a quattro: lavoratori, clienti, azionisti, comunità locali. Il contributo "economico" che l'azienda dà alla società è quello di creare valore aggiunto, ovvero di trasformare materie prime e semilavorati in un prodotto o un servizio finito che vale di più dei primi aumentando la ricchezza della società. Dopodiché la torta del valore aggiunto creato viene poi divisa tra i vari portatori

d'interesse. Il profitto non è la torta del valore creato ma semplicemente una delle sue fette che va ad una categoria particolare (gli azionisti) per remunerarli e compensarli del rischio che hanno corso prestando capitale. Successivamente si è dato per scontato che un'azienda che massimizza il profitto avrebbe perseguito in maniera ottimale il bene anche dei portatori d'interesse non azionisti rispetto ad un'azienda che ha l'obiettivo di creare benessere in modo più equilibrato tra i vari *stakeholders*. Nella vita economica, infatti, spesso l'interesse di una categoria va in conflitto con quello di un'altra. Ma per il principio di massimizzazione del profitto ogni qual volta si crea questo tipo di conflitto, sono gli azionisti ad avere la meglio. Ad esempio, se si tratta di scegliere tra più tutele per i lavoratori riducendo gli utili di fine anno o più utili ma meno tutele per i lavoratori, il principio della massimizzazione del profitto impone di scegliere la seconda strada.

Il principio della massimizzazione del profitto – spesso accompagnato da miopia intertemporale che, anche per via di regole miopi di *corporate governance*, finisce per premiare eccessivamente i risultati immediati – spinge ad esempio ad aumentare i profitti a breve rinunciando ad investire per migliorare la sostenibilità ambientale di un impianto industriale o a delocalizzare in zone che hanno restrizioni ambientali più lasche e/o meno tutele dei lavoratori (*dumping* sociale e ambientale).

4. Infine, l'economia civile può essere concepita come quel paradigma che supera un terzo tipo di riduzionismo (oltre quello antropologico e di concezione d'impresa) rappresentato da una visione angusta della misurazione del valore. Su questo specifico punto vale la pena riportare due estratti di interessanti interventi di eminenti politici americani.

Roosevelt, nel 1933, aveva affermato:

[...] il nostro popolo riconosce che il benessere umano non si raggiunge unicamente attraverso il materialismo e il lusso, ma cresce grazie all'integrità, all'altruismo, al senso di responsabilità e della giustizia.

Kennedy nel 1968 in un suo famoso discorso agli studenti dell'Università del Kansas:

Il PIL comprende anche l'inquinamento dell'aria e la pubblicità delle sigarette, le ambulanze per sgombrare le nostre autostrade. Il PIL mette nel conto le serrature speciali per le nostre porte di casa, e le prigioni per coloro che cercano di forzarle [...]. Comprende programmi televisivi che valorizzano la violenza per vendere prodotti violenti ai nostri bambini. Cresce con la produzione di napalm, missili e testate nucleari, [...] si accresce con gli equipaggiamenti che la polizia usa per sedare le rivolte, e non fa che

aumentare quando sulle loro ceneri si ricostruiscono i bassifondi popolari. Il PIL non tiene conto della salute delle nostre famiglie, della qualità della loro educazione o della gioia dei loro momenti di svago. [...] Non comprende la bellezza della nostra poesia o la solidità dei valori familiari, l'intelligenza del nostro dibattere o l'onestà dei nostri pubblici dipendenti. Non tiene conto né della giustizia nei nostri tribunali, né dell'equità nei rapporti fra di noi. Il PIL non misura né la nostra arguzia né il nostro coraggio, né la nostra saggezza né la nostra conoscenza, né la nostra compassione né la devozione al nostro paese. Misura tutto, in breve, eccetto ciò che rende la vita veramente degna di essere vissuta. Può dirci tutto sull'America, ma non se possiamo essere orgogliosi di essere americani.

In estrema sintesi, e riprendendo elementi essenziali di queste citazioni, potremmo dire che la ricchezza delle nazioni non è il PIL ma piuttosto lo stock dei beni spirituali, economici, ambientali, sociali e relazionali di cui una comunità può godere in un territorio. Questa problematica negli ultimi anni è stata affrontata nel mondo e in Italia e sono stati elaborati degli indicatori: i cosiddetti BES (benessere equo sostenibile) atti a "valutare il progresso di una società sia dal punto di vista economico, che sociale e ambientale".

Fin qui il quadro e le critiche costruttive; la proposta è quella di arrivare all'economia civile superando la visione riduzionista della persona, dell'impresa e del valore. La persona non deve essere identificata con l'*homo economicus* solo teso al proprio interesse, ma deve avere capacità di fiducia e di cooperazione e attraverso esse generare super additività e dare al valore fertilità economica e sociale. L'impresa non può essere considerata più solo come massimizzatrice di profitto, ma creatrice di valore per tutti i portatori di interesse. Infine il valore deve essere concepito non solo come PIL, ma considerando anche altre questioni che riguardano il sociale, l'ambiente in maniera non slegata [cfr. COSTI].

Nel campo della politica economica l'economia civile propone un'altra rivoluzione che si realizza nel passaggio da un approccio a "due mani" ad uno a "quattro mani", ovvero da un modello dove stato e mercato risolvono i nostri problemi ad uno dove l'azione dei primi due non è sufficiente se non è affiancata dalla cittadinanza attiva e dalle imprese responsabili. Nella visione del paradigma tradizionale infatti ci sono due interventi esterni in grado di riconciliare egoismi individuali ed interessi della collettività: il primo è quello della mano "invisibile", ossia la concorrenza che dovrebbe tendere a far abbassare i prezzi e riconciliare l'autointeresse dei venditori con il benessere dei consumatori; il secondo è quello della mano "visibile" di istituzioni benevolenti e perfettamente informate. La rivoluzione del-



l'economia civile postula che gli interventi esterni non possono funzionare se non complementati dalla responsabilità di cittadini attivi e dalle imprese socialmente ed ambientalmente responsabili. I cittadini devono impegnarsi a diventare “consum-attori” e scoprire le potenzialità del “voto col portafoglio”: devono per autointeresse lungimirante premiare e scegliere i prodotti delle aziende capaci di creare valore economico in modo socialmente ed ambientalmente sostenibile, le imprese devono promuovere la dignità del lavoro e abbandonare l'obiettivo della massimizzazione del profitto per diventare *multistakeholder*. Basta una minoranza di cittadini ed aziende socialmente responsabili per mettere in moto meccanismi migliorativi delle “mani” esterne (concorrenza, qualità di istituzioni e regole, come pure la reputazione).

5. La rivoluzione dell'economia civile presuppone un'inversione della scala di priorità. Nel modello tradizionale le relazioni umane restano strumentali ad obiettivi relativi alla produzione ottimale di beni comuni. Nell'economia civile è esattamente il contrario: la relazione umana viene posta al centro, mentre l'attività economica, i beni e i servizi prodotti sono strumentali ad essa.

È necessario, dunque, un salto di paradigma: l'essere umano è molto più cercatore di senso che *homo economicus*, ovvero ogni uomo ha bisogno di un livello minimo di senso della vita senza il quale muore di asfissia. Più che *homo economicus* è cercatore di senso e dunque la sua scelta di accoglienza [cfr. PROSSIMITÀ/ACCOGLIENZA] risolve innanzitutto il suo problema di senso di vita oltre a creare le premesse per la superadditività in presenza di cooperazione e capitale sociale. Il difetto del sistema economico attuale è che crea infelicità. Ciò non significa che l'uomo disprezzi denaro e beni, ma, al contempo, cerca un senso nelle cose che fa.

L'economia civile deve superare questi riduzionismi ed essere non a “due ma a quattro mani”: non bastano la mano invisibile il mercato, e lo Stato, ossia la mano visibile, c'è bisogno della terza e della quarta mano, la mano della cittadinanza attiva e la mano dell'impresa socialmente e ambientalmente responsabile.

## Riferimenti bibliografici

Becchetti, L., Bruni, L., Zamagni, S., *Taccuino di economia civile*, ed. ECRA, 2016.

Becchetti, L. Bruni, L., Zamagni, S., *Microeconomia*, Il Mulino, Bologna, 2010.

- Becchetti, L., Pelloni, A., Rossetti, F., *Relational Goods, Sociability, and Happiness*, in "Kyklos", 61, 3, 2008, pp. 343-363.
- Bruni, L., Stanca L., *Watching alone: Relational goods, television and happiness*, in "Journal of Economic Behavior & Organization Volume" 65, 3-4, 2008, pp. 506-528.
- De Carli, S., *L'economia civile spiegata con 11 cammelli*, 21 maggio 2018, <http://www.vita.it/it/article/2018/05/21/leconomia-civile-spiegata-con-11-cammelli/146912/>
- Sen, A., *Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory*, in "Philosophy and Public Affairs", 6, 1977, pp. 317-344.

# Esodo

di *Roberta Biagiarelli*

1. Circa un anno fa ho frequentato un corso di cinque incontri presso il Museo Ebraico di Bologna tenuto dal rabbino capo della comunità Alberto Avraham Sermoneta. Nella prima lezione sul mio quaderno degli appunti sta scritta questa frase: “per gli ebrei la Torah non è un libro di storia, ma un libro di insegnamento e tutto ciò che c’è scritto è destinato a ripetersi”.

Aprò questo mio contributo con la scena iniziale di un grande film “Katyn” diretto da Andrzej Wajda del 2007, il film narra la vicenda di una esecuzione di massa, 22.000 persone, soldati e prigionieri civili polacchi, trucidati nella foresta di Katyn (vicino a Smolensk in Bielorussia) nel 1940 ad opera dei russi su ordine di Stalin. Lì i russi compirono un massacro assassinando una parte degli ufficiali polacchi e seppellendoli in fosse comuni, tra le vittime anche il padre del regista Andrzej Wajda, Jakub.

Non sono una storica né una esperta biblista, sono un’artista curiosa che per mestiere intercetta storie e cercherò di condividere con lettori e lettrici alcune mie riflessioni.

Inizio con una regressione per trovare una prospettiva a eventi attuali che vivono insieme a noi, applicando un principio che in storia non si dovrebbe mai applicare, e cioè pensare che gli eventi si riproducono alla stessa maniera. No, non si replicano mai nella stessa maniera. Gli eventi come gli individui sono unici, però possono assomigliarsi e in questi anni vedo che le cose hanno, purtroppo, cominciato ad assomigliarsi.

La prima scena del film avviene su un ponticello sul fiume Bug confine orientale della Polonia, su questo ponte messo in scena da Wajda vediamo un’umanità in fuga dalla guerra che proviene dalla parte che sta diventando tedesca cioè dalla parte aggredita dalla Germania e che cerca rifugio nella parte al di là del fiume [cfr. PONTI]. Queste persone sono civili: famiglie, bambini e anziani, un’umanità che con i mezzi più disparati cerca di buttarsi sul ponte e ad un certo punto dall’altra parte della sponda del fiume sullo stesso ponte vede arrivare uno stesso gruppo di persone, famiglie, bambini e anziani, polacchi che cercano invece di scappare dai sovietici e di trovare approdo verso il territorio tedesco.

Quel momento è la fine del mondo, è una scena apocalittica, queste due masse di persone si scontrano sul ponte, è l'apoteosi di quell'oscuro Novecento che a ripensarci oggi eravamo convinti di esserci lasciati alle spalle.

In quel momento del film la storia si coagula in un grumo e questo grumo diventa *un finisterre*, cioè un fine della terra perché queste persone non hanno più terra dove andare.

Il sostantivo maschile "esodo" evoca il portare fuori, l'uscita, la partenza volontaria o forzata di una comunità, nello specifico la fuga degli Ebrei dall'Egitto sotto la guida di Mosé. Credo che oggi dobbiamo imparare a maneggiare questa parola *al plurale*: parlare di "esodi". Da un lato ci sono quelli che la terra non ce l'hanno più, dall'altra c'è tutta quella parte di umanità che non ha più spazi mentali per comprendere il "*dolore degli altri*".

2. E se sotto alle acque del mar Rosso che si aprono gli ebrei si fossero trovati davanti del filo spinato?

Nel 2016 la rotta balcanica dei migranti si bloccò per svariate ragioni, ma certamente una decisiva stretta finale venne impartita dal leader ungherese Viktor Orban che bloccò l'esodo delle persone che scappavano dalla guerra percorrendo la rotta balcanica, prima dell'accordo Unione Europea-Turchia, prima dei provvedimenti del Ministro Minniti e via e via. Orban decise di fare il più grosso acquisto di filo spinato degli ultimi venti anni, non si trattava esattamente di filo spinato, ma di rasoio spinato del tipo *concertina roll 22* prodotta da un'azienda di Malaga in Spagna.

Il filo spinato venne inventato in America e brevettato nel 1874, una invenzione geniale per la sua semplicità, trasportabilità ed economicità, serviva e serve ancora oggi in alcuni casi a recintare i grandi appezzamenti di terreno degli allevatori, uno strumento che riuscì a far sì che ampi pezzi del territorio americano potessero essere colonizzati dagli agricoltori che andavano insediandosi.

Qualche anno dopo il filo spinato emigra da questa parte dell'oceano e sappiamo bene, purtroppo, che cosa diventerà per noi: la rappresentazione iconica della prima guerra mondiale.

Il filo spinato da strumento civile diventa strumento bellico e si riconverte ancora nella guerra successiva di metà Novecento contro i civili, diventando l'oggetto simbolo del campo di concentramento.

In origine era stato costruito perché le vacche non uscissero dal recinto, uno strumento razionalissimo perché se ti punge la reazione è quella di allontanarti, in qualche maniera uno strumento di esclusione.

La concertina 22,22 mm è la lunghezza della lama alta sicurezza, così paradossalmente viene definita, invece è rasoio spinato non più filo, i rasoi sono costruiti con la logica dell'amo cioè sono fatti non più per respingere, ma per trattenere, ferire, dissanguare e lacerare le carni, per non dare alcuna via di scampo all'essere umano che vi resta impigliato ed è qualcosa che sta all'opposto del filo spinato perché l'azione che produce non è il respingimento, ma il trattenimento.

Il rasoio spinato è infatti uno strumento militare, fino a qualche anno fa ne era vietata la vendita. Solo Israele, da sempre all'avanguardia dal punto di vista delle innovazioni militari, ne aveva fatto un uso abbondante. Nella concertina 22, di cui esistono varianti a non finire, c'è l'impronta cupa del Novecento e di questo nuovo secolo che muove guerre verso queste persone in fuga.

Ci troviamo a fare i conti con la dinamica degli spostamenti di popolazioni, i fili spinati, i porti chiusi che altro non sono che fili spinati che vengono eretti [cfr. MURI], e addirittura, e se ce lo avessero detto dieci anni fa non ci avremmo creduto, con lo spettro dello schiavismo che credevamo sconfitto [cfr. TRATTA/SCHIAVITÙ]. I campi realizzati in Libia, anche con capitale europeo, altro non sono che campi di internamento e contribuiscono a completare questo malvagio scenario.

3. L'esodo biblico dura 40 anni e Mosé non arriva nella Terra Promessa.

Credo che non si possa che sconsolatamente cominciare a dubitare che la Storia possa insegnare qualcosa, non perché la Storia abbia buone o cattive capacità maieutiche, ma perché probabilmente noi siamo poco capaci di trattenere le lezioni della Storia.

L'ultima grande utopia del Novecento è stata la memoria. Si è ipotizzato di poter lavorare attraverso la memoria sull'umanità per poter costruire un mondo migliore, sono stati fatti in tutta Europa investimenti a non finire su viaggi-studio per visitare Auschwitz. Una missione pedagogica su cui tutti gli stati membri europei originari hanno investito, ma questa utopia della memoria non ha affatto funzionato. Abbiamo sovrastimato il potere della memoria, pensando che il fatto di ricordare ci avrebbe trasformato in cittadini virtuosi.

Lo avevamo già capito all'epoca delle guerre in ex-Jugoslavia. Da una parte "*Auschwitz mai più*", dall'altra parte ciò che sta avvenendo, le altre Auschwitz. Come un caso di psicosi, in cui ci si commuove e si frema per catastrofi già avvenute, ma si è totalmente incapaci di provare qualsiasi

forma di sentimento per catastrofi che stanno avvenendo. Ecco io credo che la nostra attuale situazione di paesi dell'Occidente, senza voler generalizzare ovviamente e con le dovute eccezioni, sia sempre più sbilanciata politicamente e socialmente verso questa situazione psicotica.

A questa condizione si aggiunge il rancore e il risentimento che in storia sono sentimenti che producono disastri come polvere da sparo, ingredienti di quella *tempesta perfetta* in grado di innescare dinamiche pericolose ed irreversibili. L'avversione e la paura radicalizzano le posizioni, guarda caso quello che ancora oggi sta succedendo nei Balcani.

Scrivo queste mie riflessioni proprio intorno ai giorni dell'11 luglio, giorno dell'anniversario del genocidio di Srebrenica, l'ultimo genocidio compiuto in Europa da dopo la fine della seconda guerra mondiale e devo constatare che il memoriale delle vittime di Srebrenica a Potocari in Bosnia-Erzegovina non è ancora diventato un memoriale europeo. Il dopoguerra nei Balcani ha contribuito ad alzare steccati sempre più alti.

Una cosa mi porto dietro come esperienza profonda da tutti questi anni di miei attraversamenti balcanici, ed è che nessuno di noi nasce odiando, ciò che va combattuta oggi con le armi del buon senso, della ragione e della passione è l' "educazione all'odio", il suo malsano apprendistato alla luce del sole. Un dramma non separabile dalla coscienza e dal senso di responsabilità di ognuno di noi nell'agire quotidianamente la memoria.

4. Sarà che da adolescente sognavo di fare la giornalista, poi la mia vita lavorativa ha deviato e imboccato un'altra strada, quella del mestiere del teatro, ma la passione per l'inchiesta è qualcosa di innato che è rimasto in me e il tempo della ricerca, dell'entrare a piedi pari dentro alle storie che racconto, ormai precede sistematicamente il momento della scrittura e della messa in scena degli spettacoli storici e sociali di cui mi occupo.

Era l'agosto del 2015, la rotta balcanica dei migranti aveva cominciato ad essere battuta da pochi mesi, da miei amici e informatori sul campo mi era giunta notizia che stava avvenendo un passaggio interessante sul confine greco-macedone. Non si trattava di persone impegnate in un viaggio qualsiasi, ma lì in quel momento era in corso un esodo e in quell'esodo io volevo entrarci dentro, se possibile volevo viverlo.

La mia macchina è una Berlingo blu con tanti chilometri sulle spalle ed è, a tutti gli effetti, un automezzo da "esodo", chi mi conosce lo sa, adatta per trasportare le scene dei miei spettacoli o all'occorrenza può diventare un piccolo camper.

Tante volte mi ha portata nei Balcani, a Mostar, a Sarajevo, a Belgrado,

a Srebrenica ... in Macedonia però, non c'ero mai stata e verso quel confine con la Grecia tre anni fa mi sono diretta, compagno di viaggio e alleato il fotoreporter Luigi Ottani.

Siamo partiti senza nessuna aspettativa precostituita, in apertura verso ciò che avremmo potuto incontrare e in poco tempo ci si è aperto un mondo.

Se ci ripenso oggi a quell'esodo vissuto come una testimone, io mi sono sentita accolta, non ho provato alcuna paura mescolata a quella variegata umanità in fuga che manteneva una dignità e una compostezza sorprendenti con molta pazienza.

Passo dopo passo ho cominciato a scambiare parole con i profughi siriani, ho trasportato valige sui binari della ferrovia tra Idomeni e Gevgelija, ho offerto passaggi in macchina a padri e bambini stremati dal caldo su un cavalcavia, distribuito scorte di frutta secca e salviette umidificate, comprato magliette dopo una notte di pioggia, giocato con bambini iracheni in sosta nell'aiuola di un parco nei pressi della stazione.

Al fianco di queste persone in fuga dalla guerra ho cercato di stare in ascolto, per sentirne le voci, vedere nei loro occhi il miraggio dell'Europa, intercettare dove fossero diretti e mi sono portata a casa un'esperienza impagabile.

È nato così, un anno dopo, il volume *Dal libro dell'esodo* un racconto per immagini e testi, netto, autorevole e pacato: le fotografie di Luigi Ottani, la mia esperienza e gli interventi degli altri co-autori: Cécile Kyenge, Paolo Rumiz, Carlo Saletti, Michele Nardelli e Ismail Fayad che hanno contribuito a sviluppare un pensiero critico e libero.

Quando mi trovo di fronte alla comunicazione mediatica delle notizie in Italia sul tema migranti ripenso spesso alle sensazioni provate in quell'intensa settimana *dentro all'esodo* e mi rendo conto di quanto tutto mi stia stretto, di quanto la realtà sia lontana dal racconto della stessa, contraffatta, di come si rischi di essere ostaggi di una informazione manipolata [cfr. INFORMAZIONE, PAROLE].

L'unico antidoto è quello di attraversare i luoghi, incontrare le persone, creare relazioni.

Per la cronaca: non senza difficoltà e ostacoli la rotta balcanica è tornata parzialmente ad essere battuta, ad aprile dell'anno in corso a Sarajevo li ho visti con i miei occhi migranti accampati nel piccolo parco davanti alla Biblioteca nazionale, sotto altre forme e per altre vie, nonostante i respingimenti su più fronti, l'esodo prosegue.

5. Nella tradizione ebraica i miracoli non avvengono mai di notte, la notte è un momento passivo e tutto ha luogo di giorno.

La durata che hanno vicende come queste che catalizzano le nostre giornate non segnano solo una vita, si ripercuotono nelle vite delle generazioni future, se hanno avuto la fortuna di nascere o delle generazioni che non sono nate, nel caso delle persone che sono finite a picco sott'acqua.

La questione migranti e immigrazione è purtroppo dannata perché troppo vicina alle contingenze politiche, mentre dovrebbe essere al di fuori dell'arena della quotidianità della politica, ma gli attori che discutono queste questioni oggi, come ad esempio nel 1938, sono troppo legati alle loro necessità da scadenze elettorali a breve e medio termine per riuscire a stare nella condizione di spirito giusta per poter affrontare un tema così delicato e fragile.

Se ci ritroviamo ora qui a declinare le singole voci di un "abecedario delle migrazioni", c'è urgenza di reimparare con autenticità un nuovo alfabeto che ci conduca e possa farci da bussola per azioni concrete nel disorientamento umano, sociale ed economico che riguarda il nostro presente. Nell'impossibilità di intercettare in tempo breve un orizzonte comune e condiviso, servono atti di resistenza individuali e collettivi, anche azioni straordinarie. Non cedere di un passo, ostinarsi nella comunicazione di informazioni il più possibile oggettive e sviluppare ragionamenti di competenze sensibili, servono pagine per aprire e guarire il mondo al di là degli arsenali retorici.

Su quel ponte sul fiume Bug, in quella scena iniziale del film di Andrzej Wajda c'è la nostra realtà, c'è l'umanità tutta, ci siamo tutti noi.

## Riferimenti bibliografici

- Ottani, L., Biagiarelli, R., *Dal libro dell'esodo*, Edizioni Piemme, Milano, 2016.  
Sontag, S., *Davanti al dolore degli altri*, Mondadori, Milano, 2006.



# Europa

di *Cécile Kyenge*

1. Il viaggio: questa è l'attività umana a cui puntare il dito quando si discute della migrazione. Partire da un determinato luogo, seguire un determinato percorso e giungere ad un altro luogo relativamente lontano: potrebbe essere questa la comprensione che abbiamo del viaggio [cfr. VIAGGIO]. Ma al di là del rilievo fisico della strada, ogni viaggio ha implicazioni materiali e psicologiche. Se ne dovessimo individuare il simbolo, la valigia avrebbe buone probabilità di essere la scelta. Quest'ultima è un contenitore, ma spesso vale di più per i suoi contenuti, materiali ed immateriali.

Conta tanto o poco, anche a seconda di ciò che non contiene, perché il viaggiatore, alla partenza, ha lasciato tante cose a casa, per non rischiare di perderle. Armato di speranza e di paura, il viaggiatore parte dalla propria terra con la propria valigia, perché spinto o attratto da qualcosa. Locale, regionale, nazionale, internazionale ed intercontinentale, a volte il viaggio si fa a tappe, verso destinazioni probabili, che si focalizzano man mano che l'orizzonte si chiarisce. Se il punto di partenza sembra chiaro, quello dell'arrivo è spesso incerto, e ci si ritrova su latitudini di cui non si sospettava l'esistenza. Questa è la migrazione, che spesso si compie attraverso soggiorni intermedi più o meno lunghi, seguendo più o meno consciamente, ondate di movimento. Di sotto fondo, una sola certezza: la volontà di vivere meglio.

2. Certe nazioni ci appaiono subito chiare, come se fosse il frutto di una scienza infusa, ma alla domanda per sapere "che cos'è l'Europa", le nostre certezze potrebbero iniziare a vacillare. Di certo, è uno spazio geografico, dalle coordinate conosciute. Da questo punto di vista l'Europa è una latitudine interessata dal fenomeno delle migrazioni, come luogo di partenza, di transito ed anche di arrivo.

Questa prima accezione dell'Europa non dice nulla sul fatto che sia oggi considerata terra dei diritti umani. Sotto il profilo storico, l'insieme dei tumulti e delle vicissitudini vissute in Europa hanno portato questo continente alla formulazione degli stati, posti a protezione dei cittadini [cfr.

STATO (AMMINISTRAZIONE)]. Grazie a significative attività giuridiche, scientifiche e di altro genere, i diritti e i doveri dell'essere umano si sono sempre più codificati, tanto da consentire a tutti e a ciascuno di goder della propria vita. È importante sottolineare l'apporto dello statualismo occidentale nella concezione, nella promozione e nella salvaguardia dei diritti delle persone, anche se lo stesso Stato si è poi a volte rivelato bellicoso e assassino. L'Europa dei diritti è dunque un continente attraente.

Se c'è un'accezione dell'Europa che potrebbe risultare persino inquietante, è quella economica. Si tratta di pensare all'Europa in termini di risorse, a cominciare dai cittadini (risorse umane) produttori e consumatori, fino a quelle materiali naturali ed artefatti. Agricoltura, industria, servizi sono i settori attraverso cui essa ha saputo edificare il proprio sviluppo. Uno sviluppo ormai consolidato, che rappresenta agli occhi del resto del mondo, un fattore di attrazione. In questa lettura dell'Europa prospera, si trovano le principali ragioni dell'immigrazione. Il paradigma migratorio, che vede sbarcare in Europa molte persone in provenienza da altri luoghi deve così essere collegato allo stato di sviluppo dell'Europa, raggiunto grazie al genio e ai sacrifici endogeni, ma anche grazie all'apporto volontario o coatto di altri popoli, provenienti da altri luoghi.

L'Europa, per molti, è anche un complesso di istituzioni poste a garanzia della normalità delle relazioni sociali fra cittadini. È una visione politica dell'Europa, che dopo le guerre fratricide, ha sempre più articolato il proprio sistema di *governance*, consentendo così al sommo valore delle libertà di consolidarsi e di prosperare, grazie alle fecondità della pace interna europea. Il Consiglio, la Commissione e il Parlamento Europeo rappresentano il punto più alto dell'istituzionalizzazione dell'Europa. Una istituzionalizzazione maturata durante un lungo percorso che ha avuto come conseguenza, la secolarizzazione e la "de-tradizionalizzazione" del continente. Si tratta quindi di istituzioni laiche, che oggi condividono lo spazio pubblico con organizzazioni non governative costituite dalla società civile [cfr. ONG], a volte in contrasto con le istituzioni, specie sul tema dell'immigrazione, ma non solo.

Ecco dunque la polisemia della parola "Europa", che rimanda a tante realtà non sempre coerenti fra loro. Un insieme di paesi abitati da cittadini più o meno ricchi, soggetti alla migrazione interna. Una terra meta di movimento della popolazione anche a livello mondiale, che vede la stessa Europa terra di partenza e di destinazione.

Nel parlare del continente europeo rispetto alla migrazione, è sempre più evidente che abbiamo a che fare con la speranza e la paura, natural-

mente deposte nelle persone e soggette a diverse influenze esterne. Se per il migrante la speranza è il principale motore, la paura pure l'accompagna verso la sua nuova meta, laddove troverà cittadini pure loro speranzosi e nello stesso tempo impauriti.

A rendere ancora più complesso il tutto sta di fondo un approccio, passata in letteratura sotto la denominazione di *eurocentrismo*.

3. Chi è immigrato dall'Africa in Europa, e specialmente in Italia [cfr. ITALIA/AFRICA] è anche per forza testimone di un fatto permanente, che a volte si manifesta palesemente, a volte subdolamente. Si tratta di un sentimento di disprezzo che emerge dagli scambi quotidiani, e che portano pian piano una lesione indelebile alla dignità del migrante. L'argomento è delicato, e ci vuole una certa diplomazia linguistica [cfr. PAROLE] per parlarne senza ferire l'orgoglio di chi se ne rende attore senza rendersi conto. Al principio, una credenza alla superiorità culturale dell'Occidente, che porta dritto ad una deriva conoscitiva del fenomeno della migrazione.

“Vengono tutti in Europa!” Ecco la base di una percezione che prende sempre più forza locutoria, generando connotati devastanti. Eppure, la realtà della migrazione racconta una storia completamente diversa. Nel mondo oggi, non è l'Europa la destinazione migratoria più praticata. È all'interno dell'Africa, dell'America latina, dell'Asia e anche nel Medioriente, che la migrazione interna è più intensa di quella che ha come destinazione l'Europa. Questa visione storpiata della migrazione in Europa impedisce persino di vedere che la stessa Europa è sempre più terra di partenza di tanti cittadini, alcuni dei quali attraversano pure il Mediterraneo in direzione dell'Africa, come i numerosi giovani portoghesi in fuga dalla disoccupazione, che costituiscono oggi la classe media angolana. Verso il Nord-America, in particolare, l'emigrazione europea non ha mai del tutto cessato. Ogni anno, migliaia di giovani francesi depongono bagagli nella vasta provincia francofona del Québec, in Canada.

A questo punto della nostra breve analisi potrebbe sorgere una domanda: “Perché l'immigrazione in Canada non solleva così tanta controversia come quella in Europa?”. Senza pretendere di dare un giudizio di merito, si può intuire che la regolamentazione dell'immigrazione in Canada sia un fattore decisivo per gli ingressi. Con questo si apre il capitolo della legalità dell'atto di migrare. Un atto che è da ritenersi in partenza legittimo, e che deve trovare nelle leggi, le condizioni per compiersi ordinatamente, e non per essere contrastato.

A proposito della legalità migratoria in Europa, uno sguardo veloce ai

quadri nazionali fa emergere il carattere disorganico delle leggi sull'immigrazione e sull'integrazione, mentre sul piano dell'unione, se il trattato di Schengen disegna un quadro unico per il rilascio dei visti presso le ambasciate dei paesi membri dell'Unione europea, il regolamento di Dublino affievolisce una tale regolamentazione armoniosa sul fronte dell'asilo [cfr. ASILO (DIRITTO DI)]. Sul piano puramente europeo, poi, a differenza di quanto accade negli Usa o in Canada, non esiste nessuna legge europea sull'immigrazione che possa consentire di individuarne le vie legali da percorrere.

Nel frattempo, l'intera società europea si sforza per qualificare le persone che giungono in terra europea, coniano concetti a volte sorprendenti: "migranti politici", "migranti economici", "migranti securitari", sono sorti anche i "migranti ambientali" e anche "sanitari". Questa la tassonomia dei migranti destinati per lo più al rimpatrio o ad una vita irregolare in seno all'Europa, per mancanza di permesso di soggiorno. Poi ci sono i "richiedenti asilo", per i quali si prospetta la possibilità di una regolarizzazione, da spuntare attraverso un lungo procedimento di verifica. Per gli uni e per gli altri, la società occidentale ha riscoperto gli sportelli come punto di passaggio verso diversi centri di internamento [cfr. MURI].

Anche in questo settore, l'universo terminologico segue una logica di poesia grigia: "hot-spot", "centro di permanenza temporanea", "centro di identificazione ed espulsione". Sul versante dei nativi, la contesa politica attorno all'immigrazione ha scisso la società in "buonisti" e in "realisti": questi ultimi sono contraddistinti dalla predisposizione ad espellere. Una terza categoria, detta degli "sfruttatori dei migranti", si lancia in attività di predazione sociale degna del caporalato mafioso [cfr. MAFIE, TRATTA/SCHIAVITÙ].

Così la presunta superiorità eurocentrica si trova prigioniera di se stessa, condannata a rendere palese la sua impostazione materialista accompagnata da un alto tasso di anti-umanesimo e di disumanizzazione [cfr. UMANITÀ]. È così che di fronte a due categorie di barche, alcune autorità europee preferiscono chiudere il porto alle poche navi umanitarie cariche di persone raccolte in mezzo al mare, mantenendo gli stessi porti aperti ad un numero infinitamente più grande di navi mercantili provenienti anch'esse dall'Africa, con a bordo le materie prime partite dalle stesse località dei viaggiatori umani.

Questa è la sintesi di una visione europea dell'immigrazione che sta mutando velocemente. In barba ad una già scarsa legislazione che avrebbe dovuto consentire le regolarizzazioni delle persone, per consentire loro di

portare avanti una vita dignitosa, prosperano la xenofobia e il razzismo [Cfr. RAZZA/RAZZISMO], eretti in disciplina politico-istituzionale [cfr. DISCRIMINAZIONI].

La terra dei diritti umani si sta scoprendo terra della negazione dei diritti [cfr. DIRITTI (ACCESSO AI)]. Se l'occidente è quello che è oggi, è stato grazie alla lotta contro i privilegi e al riconoscimento dei diritti delle persone. Ogni rivoluzione politica che ha attraversato il continente, e che ha determinato la caduta di regimi despotic e feroci, era stata messa in cantiere per affermare quanto meno i diritti fondamentali degli esseri umani. Libertà di espressione, diritto all'istruzione, diritto a disporre di una abitazione, diritto a nutrirsi correttamente, diritto alla salute. Un tempo definiti universali, in tempi di migrazione i diritti fondamentali sono passati per essere dei privilegi, assecondando il malumore dei cittadini [cfr. M. Manzini, A. Lollini, *I diritti fondamentali in Europa: un casebook*, Il Mulino, Bologna, 2015].

I diritti, riconosciuti per essere individualmente goduti, hanno assunto una valenza impersonale, e i migranti sono diventati un gruppo (una "razza") a cui si potrebbe anche non riconoscere i diritti fondamentali. Di conseguenza, la professione di segregazione ha riacquisito "diritto di cittadinanza", diventando l'offerta politica più gettonata.

4. Ora è chiaro, nel mosaico dei paesi membri dell'Unione europea, che le divergenze di vedute del fenomeno migratorio e il prosperare delle tesi anti-migratorie non consentono di sperare in una gestione nazionale più serena della migrazione. I paesi del sud dell'Europa, così come quelli dell'Est sono esposti al flusso migratorio più degli altri. Nella nozione di paese di primo approdo contenuta nel regolamento di Dublino, è chiaro che saranno sempre più esposti alla gestione esclusiva della migrazione. La conseguenza è che in questi contesti periferici dell'Europa, il "fascismo di ritorno", largamente costruito su un discorso anti-migratorio prende il sopravvento sull'elaborazione di politiche di inclusione.

Questo fascismo di ritorno, anti-migratorio ed anti-europeo mina il progetto europeo fin dalle radici, e fa pender sulla testa delle istituzioni europee, la spada dello sfascio. Non è solo sulla questione migratoria che il progetto europeo trascina il passo. Sulla politica estera, sulla difesa comune, sul welfare europeo e persino anche su politiche monetarie già largamente europeizzate, l'Europa fatica a costruire una visione d'insieme. Il rurgito dei sovranismi si è fatto più violento e più popolare.

In assenza totale di collaborazione, il sistema Europa perde la partita

della migrazione globale, così come ha perso gran parte della propria influenza geostrategica ed economica nel mondo, a favore degli Usa, della Russia e anche della Cina.

Come promuovere, dunque, la solidarietà europea di fronte al fenomeno migratorio?

Le istituzioni europee si sono impegnate nella ricerca della soluzione, ma il litigio costante fra i paesi membri, all'interno del Consiglio, rende tuttora difficile ogni previsione in materia. Gli osservatori più avveduti della migrazione ritengono che ci debba essere un trasferimento dei poteri, in materia di gestione dell'immigrazione, dagli stati nazione alle istituzioni europee. Ciò richiederebbe il completamento delle riforme messe in campo, e che dovrebbero toccare la questione della cittadinanza europea, istituita nei trattati ma acquisibile solo attraverso la cittadinanza di uno dei paesi membri [cfr. C. Margiotta Broglio, *Cittadinanza Europea*, Laterza, Roma-Bari, 2014].

È da sottolineare il fatto che nelle riforme finora prospettate, non v'è traccia dell'inclusione della questione della cittadinanza europea nel dibattito, la quale avrebbe consentito per esempio alla rete della diplomazia europea in giro per il mondo di costituire consolati capaci, abilitati al rilascio dei visti.

Per ora, si è cercato di apportare qualche modifica puntuale, spinti da situazioni di emergenza che hanno reso più palese l'inadeguatezza dei timidi strumenti a disposizione. In pole position, il pacchetto asilo, la cui pietra angolare rimane il regolamento di Dublino. Superamento del concetto di paese di approdo, adozione delle frontiere esterne dei paesi frontaliere come confini dell'Europa, istituzione di agenzie europee specializzate nel controllo di tali frontiere, istituzione di altra agenzia specializzata nel trattamento a livello europeo delle domande di asilo politico, attuazione del ricollocamento di contingenti di rifugiati in tutti i paesi europei ...

Queste le azioni definite a livello delle istituzioni europee, sulla spinta del Parlamento europeo per cercare di sollevare alcuni contesti frontaliere quale l'Italia, sollecitata da un flusso migratorio spesso sostenuto. Tuttavia, è evidente che queste azioni dell'istituzione europea trattano solo il lato più difficoltoso dell'immigrazione, vale a dire la richiesta d'asilo [cfr. ASILO (DIRITTO DI)]. Sulle questioni della migrazione regolare, l'Europa resta abbastanza muta, e i paesi membri possono continuare a trattare la questione a seconda del vento politico (spesso contrario) che soffia all'interno dei loro confini nazionali.

Nel nostro continente, le merci provenienti dall'Africa entrano nei porti

e posso circolare liberamente su tutto il territorio europeo, grazie agli accordi di Schengen, ma le persone che entrano nei paesi, provenienti dagli stessi contesti, anche se riconosciuti come rifugiati, sono confinate nel paese di approdo.

Parallelamente a queste azioni, la Commissione europea ha cominciato a rivedere la propria strategia di cooperazione con l’Africa, riconoscendo di fatto che la gestione efficace della migrazione passa oggi attraverso la lotta alle cause profonde che spingono le persone a lasciare la propria terra. Al principio di questa revisione sta la risoluzione del Parlamento Europeo attraverso cui è stata definita la “visione olistica” della migrazione. Tale visione olistica ha fatto delle considerazioni sulla migrazione, dalla preparazione del viaggio fino all’arrivo dei migranti in Europa, estendendo lo sguardo anche sulle questioni dell’integrazione e del ritorno in patria.

La cooperazione allo sviluppo, si sa, è finalizzata alla lotta contro la povertà [cfr. POVERTÀ]. Fin qui, l’Europa aveva messo in campo una serie di strumenti quali quelli come il Fondo europeo per lo sviluppo, lo strumento europeo della cooperazione, il fondo europeo per l’emergenza. Questi tre principali strumenti, combinati al concetto dei programmi bilaterali, consentivano all’Europa di relazionarsi con condiscendenza alle realtà africane. Questo approccio pietistico ha mostrato i propri limiti dal momento che in 50 anni di cooperazione, l’Africa non si è sviluppata. Peraltro, con l’arrivo in Africa di nuovi e più incisivi attori della cooperazione come la Cina, l’Europa si è trovata in mezzo alla contestazione dei leader africani.

La commissione europea ha così lanciato il Nuovo piano degli investimenti esterni dell’Unione europea, finalizzato a favorire la partecipazione delle realtà del privato lucrativo ad intraprendere la strada dell’Africa. Si tratta di favorire l’industrializzazione del continente e la creazione di posti di lavoro, attraverso la realizzazione di partenariati con imprenditori africani.

Un’intensa attività diplomatica ha presieduto alla messa in cantiere di questa nuova strategia, detta del “partenariato egualitario”, ed ha coinvolto le massime istituzioni europee ed africane, al vertice di Abidjan, a dicembre 2017.

5. Fino a che punto le iniziative europee messe in campo in questi ultimi anni potranno influenzare la curva ascendente della migrazione dal sud verso il nord del mondo? Nessuno può rispondere con certezza. Per oggi, la crescita demografica dell’Africa sta preoccupando tutta l’intelligenza politica dell’Occidente, perché lascia prevedere arrivi più sostenuti di migranti in Europa durante i prossimi decenni.

Nello stesso tempo, sono sempre più forti le voci di esperti che sostenendo la tesi del dividendo demografico, che vedono nella crescita della popolazione africana un'opportunità senza precedenti per il futuro della stessa Europa. Tutti concordano nel dire che per abbassare l'immigrazione occorre che l'Africa venga sostenuta nel proprio processo di sviluppo economico e nel miglioramento della propria *governance*. Non si tratta del proverbiale "aiutiamoli a casa loro", ma di una visione che vuole sottolineare l'importanza degli aspetti democratici nella promozione dello sviluppo. Uno sviluppo che dovrebbe essere realizzato nel rifiuto più totale dell'assistenzialismo, e nella promozione di una coscienza cittadina africana più aderente ai canoni della libertà e della responsabilità.

### Riferimenti bibliografici

- AA. VV., *Il rispetto dei diritti fondamentali in Europa: rapporto 2016 della Fondazione Basso e di Europeanrights*, presentazione di E. Paciotti, Vicalvi, Key, 2016.
- Balibar, É., *Europa paese di frontiere*, Pensa Multimedia, Lecce, 2007.
- Id., *Crisi e fine dell'Europa?*, Bollati Boringhieri, Torino, 2016.
- Cingari, S., *Europa cittadinanza confini: dialogando con Étienne Balibar*, Pensa multimedia, Lecce, 2006.
- Fondazione Ismu, *Ventiduesimo rapporto sulle migrazioni 2016*, Franco Angeli, Milano, 2017.
- Id., *Ventitreesimo rapporto sulle migrazioni 2017*, Franco Angeli, Milano, 2018.
- Manzini, M., Lollini, A., *Diritti fondamentali in Europa: un casebook*, Il Mulino, Bologna, 2015.
- Margiotta Broglio, C., *Cittadinanza europea*, Laterza, Roma-Bari, 2014.
- Torchia, L. (a cura di), *L'Unione europea in crisi*, Giuffrè, Milano, 2017.



# Famiglia (adozione/affido)

di *Paolo Seghedoni, Maria Rita Pozzi*

1. L'adozione e l'affido non hanno – apparentemente [sostanzialmente] – nulla a che fare con la migrazione.

È vero, certamente, che l'adozione internazionale è di per sé l'incontro tra persone che appartengono a nazioni diverse e che una percentuale crescente delle adozioni nazionali, in Italia, avvengono con famiglie che incontrano bambini di origine straniera, ma è anche vero che l'adozione comporta che i bambini diventino da subito, se non lo sono già al momento dell'ingresso nel nostro Paese, cittadini italiani. Inoltre vi è una differenza molto significativa tra bambini di origine straniera figli di genitori stranieri e bambini di origine straniera figli di genitori autoctoni: l'apprendimento della lingua italiana per la comunicazione per esempio, avviene molto più rapidamente nei bambini e nei ragazzi adottati.

Anche l'affido non è un istituto che ha a che fare direttamente con l'immigrazione, ma con lo stato di vita di bambini, ragazzi e famiglie d'origine che necessitano di un sostegno. E, dunque, il dato della nazionalità o quello etnico non ha titolo per essere considerato significativo, almeno non considerando l'universalità dei casi ma, semmai, qualche caso singolo che non può essere preso in considerazione in modo esemplificativo.

Anche l'affido dei minori non accompagnati è sostanzialmente un istituto atto a garantire ai bambini e agli adolescenti, temporaneamente separati dalla loro famiglia di origine, la possibilità di crescere in un contesto familiare. Risponde quindi al diritto di un minore a vivere, crescere ed essere educato nell'ambito di una famiglia, senza distinzione di sesso, etnia, età, lingua, religione, quando la famiglia naturale non è in grado di provvedere alla sua crescita ed educazione (Legge 149/01). Un diritto, quindi, che il soggetto detiene in quanto minore, non in quanto migrante.

2. Ma, come spesso accade, c'è un ma. E questo 'ma' ha a che vedere con i due poli dell'adozione – minore e famiglia adottiva e – per l'affido (ma a volte non solo) – minore, famiglia adottiva, famiglia biologica o comunque contesto d'origine.

Partiamo da un dato personale che può essere utile perché facilmente allargabile a chi ha vissuto e vive questa situazione. Tra tutti gli innumerevoli incontri vissuti nel percorso pre-adoztivo, tra tutti i pareri di esperti sentiti, tra tutti gli adempimenti burocratici espletati (e qui, a proposito di come sono trattati gli stranieri negli uffici pubblici in Italia, ci sarebbe molto altro da scrivere ...) ci è sempre rimasta scolpita in testa una frase pronunciata da un padre adottivo, responsabile di un ente autorizzato per l'adozione internazionale. "Ricordatevi bene che, andando in giro con i vostri figli, voi farete un gesto politico". La frase non è stata pronunciata nel pieno della bufera sul tema migranti che si è sviluppata negli ultimi anni, ma ormai quasi una decina di anni fa quando, al di là di tutto, il sentimento nei confronti di chi viene da lontano era meno negativo.

"Farete un gesto politico". Semplicemente passeggiando con i vostri figli, oppure con i bambini e ragazzi che vi sono stati affidati. Un gesto politico che, era già evidente in quella frase per il modo in cui era stata affermata, non sarà sempre apprezzato, anzi. Un gesto politico che racconta un modello di società che prescinde dal colore della pelle e dalla provenienza, un modello di società che oggi più che mai non sembra essere accettato o accettabile da una parte crescente della popolazione autoctona. Infine un gesto politico che potrebbe oggi influenzare (in parte minima, forse, ma è difficile pensare che non c'entri proprio nulla) anche il brusco calo che l'adozione internazionale sta conoscendo nel nostro Paese. I dati ci dicono che l'Italia, insieme agli Stati Uniti, è storicamente il Paese con il più alto numero di adozioni dall'estero ma, dopo gli anni d'oro dell'adozione (fino alla fine degli anni '10 del primo secolo del terzo millennio) da tempo si assiste a un calo costante e, per certi versi, preoccupante. Un recente articolo pubblicato sulla rivista "Vita" è esplicito: "Le adozioni internazionali sono in continuo calo, così come la disponibilità di accoglienza delle famiglie, ma nel mondo i bambini in situazione di abbandono sono moltissimi. Le cause di questo periodo difficile che l'istituto dell'adozione internazionale sta attraversando sono diverse e articolate: la mancanza di un supporto sia di tipo economico che psicosociale alle famiglie (e qui, chissà, può starci anche la difficoltà di accogliere un figlio che viene da un'altra cultura con tutti gli annessi, *ndr.*); la sempre maggiore complessità dei problemi psico-fisici, per traumi o malattie, di una ampia parte dei bambini adottabili (i cosiddetti bambini "special needs"); i tempi lunghi e gli alti costi della pratica di adozione e la debole collaborazione con i Paesi di origine dei bambini. A queste motivazioni se ne aggiunge una di forte attualità: la preoccupazione per la possibilità di pratiche illecite e per il clima di sospetto

suscitato dai recenti scandali relativi a presunte adozioni illegali che avrebbero coinvolto anche l'Italia. Un velo d'ombra che è calato sulla trasparenza e sulla correttezza di un intervento di protezione dell'infanzia che oggi si interroga sulla sua efficacia, alla luce delle trasformazioni sociali in corso e dei numeri in forte decrescita" (Redazione, *Le adozioni internazionali calano in tutto il mondo, ma in Italia ...*, in "Vita", 24 maggio 2018).

Quest'ultima affermazione merita una riflessione, che non rischia di portare fuori tema. Scegliere con attenzione e cura l'ente con cui si affronta il cammino, comunque impervio, dell'adozione è fondamentale. Ma non è impossibile, e forse nemmeno così difficile, individuare chi lavora con coscienza e chi, in percentuale assolutamente minoritaria se non prossima allo zero, suscita qualche perplessità.

3. Accompagnare i propri figli a prendere un gelato o in palestra, dunque, seppure vissuto con la massima tranquillità e senza implicazioni di sorta, può diventare una sorta di manifesto sulla società che vorremmo costruire insieme. Ma questo, per l'appunto, non riguarda semplicemente il colore della pelle dei bambini ma il connubio tra i differenti colori, il mix che ne emerge. Lo 'scandalo' (tra virgolette, certo, forse non per tutti ...) oppure la 'bontà' (ancora tra virgolette, ci mancherebbe) di una coppia italiana che si trova a diventare una famiglia italo-vietnamita, italo-colombiana, italo-congolese, italo-ucraina ... Perché è evidente, o almeno dovrebbe esserlo, che la contaminazione avviene nelle due direzioni e non certo in una soltanto. Una contaminazione che prosegue durante la vita tra alti e bassi, sempre con l'idea che il Paese di origine di tua figlia o quello da cui proviene il ragazzo che hai in affido, diventa inevitabilmente una parte fondamentale e necessaria della tua vita e di quella della tua famiglia.

È proprio per questo motivo che questa voce dell'*Abbecedario* ha un senso, non si tratta semplicemente di storie di chi si sposta da un luogo all'altro della terra, ma di "storie di viaggio" o, meglio, "di viaggi" [cfr. VIAGGIO]: quello dei genitori, dall'inizio del percorso fino a quello che porta alla destinazione, quello dei figli che, al contrario, mostrano una fiducia immotivata e infinita nel lasciare la propria terra che, dunque, diventa la "terra di tutti". Come in "terra di tutti" si trasforma rapidamente l'Italia. E allora, parlando di terra e di viaggio, diventa chiaro, e plasticamente evidente, che la terra è effettivamente di tutti. E in virtù di questo non c'è più un problema di colore o di cultura.

4. Un tema significativo, parlando della differenza che è insita nell'adozione internazionale e (in misura forse minore ma non disprezzabile) nell'affido con minori stranieri, è quello del riconoscimento delle differenze culturali e della non negazione delle radici [cfr. RADICI]. Le radici che a volte, anche inconsapevolmente, si rischia di recidere o comunque di non affrontare con la dovuta attenzione e delicatezza. Alcune riflessioni di Katia Montebello (esperta di adozioni internazionali) spiegano bene questo passaggio: "Il bambino va invece aiutato a comprendere che i suoi ricordi e la cultura del suo paese d'origine costituiscono un patrimonio di inestimabile valore da conservare gelosamente e di cui essere incondizionatamente fieri. L'orgoglio delle proprie radici non costituisce, come molti erroneamente temono, un ostacolo all'integrazione; al contrario una ricerca condotta dall'Università del Sacro Cuore di Milano tra il 2011 e il 2012, curata da Rosa Rosnati e Laura Ferrari, ha dimostrato che i figli adottivi che esprimono una doppia appartenenza etnica, ossia coloro che pur essendosi ben inseriti nel contesto culturale dei genitori mostrano allo stesso tempo anche un'elevata valorizzazione delle proprie origini, sono quelli che ottengono i migliori esiti adattivi in termini di benessere psicosociale, autostima, accettazione del proprio corpo (nonostante la diversità somatica) e qualità delle relazioni familiari. Al contrario gli 'assimilati' cioè coloro che hanno assunto come riferimento esclusivo il patrimonio culturale dei genitori, e in misura ancora maggiore i 'separati' ossia coloro che lo rifiutano e rimangono ancorati alla loro cultura originaria, risultano più fragili, insicuri e problematici" (K. Montello, *L'interculturalità nelle adozioni internazionali*, in "Welforum.it", 30 gennaio 2018; il richiamo è a L. Ferrari, R. Rosnati, *La costruzione dell'identità etnica nel percorso dell'adozione: alcuni spunti dalle recenti ricerche*, in "Minori giustizia", 2, 2013, pp. 56-64).

L'articolo di Montebello porta a riferimento altre ricerche (Ricerca CAI, 2003; Università Cattolica di Milano, 2016; Università di Siviglia, 2016; Regione Emilia-Romagna, 2013) che mettono in luce come la mancanza del fare i conti con le radici (e, dunque, con il tentativo, ancora esplicito o più spesso inconsapevole, di negarle) sia un serio fattore di rischio per il fallimento adottivo.

Fare i conti col passato e con la terra d'origine dei 'nostri' figli, ma anche con la terra che ha in qualche modo 'adottato' noi genitori, è dunque non solo rispettoso e per così dire sensato, ma pure eticamente corretto e funzionale alla buona struttura della famiglia.

Anche per questo motivo, tutto sommato, possiamo affermare – al di là delle tradizionali trattazioni e richiamando la più ampia dimensione del viaggio e dello scambio interculturale – che l'universo dell'adozione e dell'affido si connettono alla questione delle migrazioni.

5. Si tratta di un universo che porta con sé, inevitabilmente, speranze e ferite, dolore e ricchezza, amore e lacrime.

Abbiamo parlato di politica, di cultura, di storie e di viaggi. Ma non possiamo dimenticare che l'adozione e l'affido, con tutte le differenze del caso, non da ultimo temporali, rappresentano l'incontro tra due realtà che hanno bisogno di fare famiglia insieme. Sono l'incontro tra due bisogni: quello dei genitori che sentono il bisogno di prendersi cura, di aprirsi a un figlio e quello di un bambino/a o un ragazzo/a che ha bisogno di genitori, di qualcuno che abbia cura di lui e lo ami in modo incondizionato, sostenendolo nel cammino della vita.

Non c'è quindi una conclusione vera e propria da trarre da queste parole; ci sarebbe molto altro da dire. Lasciamo a chi ha più titolo e titoli di approfondire l'argomento, ben sapendo che l'esperienza, la sensibilità e la passione possono aprire spazi di riflessione e illuminare una parte del quadro ma che, per fare luce in pienezza, servono anche, tra gli altri aspetti, lo studio e l'osservazione dei fenomeni dall'esterno.

## Riferimenti bibliografici

- Crocetta, C., *La cura dei legami: normativa e pratica dell'affido familiare*, CLEUP, Padova, 2018.
- Ferrari, L., Rosnati, R., *La costruzione dell'identità etnica nel percorso dell'adozione: alcuni spunti dalle recenti ricerche*, in "Minori giustizia", 2, 2013, pp. 56-64.
- Id., *Identità etnica e adozione internazionale: una panoramica delle ricerche*, in "Rassegna bibliografica infanzia e adolescenza", 1, 2013, pp. 3-19.
- Ferrari, L., Rosnati, R., Ranieri, S., *Processi di ri-acculturazione e costruzione dell'identità in famiglie con figli adolescenti e giovani adulti adottati*, in "Psicologia sociale", 2, 2014, pp. 159-176.
- Montebello, K., *L'interculturalità nelle adozioni internazionali*, in "Welforum.it", 30 gennaio 2018: <https://welforum.it/linterculturalita-nelle-adozioni-internazionali/>.
- Redazione, *Le adozioni internazionali calano in tutto il mondo, ma in Italia...*, in "Vita", 24 maggio 2018, <http://www.vita.it/it/article/2018/05/24/le-adozioni-internazionali-calano-in-tutto-il-mondo-ma-in-italia/146967/>.
- Saviane Kaneklin, L., Comelli, I., *Affido familiare: sguardi e orizzonti dell'accoglienza*, Vita & Pensiero, Milano, 2013.
- Schofield, G., Beek, M., *Adozione, affido, accoglienza: una guida pratica*, edizione italiana a cura di B. Ongari, Raffaello Cortina, Milano, 2013.



# Fede

di Erio Castellucci

1. Ricorre in maniera costante, nel ministero della Chiesa, il richiamo all'accoglienza verso lo straniero e chi è in cammino [cfr. Straniero]. Basti pensare a quante volte Papa Francesco nei suoi viaggi, discorsi, documenti e omelie è intervenuto sul tema dell'accoglienza e dei migranti. Questo avviene perché la fede cristiana ha la forma e il contenuto del viaggio [cfr. VIAGGIO]. La *forma*, ossia l'atto di credere, vive del dinamismo vedere/non vedere, sapere/non sapere: è cioè adesione ad una realtà ragionevole, ma nella sua integralità supera la comprensione umana. Come tale esige dunque un salto che va oltre l'evidenza razionale e si affida al mistero. Il *contenuto* della fede, poi, è il mistero stesso di un Dio che crea, che salva e che sostiene: un Dio Padre, Figlio e Spirito, la cui realtà è immensamente più grande di ogni categoria umana. In entrambi i casi la fede assume quindi una connotazione dinamica: è un vero viaggio interiore e spirituale, verso un traguardo mai compiutamente raggiunto in questa vita terrena. È un viaggio nel buio, illuminato dalla fiaccola della rivelazione, che si compie nella Pasqua di Gesù.

2. La terminologia biblica espressiva di quella realtà che chiamiamo "fede" apparentemente non ne esprime il carattere dinamico. La parola ebraica *aman*, che viene di solito tradotta con "credere", contiene l'idea della saldezza e della sicurezza. Farebbe dunque pensare ad una realtà immutabile e statica: se però si analizza più a fondo, *aman* esprime la situazione di chi si aggrappa ad una roccia in un momento di incertezza, di chi confida nella solidità di un altro, che normalmente nell'Antico Testamento è Dio. La parola greca *pistis*, invece, esprime in primo luogo un atteggiamento dell'animo e indica fiducia, lealtà e onestà; nel suo uso neotestamentario, quando è rivolta a Gesù, la *pistis* esprime un credito verso di lui superiore a quello concesso ad un uomo.

L'etimologia latina, *fides*, da cui l'italiano *fede* costituisce una semplice traslitterazione, mette in primo piano il concetto di affidamento e quindi fa risaltare meglio dell'ebraico e del greco l'idea di un salto, di un cammino.

Nelle relazioni umane la *fides* è nello stesso tempo fiducia e fedeltà, che sono del resto due facce della stessa medaglia: la fiducia viene concessa a chi la merita perché è fedele e non tradisce. Nelle relazioni con Dio la *fides* è la consegna della propria vita ad un mistero che la supera, l'adesione ad un disegno più grande di ogni comprensione e attesa umana. È dunque un vero viaggio, che – per quanto programmato e preparato – lascia ampio spazio alle sorprese, alle avventure e agli imprevisti.

Del resto la fede cristiana nacque in maniera dinamica a partire da una convinzione sorprendente, da un'esperienza inattesa e inaudita: la risurrezione di Cristo. Non fu una riflessione a tavolino a far partire l'annuncio cristiano, ma fu la persuasione che Gesù il crocifisso era nuovamente vivo, era entrato nella dimensione gloriosa di Dio. Come ricordano efficacemente papa Benedetto XVI e papa Francesco, il nucleo del Vangelo non è quindi una decisione etica o un'idea, non è una serie di comandamenti o una nuova speculazione sul divino, ma è l'incontro con il Signore risorto, che dà un nuovo orientamento all'esistenza umana (cf. rispettivamente: *Deus Caritas Est*, 2005, n. 1; *Evangelii Gaudium*, 2013, n. 7).

3. La distinzione tra credenti e non credenti appare sempre più inadeguata: è infatti impossibile riscontrare una fede allo stato puro da una parte e un ateismo assoluto dall'altra. Entrambe le forme, talvolta esibite, rischiano di cadere facilmente nel fanatismo: una fede che non avverta chiari e ombre diventa integralismo e fondamentalismo e tende a combattere qualsiasi dubbio; un ateismo che occulti le domande di senso religioso innestate nel cuore umano diventa intolleranza e aggressione e tende a combattere i credenti.

Il credente e il non credente convivono nell'animo dell'uomo, perché – come afferma Aristotele nell'*incipit* della *Metafisica* – «tutti gli uomini per natura tendono al sapere». Esiste quindi nell'uomo in quanto tale un'innata tensione verso la conoscenza, una *inquietudo* che non è semplicemente ricerca di qualche cosa, ma è ricerca del senso della vita, del fondamento dell'esistenza. Una ricerca che costituisce il motivo maggiore della dignità umana: l'uomo si caratterizza come “colui che ricerca” incessantemente. E quando trova, non può fermarsi ma continua ad investigare. È la storia del sapere umano, è il tessuto della civiltà, è ciò che distingue la specie umana da quella animale.

L'uomo religioso individua il nucleo dal quale origina l'esistenza in Dio; e alla luce di Dio per lui prende senso ogni esperienza, ogni elemento del tempo e dello spazio. Ma si tratta di una luce “fioca”, che lo accompagna



senza eliminare gli ostacoli, le ombre e le fatiche. Per questo il credente porta dentro di sé anche un non credente: ospita cioè le domande che pongono dei dubbi alla fede, la sfidano alla prova della vita e la costringono a motivare – nella misura del possibile – le proprie scelte. Così come un non credente ospita le domande della fede: da dove veniamo? Chi siamo? Dove andiamo? È proprio questa apertura reciproca a creare lo spazio per un autentico dialogo tra credenti e non credenti: una fede assoluta e un ateismo assoluto impedirebbero ogni interazione.

4. La fede cristiana non pretende di illuminare pienamente la vita. La luce piena, così come la canta Dante Alighieri nel *Paradiso* – «luce intellettuale piena d'amore» (XXX,40) – non è data quaggiù, lungo il cammino; è appunto la luce del Paradiso, la situazione della *visio beatifica*, la condizione dell'eternità quando “vedremo faccia a faccia”, come scrive San Paolo (1 Cor 13,12). La fede cristiana considera il volto di Dio come la meta del viaggio [cfr. VIAGGIO] e definisce ripetutamente l'esistenza terrena come cammino, strada, via, pellegrinaggio. Un'affermazione per tutte, desunta ancora da San Paolo: “siamo in esilio, lontano dal Signore finché abitiamo nel corpo; camminiamo infatti nella fede e non nella visione” (2 Cor 5,6-7).

La fede quindi è cammino, perché si plasma sulla vita che è cammino. E se luce piena ci sarà solo al traguardo, il sentiero è però rischiarato da una luce debole, una fiaccola, incapace di illuminare ogni particolare ma in grado di evidenziare i tratti fondamentali del percorso. La fede cristiana, quando è autentica e non fanatica, rinuncia alla pretesa di spiegare tutto: sarebbe una pretesa che ripropone l'atteggiamento chiamato dai greci *hybris*, cioè tracotanza, presunzione, sfida verso gli dèi. Esiste anche una *hybris* cristiana, propria di chi pretende di dare risposte a tutto, compreso il grande e insondabile mistero del dolore umano.

Non è questo l'atteggiamento di Gesù, che non ha timore di rivolgersi al Padre lamentando la fatica di accettare la sorte imminente (cfr. Mc 14, 35-36) e arrivando a gridare la sua percezione di essere abbandonato da lui (cf. Mc 15,34). Gesù non presume mai di spiegare compiutamente il mistero del dolore, ma si preoccupa piuttosto di dividerlo e, per quanto gli è possibile, eliminarlo. Gli elenchi dei miracoli, nei Vangeli, mostrano l'energia con la quale Gesù combatte il male in tutte le sue forme – fisiche, morali e spirituali – e la sua volontà di mostrare che il regno di Dio comincia a mettere radici [cfr. RADICI].

Rimane quindi deluso chiunque cerchi nella rivelazione cristiana la risposta piena, convincente e inoppugnabile a tutte le domande umane. Essa

rappresenta piuttosto una compagnia nel viaggio, una fiaccola nel sentiero. Non è in grado di rispondere a tutti i perché dell'uomo. Ma non rinuncia ad illuminare il senso del cammino. È una fiaccola, accesa in un percorso notturno, permette di orientarsi, di vedere i limiti del sentiero, di cogliere altre sagome sulla via, di evitare gli sbandamenti, tenere la strada principale e infine di intravedere la meta.

La fede è in grado quindi di rispondere alle domande fondamentali, ma non a *tutte* le domande. Essa, come la fiaccola nel sentiero, dà una risposta alle questioni di senso, ma non a tutte le questioni che sollevano le domande di senso. La fede cristiana risponde al grande interrogativo sull'*origine* della vita, riportandola dentro al disegno di un Dio che è Padre e sottraendola all'insopportabile sensazione di essere frutto del caso. Essa risponde alla domanda sull'*identità* degli esseri umani [cfr. IDENTITÀ], riconducendoli alla loro dignità di *figli* di un unico Padre e quindi in Cristo *fratelli* tra di loro e *con-sorti* nel viaggio terreno. Essa infine risponde alla questione suprema dell'*oltre*, aprendo il varco della morte attraverso la leva di una speranza che la supera, di un ponte che collega l'esistenza terrena con l'eternità.

Sono questi i tre grandi interrogativi ai quali la fede cristiana dà una sua risposta: da dove vengo? Dalla paternità di Dio. Chi sono? Un figlio pellegrino insieme a tanti fratelli. Verso dove vado? Un abbraccio di amore infinito.

Una fiaccola debole, la fede, ma una fiaccola capace di dare significato al viaggio dell'esistenza.

5. Conoscenza e verità, affidamento e cammino: così la fede cristiana comprende se stessa, entro i limiti e le modalità emerse. Ma conoscenza di che cosa? Verità di quale natura? Affidamento a chi? Cammino verso dove? La risposta a tutte queste domande è una sola: l'amore. Non è possibile separare la fede dall'amore. Nella letteratura teologica è spuntata qualche volta la tendenza a contrapporre l'atto di credere e la pratica della carità. Si è persino ipotizzato un contrasto nelle fonti, tra San Paolo e San Giacomo: il primo sarebbe il teorico della fede che salva indipendentemente dalle opere della carità e il secondo il teorico delle opere che salvano indipendentemente dalla fede.

Senza negare le diverse accentuazioni e sfumature tra le fonti cristiane – il cristianesimo è “plurale” fin dalle origini – basterebbero tuttavia due citazioni a mettere in dubbio queste contrapposizioni. San Giacomo scrive: “se uno dice di avere la fede, ma non ha le opere, quella fede può forse salvarlo?” (Giac 2,14). E San Paolo manifesta lo stesso pensiero quando scri-

ve a sua volta che a salvarci è “la fede che si rende operosa per mezzo della carità” (Gal 5,6). Quello da cui San Paolo prende le distanze nelle lettere ai Galati e ai Romani, dove esalta la fede invece delle “opere della legge”, non è l’amore, ma la pretesa umana di auto-salvarsi con le proprie forze, senza la consegna a Dio nella fede.

Lo stesso San Paolo, del resto, ci regala uno dei vertici del Nuovo Testamento proprio nell’inno all’amore/*agape*: “se parlassi le lingue degli uomini e degli angeli, ma non avessi l’amore, sarei come un bronzo che rimbomba o come un cembalo che strepita (...). Ora dunque rimangono queste tre cose: la fede, la speranza e l’amore. Ma la più grande di tutte è l’amore” (1 Cor 13,1.13). La parola *agape* indica un amore che non è semplice attrazione e neppure solamente amicizia contraccambiata; è piuttosto dono di sé, praticato anche quando non è ricambiato. È amore senza pretese, senza condizioni e senza attese.

Gesù del resto, in una delle scene più grandiose del Vangelo, aveva prospettato il punto d’arrivo della fede, l’approdo di questo viaggio che è il cammino credente, proprio attraverso la categoria del dono, dell’amore praticato. Non fa sconti a nessuno la pagina di Mt 25,31-46, che conviene far risuonare integralmente:

Quando il Figlio dell’uomo verrà nella sua gloria, e tutti gli angeli con lui, siederà sul trono della sua gloria. Davanti a lui verranno radunati tutti i popoli. Egli separerà gli uni dagli altri, come il pastore separa le pecore dalle capre, e porrà le pecore alla sua destra e le capre alla sinistra. Allora il re dirà a quelli che saranno alla sua destra: “Venite, benedetti del Padre mio, ricevete in eredità il regno preparato per voi fin dalla creazione del mondo, perché ho avuto fame e mi avete dato da mangiare, ho avuto sete e mi avete dato da bere, ero straniero e mi avete accolto, nudo e mi avete vestito, malato e mi avete visitato, ero in carcere e siete venuti a trovarmi”. Allora i giusti gli risponderanno: “Signore, quando ti abbiamo visto affamato e ti abbiamo dato da mangiare, o assetato e ti abbiamo dato da bere? Quando mai ti abbiamo visto straniero e ti abbiamo accolto, o nudo e ti abbiamo vestito? Quando mai ti abbiamo visto malato o in carcere e siamo venuti a visitarti?”. E il re risponderà loro: “In verità io vi dico: tutto quello che avete fatto a uno solo di questi miei fratelli più piccoli, l’avete fatto a me”. Poi dirà anche a quelli che saranno alla sinistra: “Via, lontano da me, maledetti, nel fuoco eterno, preparato per il diavolo e per i suoi angeli, perché ho avuto fame e non mi avete dato da mangiare, ho avuto sete e non mi avete dato da bere, ero straniero e non mi avete accolto, nudo e non mi avete vestito, malato e in carcere e non mi avete visitato”. Anch’essi allora risponderanno: “Signore, quando ti abbiamo visto affamato o assetato o straniero o nudo o malato o in carcere, e non ti abbiamo servito?”. Allora egli risponderà

loro: “In verità io vi dico: tutto quello che non avete fatto a uno solo di questi più piccoli, non l’avete fatto a me”. E se ne andranno: questi al supplizio eterno, i giusti invece alla vita eterna.

In viaggio emergono le fragilità dei deboli e le energie dei forti; e spesso debolezza e forza si danno il turno: un giorno uno è fragile e l’altro energico e il giorno dopo accade l’inverso. Il viaggio è uno scambio, un intreccio di doni elargiti e ricevuti. Il viaggio della vita è descritto da Gesù in termini “corporei”, richiamando i bisogni primari dell’uomo: cibo, acqua, vestiti, salute, libertà, dignità. Alla fine della vita non chiederà conto delle preghiere pronunciate e nemmeno dei pensieri coltivati, ma della cura “corporea” dei fratelli. Se questo è, per così dire, l’esame finale, allora tutta la vita è “preparazione” a questo esame sulla base della pratica dell’amore. La fede e l’amore non sono due realtà parallele, ma si alimentano e sostengono a vicenda, non potendo fare a meno l’una dell’altro. Quello tra fede e amore è un matrimonio indissolubile e il loro divorzio causerebbe una vita cristiana dimezzata.

Per queste ragioni si spiega l’insistenza del ministero di Papa Francesco su un tema così centrale per la fede cristiana e su cui la Chiesa è chiamata a esercitare la sua funzione profetica.

Concludo allora citando il Messaggio del Papa per la giornata mondiale del migrante e del rifugiato 2018:

Durante i miei primi anni di pontificato ho ripetutamente espresso speciale preoccupazione per la triste situazione di tanti migranti e rifugiati che fuggono dalle guerre, dalle persecuzioni, dai disastri naturali e dalla povertà. Si tratta indubbiamente di un “segno dei tempi” che ho cercato di leggere, invocando la luce dello Spirito Santo sin dalla mia visita a Lampedusa l’8 luglio 2013. Nell’istituire il nuovo Dicastero per il Servizio dello Sviluppo Umano Integrale, ho voluto che una sezione speciale, posta ad tempus sotto la mia diretta guida, esprimesse la sollecitudine della Chiesa verso i migranti, gli sfollati, i rifugiati e le vittime della tratta. Ogni forestiero che bussa alla nostra porta è un’occasione di incontro con Gesù Cristo, il quale si identifica con lo straniero accolto o rifiutato di ogni epoca (cfr Mt 25,35.43). Il Signore affida all’amore materno della Chiesa ogni essere umano costretto a lasciare la propria patria alla ricerca di un futuro migliore. Tale sollecitudine deve esprimersi concretamente in ogni tappa dell’esperienza migratoria: dalla partenza al viaggio, dall’arrivo al ritorno. È una grande responsabilità che la Chiesa intende condividere con tutti i credenti e gli uomini e le donne di buona volontà, i quali sono chiamati a rispondere alle numerose sfide poste dalle migrazioni contemporanee con generosità, alacrità, saggezza e lungimiranza, ciascuno secondo le proprie possibilità.

**Riferimenti bibliografici**

Bianchi, E., *Fede e fiducia*, Einaudi, Torino, 2013.

Canobbio, G., Bettenzani, B., *Il dubbio e la fede*, Morcelliana, Brescia, 2014.

Papa Francesco, *Lumen fidei*, Lettera enciclica, 29 giugno 2013.

Papa Francesco, *Evangelii Gaudium*, Esortazione Apostolica sull'annuncio del Vangelo, 24 novembre 2013.

Papa Francesco, *Messaggio per la giornata del migrante e del rifugiato*, 2018.

Papa Benedetto XVI, *Deus Caritas Est*, Lettera enciclica, 25 dicembre 2005.

Polanyi, M., *Fede e ragione*, Morcelliana, Brescia 2012.



# Identità

di *Simone Ramilli*

1. Migliaia di migranti sono morti nel viaggio attraverso il Mediterraneo per fuggire da guerre, carestie e disperazione cui neghiamo l'*asilo della sabbia* [cfr. VIAGGIO, MARE, ASILO (DIRITTO DI)]. Una catastrofe umanitaria che si accompagna alla nostra indifferenza e, in taluni casi, a un vero e proprio tifo. Atti di terrorismo di matrice razzista e nazista in Germania, Italia e in altri paesi europei. È un fiume in piena, una rabbia montante contro l'immigrato capro espiatorio di oggi come fu ieri l'ebreo. È la banalità del male, la stura ai comportamenti razzisti dell'uomo della strada che ora ha i propri rappresentanti nei governi di molti paesi. Quello che stupisce è la rapidità con cui si è propagata la piaga, *il male*, minando in breve tempo le fondamenta della costituzione dell'Europa unita [cfr. EUROPA]. Come è potuto accadere così velocemente?

Per rispondere a questo quesito, partiamo da come si sta costruendo un nuovo concetto di identità a partire dall'invenzione dell'*emergenza migranti* e dalla rinascita delle *piccole patrie*.

2. L'identità è l'insieme di caratteristiche che rende un'entità, ad esempio una persona o un gruppo, riconoscibile e distinta da tutte le altre. Come vedremo, il processo di formazione delle identità può arrivare a coinvolgere la dimensione neurobiologica dell'esistenza e, dunque, si tratta di un fenomeno che riguarda la biopolitica: cioè come la dimensione biologica dell'essere umano influenza la società e la politica.

Esistono molteplici caratteristiche che concorrono a formare un'identità.

Alcune di queste entrano in gioco nella formazione delle *identità culturali* e fanno capo ai valori, alla cultura, alla lingua parlata, alle credenze, agli stili di vita, a come s'impiega il proprio tempo e alla quantità e qualità di tempo libero, ai diritti e doveri, alla religione di appartenenza, alla dimensione spirituale, alle letture che si fanno. Le identità che si vengono a formare su queste caratteristiche sono soggette in larga misura alle mode o alle convenzioni e tradizioni di un luogo.

Altre caratteristiche vanno a formare *identità sostanziali* e sono riferite a “ciò che si fa”, al lavoro svolto, alla proprietà o meno dei mezzi di produzione e sostentamento, al reddito percepito, al ruolo sociale occupato. Questo secondo gruppo forma identità più forti perché trova corrispondenza in dispositivi neurobiologici associati alla sopravvivenza: ad esempio, attraverso la tecnica del *brain imagin* (che permette di scrutare il cervello in opera) è stato possibile scoprire che quando abbiamo a che fare con il denaro o, più in generale con l'economia, è il dispositivo biologico del *centro della fame* a essere coinvolto (denaro = cibo). Questo spiega perché certi fenomeni di accumulazione di ricchezza siano in stretta relazione con l'atavica paura di morire di fame. In passato, la cosiddetta identità di appartenenza a una classe (sul principio “l'unione fa la forza”) era composta da un *mix* di aspetti culturali e sostanziali. Quando una società è caratterizzata da un'elevata mobilità sociale, cioè esiste al suo interno la possibilità di scalare i diversi livelli di reddito e status e adottare indistintamente le varie caratteristiche culturali che formano le identità, gli individui “cambiano facilmente pelle”, assumono identità molteplici nel corso della loro vita, mutando punti di vista e modi di rappresentarsi. Sono queste le società aperte e dinamiche. Tali presupposti di mobilità alimentano lo scambio sociale, l'economia e la ricchezza. Potremmo definire questo tipo di società le *società dell'abbondanza*. Un esempio tipico di società dell'abbondanza sono state quelle che si sono formate in seguito al cosiddetto *boom economico* che per esempio in Europa, a cavallo tra gli anni cinquanta e settanta del Novecento, ha visto per la prima volta nella storia dell'umanità imporsi un periodo di ricchezza tale che per trent'anni nessuno è più morto di fame. In quegli anni, grazie agli aiuti economici della ricostruzione e alla remissione dei debiti ai vinti e soprattutto in virtù della competizione est-ovest, era tutto un brulicare di iniziative economiche piccole e grandi, un esplodere di mode, tendenze giovanili, creatività musicale e culturale, deposito di brevetti e innovazioni tecnologiche. In comparazione con le società del tempo, anche l'Impero romano è stato caratterizzato dall'abbondanza, data la libertà di culto, la floridità del commercio e l'autonomia amministrativa concessa alle province.

Al contrario, quando una società è caratterizzata da un basso indice di mobilità sociale (società chiuse e a basso dinamismo) ad emergere sono le *identità prettamente biologiche*: quel tipo d'identità che fa leva sui nostri atavismi, sulla natura animale dell'uomo, sull'istinto di sopravvivenza, sulla *nuda vita*. In questo caso parliamo anche di *società della scarsità*. In questo tipo di società in cui regna il paradigma della scarsità fondato sulla perce-



zione di penuria di beni per il proprio sostentamento e per quello della prole, e connotate dall'assenza di percezione di poter migliorare le proprie condizioni di vita, la dimensione del vivere è attraversata da istinti bestiali, dall'invidia, dalla paranoia, dal *tutti contro tutti*, dell'odio verso *chi ha meno di noi* in quanto potenziale minaccia al nostro status. L'odio per l'immigrato è anche, e forse soprattutto, avversione per il carico di povertà [cfr. POVERTÀ] che si porta appresso. Tutto questo accade salvo i casi di crisi biologica, cioè in presenza di eventi (ad esempio una guerra) che mettono a rischio la sopravvivenza di una specie o di una comunità. In questi casi il contesto di scarsità sopra descritto porta a sviluppare forme di cooperazione sociale e di mutuo soccorso.

3. La caratteristica principale delle identità biologiche è quella di fondarsi prettamente sul bisogno di appartenenza a un territorio per il quale esistono precisi dispositivi biologici di riferimento nel nostro cervello, come esistono in quello di tutti gli animali: è noto per esempio che gli animali delimitano il proprio territorio attraverso la secrezione di feci e urine. Anche la percezione di avere un corpo fisico è riconducibile in qualche modo al formarsi nella mente di una "identità di territorio". Il corpo fisico, infatti, può essere inteso come il territorio minimo dell'essere e, quando la percezione del proprio corpo è disturbata da una qualsiasi forma di paura (fobia), una persona è portata a vedere tutto ciò che è esterno a sé come "estraneo", come "non sé", come altro da sé, e dunque, ad essere visto come una potenziale minaccia. In questo modo, il corpo fisico, da territorio in cui praticare la liberazione da condizionamenti sociali opprimenti, diventa il territorio dove rimarcare differenze e uno strumento di esclusione: si moltiplicano le malattie psichiche e fisiche e il razzismo verso il diverso [cfr. RAZZA/RAZZISMO].

Quando una società o una ideologia dominante fa leva sulle identità biologiche, al posto di un mondo aperto e accogliente, si fa largo la visione di un mondo ostile che coincide con le pareti di casa, i pochi affetti e il riconoscersi in ciò che è più simile a noi, se non identico, e a vedere in tutto ciò che è dissimile una potenziale minaccia, fabbricando incessantemente *capri espiatori*: oggi i migranti, domani chiunque sia debole. Essendo l'identità di territorio sede degli istinti più bestiali, e non "il territorio della ragione", quando a livello politico si fa appello a una qualsiasi forma di identità territoriale, questo fare rappresenta una visione attenta a rinfoculare nella società ogni sorta di atavismo: è questa, infatti, la massima espressione di una logica della scarsità che perpetua altra scarsità fino a mi-

nare la convivenza civile in ogni suo aspetto innescando una spirale che, con il tempo, porta inevitabilmente alla guerra e al totalitarismo.

Alla formazione delle identità di territorio è strettamente connessa la nascita di molte ideologie: il nazionalismo, il localismo, il sovranismo, il populismo. Queste ideologie hanno in comune la riduzione della molteplicità all'unità: un'identità territoriale, culturale, un unico credo, ecc., per paura della complessità. Che si chiami un solo Dio, un punto di vista unificante nell'ideologia, una visione gerarchica della società racchiusa nella massima espressione del potere carismatico dell'unità nel leader o nell'idea di popolo, o di qualsiasi altro concetto che evochi un dentro e un fuori, tutti questi aspetti rappresentano la sintesi perfetta di una visione mondo della scarsità.

È chiaro, a questo punto, perché nella competizione politica interna a una logica di scarsità, a vincere siano sempre le forze che interpretano al meglio le divisioni in seno alla società, piuttosto che quelle che si ispirano idealmente a una visione universalistica. Rincorrere queste forze reazionarie sul loro stesso terreno è perdente in ogni caso. È chiaro che a vincere in questo caso è chi fa del terrore lo strumento cardine della propria visione politica o religiosa. Ed è chiaro altresì che la logica del *dentro e fuori*, dei porti chiusi, dello sbarrare la porta a *chi bussava*, ha come conseguenza quella che chi entra *scavalcando il muro*, una volta dentro, si appella alle proprie identità delle origini rifiutando l'integrazione, confermando la logica di chi dice: "padroni a casa nostra!". Chi si richiama alle identità di territorio a fondamento della propria visione politica, in realtà, aspira a ingabbiare le molteplicità dell'essere in identità strutturate al fine di fondare su questo aspetto gerarchie di potere e privilegi da trasmettere alla propria discendenza, perpetuando in questo modo l'eterno ritorno alla logica della scarsità. Nella logica della scarsità le ricchezze si concentrano nelle mani di pochi per un fenomeno che è tipico tanto in economia che in natura (per effetto della cosiddetta *legge di potenza o distribuzione di Pareto*).

Diversamente dalla visione mondo della scarsità, la visione mondo della molteplicità, alla base delle società dell'abbondanza, si basa sulla valorizzazione delle differenze che esistono nei plurimi modi di relazionarsi, diversi modi di essere, di sentire e di percepirsi, enfatizza la formazione delle identità su aspetti che fanno capo allo scambio relazionale e al continuo rinnovamento che da questo scambio si genera nell'essere un individuo o nel formarsi di una comunità. Chi viene da fuori non è visto come un nemico ma come una risorsa. Pur con molti chiaroscuri e contraddizioni eclatanti, la visione del mondo della globalizzazione era figlia di valori universali: la

libertà di circolazione di merci e persone, i voli low cost, i programmi Erasmus, la ricchezza maggiormente distribuita su scala globale con l'inclusione nel mercato di miliardi di abitanti delle economie emergenti, Internet, l'espansione delle connessioni e la socializzazione su larga scala delle tecnologie, le distanze accorciate, il mondo che sembrava più piccolo e in tanti a sentirsi "cittadini del mondo". Poi la crisi economica, le politiche di *austerità*, gli attentati terroristici, le guerre, i flussi migratori, l'alterazione dell'ecosistema, la chiusura delle frontiere, la moltiplicazione dei muri e dei fili spinati [cfr. MURI] hanno portato alla fine della visione di un mondo globalizzato. Si è trattato di un cortocircuito delle intenzioni, un'eterogeneità dei fini che ci ha restituito un mondo ostile e minaccioso, evidenziando la pochezza delle leadership e la natura predatoria dei governanti e di chi detiene le maggiori fortune economiche.

#### 4. È tutto perduto?

Esiste un fenomeno sociale che potremmo chiamare "Paura della paura" che porta a una reazione di avversità verso uno stato prolungato di paura e verso chi la esercita per fini strumentali. È la reazione che si innescava, per esempio, dopo una guerra o, anche, è la reazione avversa che abbatte i regimi totalitari. Tuttavia tale fenomeno si esprime anche in altre condizioni: prende forma in modo spontaneo nel corpo sociale in quei momenti in cui torna in auge la percezione di poter migliorare le proprie condizioni di vita.

In passato in Italia esisteva una sana competizione tra le forze di ispirazione cristiana e quelle di ispirazione socialista nell'occuparsi della gestione della totalità del tempo di vita e delle opportunità di lavoro per le persone che aderivano ai rispettivi partiti, mantenendo in auge la prospettiva di miglioramento delle condizioni di vita dei propri iscritti insieme a una visione di futuro. Queste forze politiche si occupavano a pieno titolo della formazione delle identità che attraversavano il corpo sociale, prendendosi cura degli interessi sia culturali sia sostanziali dei lavoratori e delle loro famiglie. Successivamente, per ragioni che qui non affronteremo, le stesse forze politiche unite in un progetto comune hanno abdicato a questo ruolo egemone nella società, sostituendo la categoria del lavoratore con quella di cittadino e i diritti dei lavoratori con i diritti civili (identità culturali). Dal momento in cui la categoria del 'lavoratore' oggi coincide con quella del 'povero', e dal momento in cui il cosiddetto 'popolo di sinistra' ha perso la propria identità, è necessario far ripartire un progetto comune di un *partito democratico dei lavoratori e dei poveri* che si occupi degli interessi dei lavo-

ratori (identità sostanziali, le sole in grado di contrastare le identità biologiche) e di politiche di contrasto alla povertà e di sostegno al reddito, che guidi la società verso quelle trasformazioni nel mondo del lavoro che, se non governate, rischiano di creare le condizioni per nuove forme di totalitarismo.

Se, come diceva Gianbattista Vico, la storia è soggetta a corsi e ricorsi, per battere la prospettiva del totalitarismo è bene imparare dalla storia stesso, prendendo a modello quello che è accaduto subito dopo.

### Riferimenti bibliografici

- Berti, A.E., Bottini, G., Neppi-Mòdona, M., *Elementi di neuroscienze cognitive*, Carocci, Roma, 2007.
- Laszlò Barabasi, A., *Link. La scienza delle reti*, Einaudi, Torino, 2004.
- Buffetaut, E., *Grandi estinzioni e crisi biologiche*, Jaca book, Milano, 1993.
- Kandel, E.R. et al., *Fondamenti delle neuroscienze e del comportamento*, Casa Editrice Ambrosiana, Milano, 1999.
- Jacques, F., Scheid, J., *Roma e il suo impero. Istituzioni, economia, religione*, Laterza, Roma-Bari, 1992.
- Remotti, F., *L'ossessione Identitaria*, Laterza, Roma-Bari, 2010.
- Id., *Contro le identità*, Laterza, Roma-Bari, 2007.
- Vico, G., *Scienza Nuova*, 1744.
- Crainz, G., *Storia del miracolo italiano. Culture, identità, trasformazioni fra anni cinquanta e sessanta*, Donzelli, Roma, 2005.
- Mangun, G.R., *Neuroscienze cognitive*, Zanichelli, Bologna, 2005.
- Foucault, M., *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano, 1978.
- Id., M., *Nascita della biopolitica (corso al collège de France anni 1978-1979)*, a cura di F. Ewald, A. Fontana e M. Senellart, Feltrinelli, Milano, 2005.
- Ginsborg, P., *Storia d'Italia dal dopo guerra ad oggi. Società e Politica*, Einaudi, Torino, 1989.
- Virginio Marone, P., *Eneide*, traduzione a cura di R. Calzecchi Onesti, Einaudi, Torino, 2005.
- Girard, R., *Il capro espiatorio*, Adelphi, Milano, 1999.
- Ramilli, S., *Appello agli abitanti della Terra contro il cancro della paura*, Pendragon, Bologna, 2017.
- Id., *La cura. Liberi da paure e malattie*, Tecniche nuove, Milano, 2015.
- Id., *Le origini della malattia*, Tecniche nuove, Milano, 2007.
- Santori, S., *Neuroeconomia in azione*, Bruno Mondadori Editore, Milano, 2011.
- Nassim, T.N., *Il cigno nero. Come l'improbabile governa la nostra vita*, Il Saggiatore, Milano, 2008.

# Informazione

di *Andrea Cavallini, Raffaele Iaria*

1. Il tema della “informazione” è uno dei più difficili da mettere a fuoco quando si parla di migrazione, prima di tutto perché c’è molta confusione nei termini, non dovuta solo ad una scarsa conoscenza semantica, al corretto uso delle parole (che, in effetti, spesso vengono confuse dagli stessi operatori della comunicazione) [cfr. PAROLE].

Il tema risulta complesso perché l’informazione, oggi, risulta essere assai articolata in quanto composta non più soltanto da giornali, tv e radio (i così detti mezzi di comunicazione tradizionali) ma anche da altri mezzi, molto più rapidi e con una capacità di produzione, una quantità di informazioni prodotte, che crea una quantità di notizie nella quale è sempre più difficile districarsi. “Il linguaggio deriva dal pensiero: quindi bisogna strutturare i pensieri”. Non sappiamo chi abbia pronunciato questo assioma ma certamente siamo convinti della sua veridicità e importanza quando si parla di persone, dei loro bisogni, delle loro necessità e degli altri aspetti salienti della loro vita. Una convinzione che si fa forte ed urgente quando si tratta di interventi in dibattiti pubblici e/o del linguaggio usato dai media: giornali, radio, televisioni, siti internet e *social media*.

“C’è il dovere di governare il linguaggio” ha detto il presidente della Repubblica Italiana, Sergio Mattarella, alla cerimonia del Ventaglio 2018. E “c’è tutto un mondo da rifare”, diceva papa Pio XII nel suo radiomessaggio del 10 febbraio 1952, noto come il *Messaggio per un Mondo Migliore*. E oggi “rifare” vuol dire anche riformare la comunicazione e l’informazione a partire da un linguaggio nuovo. E questo è sempre più urgente quando parliamo del mondo della mobilità umana, della migrazione.

2. Oggi la comunicazione in merito agli stranieri, ai migranti in particolare, è notevolmente “alterata” da posizioni pregiudiziali e luoghi comuni, alimentati da un’informazione o da una disinformazione mirata. Negli ultimi anni abbiamo visto crescere progressivamente l’attenzione sui ‘migranti’ (definiti in diverse maniere, le più disparate) fino a diventare il principale tema di discussione politica, anzi il tema maggiormente divisivo

nel confronto politico perché una parte lo ha scelto come strumento di propaganda concentrando su di esso la maggior parte degli sforzi comunicativi.

“Telegiornali, quotidiani, discorsi politici, *tweet* – avvezzi ad offrire temi e sbocchi alle ansie e alle paure pubbliche – non parlano d’altro oggi che della ‘crisi migratoria’ che travolgerebbe l’Europa, preannunciando il collasso e la fine dello stile di vita che conosciamo, conduciamo e amiamo”, come ha scritto Zygmunt Bauman (*Stranieri alle porte*, Laterza, Roma-Bari, 2016).

In questo senso i diversi mezzi di comunicazione si sono schierati su fronti contrapposti, mostrando tutti i limiti di un sistema informativo, quello italiano, che non vede una pluralità di ‘editori puri’ ma al contrario un ristretto numero di editori riconducibili a gruppi economico-politici ben definiti. Questo per quanto riguarda i mezzi di comunicazione tradizionali, tv e giornali in particolare, ma la vera novità degli ultimi anni è tutto il lavoro di informazione e disinformazione che è stato svolto dai *social media* e dagli strumenti digitali in generale.

Mentre le notizie dei giornali e dei periodici, delle televisioni e delle radio sono, o dovrebbero essere, più controllate alla fonte e verificabili da parte dell’opinione pubblica, i nuovi mezzi di comunicazione, legati alla rete internet hanno la caratteristica di essere assai più veloci, sia nella produzione dei contenuti stessi (spesso privi di un controllo editoriale) sia nella diffusione stessa della notizia che ci raggiunge in maniera istantanea ovunque noi siamo (con l’unico limite del fatto che vi sia un collegamento internet operativo). Si tratta di una informazione spesso prodotta non da giornalisti.

E il risultato è quello che emerge dal *V Rapporto* dell’Associazione “Carta di Roma” presentato a fine 2017. Un anno, quest’ultimo, che ha visto il ritorno alle notizie “urlate”, ai “toni tesi” e alle “parole stigmatizzanti” che veicolano, nel sistema dei media, “la costruzione di stereotipi diffusi e dai contenuti, a volte, discriminanti”.

Dal *Rapporto* di “Carta di Roma” emerge l’aumento, sia nella carta stampata sia nell’informazione televisiva di prima serata, delle notizie relative ai flussi migratori e alla criminalità. Al centro dell’agenda dei telegiornali, con il 41%, il racconto dei flussi migratori: quasi 1 notizia su 2 è dedicata alla gestione degli arrivi nel Mediterraneo centrale. Una seconda voce – fa notare “Carta di Roma” – è quella della criminalità e della sicurezza, con il 34%. Si legge nel rapporto che “in linea con le rilevazioni degli anni precedenti, in questa dimensione si suggerisce un nesso tra

l'appartenenza etnica o di status e l'azione criminale”.

“Stiamo tornando – afferma il sociologo Ilvo Diamanti – ad avere la paura che fa spettacolo e quest'anno in particolare abbiamo delle ondate che coincidono con questi particolari eventi e questioni. Questo è già accaduto a seconda dei periodi ma in modo particolare succede nel momento in cui ci si avvicina al periodo elettorale. La paura rimane uno strumento forte della politica” (Associazione “Carta di Roma”, Presentazione del V Rapporto “Notizie da paura”, 7 dicembre 2017, online <https://www.cartadiroma.org/editoriale/prima-serata-notizie-flussi-migratori-criminalita/>).

Facendo una selezione dei titoli dalla rassegna stampa nel 2017 – dal 1 gennaio al 31 ottobre – sono 14.813 i titoli sull'immigrazione apparsi su quotidiani, settimanali e riviste, nazionali e locali. Analizzando questo ingente corpus si è ricavato che ‘migrante’ e ‘profugo’, senza sorpresa, svettano fra i termini più presenti nei titoli, utilizzati rispettivamente 2.455 e 1.322 volte (17% e 9% dei titoli). Con maggiore sorpresa, la quarta parola più adoperata dalla stampa italiana nelle proprie titolazioni è stata ‘Ong’ (623 volte, pari al 4% dei titoli) [cfr. ONG].

La voce diretta dei migranti, invece, ha avuto uno spazio molto limitato, ad una sola cifra percentuale.

E potremmo fare molti esempi sui temi scelti per parlare di questo fenomeno ormai inarrestabile e che va governato con politiche serie e non con slogan via Twitter e/o brevi video Facebook dove “favorita dallo schermo web – spiega Bauman – quel riparo artificioso, la semplificazione ha un esito ulteriore: l'analfabetismo emotivo” (*Stranieri alle porte*, cit.)

Giovanni Maria Bellu nell'illustrare il Rapporto ha detto che “chi non vuole rispettare la realtà dei fatti e preferisce mettersi al servizio della propaganda politica, non deve potersi fregiare del titolo di giornalista. Quando un sistema è malato ad apparire ‘rivoluzionaria’ non è la verità ma, come purtroppo in questo caso, l'ovvietà”.

Una “giungla informativa” quindi, resa sempre più complessa anche a causa del crescente lavoro di disinformazione, ossia della informazione falsa o alterata, *fake news* per usare il termine inglese (per alcune lucide analisi del fenomeno si rinvia a R. Butera, C. Caneva, *È la verità che fa liberi: dalle fake news al giornalismo di pace per una informazione responsabile. Percorsi di comunicazione*, LAS, Roma, 2018; E. Perucchiotti, *Fake news: dalla manipolazione dell'opinione pubblica alla post-verità: come il potere controlla i media e fabbrica l'informazione per ottenere il consenso*, prefazione di M. Foa, Arianna, Bologna, 2018; G. Jacomella, *Il falso e il vero: fake news, che cosa sono, chi ci guadagna, come evitarle*, Feltrinelli, Milano, 2017).

3. “L’uomo, se segue il proprio orgoglioso egoismo – ha scritto Papa Francesco nel Messaggio per la *Giornata Mondiale delle Comunicazioni Sociali* 2018 – può fare un uso distorto anche della facoltà di comunicare, come mostrano fin dall’inizio gli episodi biblici di Caino e Abele e della Torre di Babele” e “l’alterazione della verità è il sintomo tipico di tale distorsione, sia sul piano individuale che su quello collettivo”. La prima *fake news* per il Papa è stata quella prodotta dal “serpente astuto”, di cui parla la Genesi.

È ora di lavorare insieme per leggere attentamente i fatti a partire dall’informazione web sempre meno controllata (pochi rispettano le regole della legge sulla stampa in Italia) dando voce a chi l’immigrazione la vive sulla propria pelle, a chi sta loro vicino per rispondere ai loro bisogni, le loro speranze partendo dalle loro storie e dai loro volti. “Siamo tutti consapevoli – ha detto il presidente della Repubblica Italiana Sergio Mattarella – che vi sono usi distorti, talvolta allarmanti, del web. Vi appaiono segni astiosi, toni da rissa, che rischiano di seminare, nella società, i bacilli della divisione, del pregiudizio, della partigianeria, dell’ostilità preconcepita, che puntano a sottoporre i nostri concittadini a tensione continua. Sta a chi opera nelle istituzioni politiche – ma anche a chi opera nel giornalismo – non farsi contagiare da questo virus, ma contrastarlo, far percepire a tutti i cittadini, il grave danno che ne deriva per la convivenza e per ciascuno. Vi è il dovere di governare il linguaggio”.

Le immagini di Josepha, la migrante salvata nel luglio 2018 che è stata due giorni in acqua aggrappata a quel che restava di un’imbarcazione, ad esempio, dovrebbero farci riflettere *umanizzando il linguaggio* e restituendo dignità a questi uomini, donne e bambini.

L’algoritmo che determina quali persone leggono i post o le foto o i video sui social media e sui siti web sono modificati frequentemente allo scopo di massimizzare la resa pubblicitaria, non certo per migliorare l’esperienza di utenti che vuole informarsi e ancor meno per fornirgli una informazione più completa e plurale; questo avviene perché, come fruitore, risulta molto più interessante se può essere inquadrato in un preciso profilo economico, rivendibile agli inserzionisti.

Questa non è informazione. Emblematico è il caso di *Facebook*, il social media più potente (2,5 miliardi di utenti attivi nel mondo ogni mese, di cui 30 milioni in Italia) e più “maturo”, attualmente sotto accusa per la cessione irregolare dei dati sensibili di parte dei propri iscritti, un’indagine che sta progressivamente mettendo a nudo i limiti di quella che la proprietà insiste nel definire una ‘piattaforma per lo scambio di informazioni’ ma che



in realtà è assai più vicina ad una società editoriale diffusa dove i ‘giornalisti’ sono gli utenti stessi, sia quelli reali in carne ed ossa, che quelli virtuali ossia creati artificialmente, i così detti ‘profili *fake*’, che simulano profili di utenti ‘realistici’ al fine di veicolare opinioni e notizie alterate, creando quindi un terreno favorevole a precisi obiettivi economici (vendita di un prodotto) o anche politici (promozione di idee di una parte politica). In questo senso è opportuno considerare anche gli aspetti della disinformazione perché sul tavolo della “informazione” giocano nuovi strumenti che vengono definiti in maniera molto estesa ‘social media’ ma che comprendono realtà anche molto diverse tra di loro: Facebook-Instagram-WhatsApp (che fanno parte dello stesso gruppo aziendale, la Facebook Inc.) e Google motore di ricerca-Youtube-Gmail (appartenenti al gruppo Alphabet Inc.).

Questi sono gli strumenti di informazione (e di disinformazione) più noti all’interno della rete internet e ora diventati anche il principale veicolo di informazione dei membri delle nostre istituzioni.

Si arriva così al paradosso in cui la foto del concerto dei *Pink Floyd* a Venezia nel 1989 entra in un post di Twitter (nel giugno 2018) per mostrare quante persone vi siano “in Libia pronte a salpare per l’Italia”: un evidente “strafalcione” di una persona che voleva dare un’immagine irrealistica ma che prima di essere rimosso ha avuto una diffusione virale e una quantità di visualizzazioni e di condivisioni che devono far riflettere sul livello di attenzione che sarebbe invece necessaria da parte di tutti gli utenti prima di reagire e ‘socializzare’ un qualsiasi post, commento o video.

Stessa cosa vale per il caso della migrante Josepha, di cui abbiamo già accennato, che, nei giorni successivi al salvataggio in mare è stata oggetto di attacchi folli e fuori controllo da parte degli utenti del web.

Alla donna, scampata miracolosamente al naufragio, in diversi post e tweet molto condivisi si contestavano le unghie smaltate, arrivando a definirla una attrice prestata alla propaganda delle Ong. La verità è stata ripristinata dalla giornalista di “Internazionale”, Annalisa Camilli, che era a bordo dell’*Open Arms* quando hanno soccorso Josepha. “Ha le unghie laccate perché – ha scritto la Camilli – nei quattro giorni di navigazione per raggiungere la Spagna le volontarie di Open Arms le hanno messo lo smalto per distrarla e farla parlare. Non aveva smalto quando è stata soccorsa, serve dirlo?”.

Quello degli *hater* è un fenomeno tipico dei *social*, un terreno dove ci si può nascondere dietro la tastiera, consapevoli che, stando all’attuale normativa, molto difficilmente sarò chiamato in causa per rispondere delle mie ‘bravate’.

È questo un passaggio fondamentale della nostra riflessione: il livello di affidabilità che diamo alle notizie e quale attenzione dedichiamo alla verifica dell'informazione che ci è stata proposta da un qualsiasi mezzo di comunicazione, vecchio e nuovo, ma anche dal passaparola e dal dialogo tra amici e conoscenti, tutti elementi e passaggi del percorso di creazione della cosiddetta "opinione pubblica".

4. Un altro aspetto su cui soffermarsi è quello del corretto uso dei termini, perché le parole sono importanti se è vero che "siamo quello che comunichiamo". Se riferendoci ai migranti parliamo di 'invasione' stiamo già comunicando chi siamo e cosa pensiamo sul tema, stiamo creando o ci stiamo riferendo ad un vocabolario specifico e condiviso con chi la pensa come noi, cercando così di definirci e di renderci simili ad un gruppo che tendenzialmente la pensa come noi.

La pubblicazione dei dati dimostra verità incontrovertibili. Gli stranieri regolari, in Italia, sono cinque milioni e 400 mila: sono persone che lavorano, studiano, pagano le tasse. Su un totale di 60 milioni di abitanti, gli stranieri regolari sono pari al 9% reale (ma il 'percepito' dall'italiano medio si attesta oltre il 30% secondo diverse rilevazioni sondaggistiche). Il dato complessivo sugli stranieri regolari, tuttavia, dev'essere riconsiderato alla luce del fatto che vi sono ricompresi 1,5 milioni di persone che sono nate all'interno dei confini dell'Unione europea (in particolare i rumeni sono 1,2 milioni); gli stranieri non comunitari sono, quindi, 3,5 milioni. 180mila sono invece i richiedenti asilo e i rifugiati [cfr. PROTEZIONE INTERNAZIONALE/RIFUGIATI]. Poi vanno considerati i così detti 'irregolari' che secondo alcune stime oscillano tra 500 e 600 mila, quindi pari a meno dell'1% della popolazione italiana.

Si tratta di dati che, paragonati agli altri Paesi europei, svelano l'incongruenza di chi utilizza un certo linguaggio: in Svezia i rifugiati sono dieci volte tanto e in Germania quattro volte tanto rispetto all'Italia. Allargando la visione agli stranieri come categoria generale il 9% sul totale della popolazione italiana è ben inferiore rispetto al 15% dell'Austria e al 12% della Germania, ma anche all'11% dell'Irlanda e al 9,5% della Spagna.

Occorre riflettere sull'uso delle parole, ovunque, a partire dalle scuole: progetti come quello di *Parole o-stili* ([www.paroleostili.com](http://www.paroleostili.com)) stanno cercando di sviluppare nei cittadini, in particolare a partire dal mondo dell'istruzione, la competenza basica della conoscenza digitale, dei suoi strumenti e delle sue regole, perché oggi è importante come saper leggere, scrivere e eseguire i calcoli matematici di base.

Riprendendo l'intervento di mons. Erio Castellucci, arcivescovo di Modena-Nonantola, in occasione del Seminario di apertura del *Festival della migrazione* 2016 possiamo provare a elencare alcune parole chiave per l'informazione sui migranti:

Gesù Cristo era un migrante? Si è stato migrante rifugiato, senza tetto, sfollato, perseguitato tant'è che "non c'era posto per loro nell'albergo" e poi la fuga in Egitto perché la famiglia di Gesù è stata 'sfollata' e rifugiata fino alla sua morte, in croce, che era quella riservata agli stranieri.

Questa riflessione ci porta a sottolineare due strumenti: chiarire i termini di base e fornire alcuni numeri reali che vadano a fare luce su di alcuni luoghi comuni e pregiudizi.

Si rende necessario, per prima cosa, contrastare "l'azione di pancia" e "lavorare di piazza", perché è possibile accedere ai dati reali che bisogna sapere.

I "migranti", ossia coloro che si spostano verso nuove sedi, sono coloro che risiedono in un paese diverso da quello in cui sono nati (calcolati in 257,7 milioni solo nel 2017, pari al 3% degli abitanti della Terra) comprendendo sia i regolari che gli irregolari; gli "irregolari" sono coloro che pur avendo ricevuto un decreto di espulsione rimangono nel paese ospite, diventando quindi "clandestini". I migranti possono essere "immigrati" o "emigrati": gli emigrati sono coloro che si sono stabiliti in un paese diverso da quello di nascita (oltre 30 milioni di italiani di origine si sono trasferiti all'estero negli ultimi 150 anni) poi ci sono anche gli immigrati interni nello stesso paese.

Il migrante quindi è colui che decide di lasciare volontariamente il proprio paese d'origine per cercare un lavoro e condizioni di vita migliori. A differenza del rifugiato, un migrante non è un perseguitato nel proprio paese e può far ritorno a casa in condizioni di sicurezza. Il termine "profugo" indica, invece, genericamente chi lascia il proprio paese a causa di guerre, invasioni, rivolte o catastrofi naturali.

Gli "stranieri" sono coloro che abitano in un altro paese diverso da quello di nascita o dove sono cresciuti, quindi per gli italiani sono stranieri sono tutti coloro che sono nati in uno dei 255 paesi del mondo.

Il "rifugiato" è colui "che temendo a ragione di essere perseguitato per motivi di razza, religione, nazionalità, appartenenza ad un determinato gruppo sociale o per le sue opinioni politiche, si trova fuori del Paese di cui è cittadino e non può o non vuole, a causa di questo timore, avvalersi della protezione di questo Paese; oppure che, non avendo cittadinanza e trovandosi fuori del Paese in cui aveva residenza abituale a seguito di tali

avvenimenti, non può o non vuole tornarvi per il timore di cui sopra” [Articolo 1A della *Convenzione di Ginevra* del 1951 relativa allo status dei rifugiati]. L’ONU ne ha stimati circa 66 milioni nel 2016.

Altra posizione è quella dei “richiedenti asilo” (stimati sempre dall’ONU in 22 milioni nel 2016) che sono coloro che sono stati costretti ad allontanarsi dal proprio paese a seguito di guerre, persecuzioni o calamità naturali e che ora risiedono in un altro paese presso il quale hanno richiesto asilo [cfr. DIRITTO (DI ASILO)]: recentemente la crisi economica mondiale e le guerre hanno fatto aumentare enormemente il numero di coloro che si trovano in questa condizione; diversa, infine, è la situazione degli “sfollati” che si spostano per gli stessi motivi però all’interno del paese di origine.

5. Nel mondo dell’informazione il dibattito, come abbiamo potuto vedere, è ampio e gli stereotipi, purtroppo, aumentano sempre di più. Per questo occorre anche insistere sul ruolo che hanno le agenzie sociali: dalla famiglia alla scuola. In questi ambiti va tenuto in grande considerazione il linguaggio che spesso, come abbiamo detto, tende a giustificare chi continua ad affermare che oggi noi non possiamo essere “invasi” da persone che “inquinano” le nostre tradizioni e la nostra cultura. Occorre dunque prestare attenzione al linguaggio utilizzato e/o ascoltato dove si sfogano istinti e sottoculture che trovano terreno fertile nell’opinione pubblica. Dev’essere ricordato, infine (e soprattutto), che gli immigrati non si spostano per libera scelta ma spesso per via di guerre, fame, carestie dovute ai cambiamenti climatici per i quali anche noi italiani e occidentali siamo responsabili.

Questa è informazione, consapevole; non sensazionalismo.

La persona viene prima della categoria (“immigrato”, “profugo”, “clandestino” ecc.): se siamo di fronte ad una persona dobbiamo domandarci cosa possiamo fare per chi abbiamo davanti (cfr. V. Sorrentino, *Aiutiamoli a casa nostra. Per un’Europa della compassione*, Castelveccchi, Roma, 2018).

Facciamo un esempio: la frase “aiutiamoli a casa loro” può essere di effetto perché è uno slogan semplice, chiaro, diretto e che ‘funziona’ politicamente; però se l’analizziamo semanticamente riflettendo qualche minuto sul significato, ci accorgiamo che sottende una serie di domande che dimostrano la complessità del tema. “Aiutiamoli” cosa significa? Chi dovrebbe aiutarli? Lo Stato italiano? Quello stato che spende solo lo 0,4% del proprio PIL in attività di supporto alle popolazioni “a casa loro” (cooperazione internazionale), una quantità di denaro, che se anche fosse tutta messa a frutto in maniera corretta, non basterebbe per risolvere il problema. E poi

c'è il concetto di “casa loro” che, se riletto ed attentamente esaminato, suona a vuoto: molte delle persone che decidono di partire in cerca di fortuna non hanno più casa perché la guerra o un serio problema climatico l'hanno portata via quella casa, oppure perché rappresentano l'unica speranza per una famiglia o magari di un interno villaggio e sono stati mandati come ‘campioni’ che devono farcela per poter garantire un miglioramento economico e di vita per quel villaggio o quel gruppo di famiglie e tribù.

È evidente dunque che l'informazione, intesa complessivamente come “sistema” (dal quale, peraltro, nessuno può chiamarsi fuori, sia esso giornalista, utente *social* o semplice cittadino/a) ha enormi responsabilità. Se “le parole sono importanti”, veicolarle, diffonderle, unirle nella costruzione di messaggi complessivi è una sfida decisiva non solo per la “salubrità” del discorso pubblico – per la sua correttezza, per la sua capacità di affrontare la complessità del presente – ma soprattutto per la qualità della democrazia.

In questa prospettiva la qualità dell'informazione è, quindi, ineludibile garanzia democratica. È requisito ed esercizio di cittadinanza consapevole.

## Riferimenti bibliografici

- Bauman, Z., *Stranieri alle porte*, Laterza, Roma-Bari, 2016.
- Butera, R., Caneva, C. (a cura di), *La Comunicazione al servizio di un'autentica cultura dell'incontro. Linee di lettura complementari: percorsi di comunicazione*, LAS, Roma, 2014.
- Id., *È la verità che fa liberi: dalle fake news al giornalismo di pace per una informazione responsabile. Percorsi di comunicazione*, LAS, Roma, 2018.
- Perucchiotti, E., *Fake news: dalla manipolazione dell'opinione pubblica alla post-verità: come il potere controlla i media e fabbrica l'informazione per ottenere il consenso*, prefazione di M. Foa, Arianna, Bologna, 2018.
- Jacomella, G., *Il falso e il vero: fake news, che cosa sono, chi ci guadagna, come evitarle*, Feltrinelli, Milano, 2017.
- Pitruzzella, G., Pollicino, O., Quintarelli, S., *Parole e potere: libertà d'espressione, hate speech e fake news*, con la collaborazione di M. Bassini, IGEA, Milano, 2017.
- Sorrentino, V., *Aiutiamoli a casa nostra. Per un'Europa della compassione*, Castelvecchi, Roma, 2018.



# Intercultura

di Bruno Ciancio

1. I cambiamenti economici e finanziari, tanto a livello locale quanto a livello mondiale, sono la causa del movimento dei popoli, *verso e dentro* l'Europa [cfr. EUROPA]. Il nostro territorio ha un numero sempre crescente di residenti proveniente da altri Paesi. La crisi economica ha creato condizioni di vita più difficili per moltissimi residenti e, fra questi, i nuovi residenti sono stati colpiti in modo più duro. Questa situazione ostacola la capacità, in particolare dei nuovi cittadini, d'inserirsi e partecipare attivamente nella vita quotidiana, in particolare nei processi decisionali relativi allo sviluppo e al futuro della comunità.

In questa prospettiva occorre superare le diffidenze tra gruppi etnici diversi che vivono e lavorano, ignorandosi, nello stesso territorio, oppure ignorando le comunità autoctone. La coesione e il rispetto reciproco tra le diverse culture dovrebbe essere tra i nostri obiettivi primari.

L'immigrazione può offrire un potenziale positivo in ogni territorio: è sufficiente volerlo, e che le persone più lungimiranti ne prendano coscienza, offrendo ai migranti spazio e opportunità per emergere.

Come è ormai evidente ai più la questione del movimento dei popoli – dell'immigrazione – e già con noi: essa è strutturale, dunque dobbiamo approcciarla con chiarezza, competenza e con metodo, non con rabbia, mezze verità, mancanza di rispetto, intolleranza. Seguendo questo solco, occorre affrontare la questione dell'uguaglianza, il valore della diversità e quello dell'integrazione inclusiva per facilitare lo sviluppo di un Paese democratico, aperto, sicuro e coeso (B. Ciancio, *Sviluppare la competenza interculturale: il valore della diversità nell'Italia multietnica. Un modello operativo*, Franco Angeli, Milano, 2014).

2. L'Europa, come l'Italia, è ad un bivio in relazione alle politiche di accoglienza, per la promozione dell'uguaglianza e dell'inclusione dei migranti. Con il rallentamento economico, e dopo numerosi attacchi terroristici, molti Stati europei hanno abbracciato una prospettiva di chiusura, di 'sicu-

rezza' [cfr. SICUREZZA] per gestire l'arrivo dei richiedenti asilo e rifugiati [cfr. ASILO (DIRITTO DI), PROTEZIONE UMANITARIA/RIFUGIATI], a volte calpestando gli standard dei 'diritti umani'.

Purtroppo questo stesso approccio ha visto alcuni Stati, inclusa l'Italia, creare una grande confusione tra i cittadini, poiché accosta gli immigrati legittimamente residenti in Italia da più anni con i rifugiati, dimenticando che esiste una grandissima differenza, non soltanto normativa, ma anche di fatto fra queste due categorie. Nel fenomeno dell'immigrazione rivestono rilevante importanza strategie operative come le politiche d'inclusione, rispetto alle quali è legittimo chiedersi se e in che misura incidano sulla gestione e *management* della diversità, non soltanto a livello locale [cfr. CITTÀ] ma anche a livello regionale e nazionale.

L'integrazione inclusiva non è soltanto un dovere morale ma è anche un approccio di buon senso, di *good business*, politicamente ed economicamente necessario e utile. L'inclusione necessita, però, di una cornice normativa per garantire i diritti umani, la responsabilità e le opportunità per tutti. Occorrono politiche che stimolino l'inclusione, la comprensione, la responsabilità da parte di tutti i partecipanti a tutti i livelli di *governance*.

Val la pena osservare che le politiche locali e nazionali sovente hanno differenti obiettivi e diverse priorità. Questa situazione sicuramente non facilita la gestione del fenomeno dell'immigrazione, e dunque, neanche l'inclusione. Purtroppo ci sarà un prezzo da pagare se non riusciamo ad adottare politiche che mirano, precisamente, all'inclusione; gli effetti potrebbero essere: meno coesione sociale; meno fiducia nelle istituzioni democratiche; rallentamento dello sviluppo socio-economico; spreco di talenti ed opportunità; crescita del populismo e dunque una democrazia più debole; più radicalismi politici e religiosi; minore partecipazione alla vita della collettività.

Da non sottovalutare è l'impatto che tutto ciò può avere sulla c.d. "seconda generazione" che, ancora oggi, vede quasi 900.000 persone divise fra due mondi che sembrano contrastarsi: la propria famiglia e la società in generale.

Gli ostacoli principali allo sviluppo delle politiche d'inclusione prendono, in gran parte, avvio dai seguenti fattori: i) una narrazione di paura che fomenta chiusura e isolamento; ii) politiche inneggianti all'identità e ai nazionalismi che minacciano la libertà e la coesione sociale; iii) mancanza di una visione del futuro da parte della politica in generale [cfr. SECONDE GENERAZIONI].

Per approcciare e gestire queste sfide è essenziale sviluppare un dialogo



costruttivo e continuativo, nonché un appropriato e consapevole livello di collaborazione fra le autorità locali e nazionali in materia.

Sono le città [cfr. CITTÀ] che possono adottare politiche inclusive che non abbiano come scopo soltanto l'integrazione della persona di origine non italiana ma l'inclusione totale all'interno della società e della comunità in ogni suo aspetto. In ogni città interculturale il rispetto è reciproco, la partecipazione attiva, e la diversità è vista come un volano per lo sviluppo, un valore aggiunto per tutta la comunità – nessuno escluso.

Non dobbiamo dimenticare che oggi più che mai si diffonde una retorica politica disegnata appositamente per mobilitare gli elettori nella difesa di una identità nazionale definita in una dimensione strettamente culturale ed etnica: ciò a svantaggio di un discorso pubblico inclusivo che chieda di dare valore al pluralismo culturale.

Si registra un aumento dell'*hate speech* – evidente nei media e nei discorsi pubblici [cfr. INFORMAZIONE, PAROLE] – contro gli immigrati e le minoranze, particolarmente contro i musulmani.

3. Oggi sono disponibili vari studi che dimostrano chiaramente come città che hanno adottato politiche d'inclusione (e le città interculturali hanno proprio questo come elemento principale) hanno ottenuto migliori risultati in termini di percezione della coesione da parte dei cittadini, fiducia nell'amministrazione, sicurezza, qualità dei servizi, welfare, buona *governance*, e crescita economica. La città interculturale mira a generare proprio questi effetti (Council of Europe, *Intercultural competence for all: Preparation for living in a heterogeneous world*, Pestalozzi Series n. 2, Strasbourg: Council of Europe Publishing, 2012).

Dobbiamo essere in grado di sviluppare una logica di unificazione, dove uguaglianza, diversità e inclusione siano alla base degli obiettivi politici delle nostre città.

Questo *modus operandi* dovrebbe essere basato su almeno quattro principi guida: uguaglianza, valore aggiunto della diversità, rispetto reciproco, inclusione.

I principi capaci di generare azioni che favoriscono questa integrazione inclusiva emergono dal rispetto reciproco, dalla tolleranza e dal riconoscimento della uguale dignità di tutti gli individui, dalla libertà e dalla responsabilità, con la consapevolezza che per costruire una società inclusiva è necessario che 'maggioranza' e 'minoranze' siano aperte al cambiamento. Ci sono almeno altri tre elementi importanti che possono facilitare il raggiungimento dell'integrazione inclusiva. Essi sono: la condivisione del po-

tere (incluso persone di differenti culture in diversi ruoli delle istituzioni di governo; la sollecitazione dell'interazione culturale nelle istituzioni e negli spazi pubblici; lo sviluppo della "competenza culturale" (C-C) delle istituzioni, rendendole sensibili all'innovazione (senza dimenticare l'importanza del rispetto da parte di tutti).

L'equazione alla base di ogni relazione/azione interculturale è il concetto del *win-win*. Infatti la politica d'inclusione sottoscrive il delicato equilibrio fra tre fondamentali valori che sono al centro dell'agire della nostra Europa: rispetto dei diritti umani, promozione della democrazia partecipata, garanzia di leggi uguali per tutti.

Non dobbiamo mai dimenticare, però, che la creazione di quartieri, scuole, spazi pubblici misti può diventare controproducente se non si pongono in essere misure per garantire l'uguaglianza, proteggere le diversità e garantire il rispetto reciproco. In ogni interazione culturale occorre trovare il giusto *mix* nell'utilizzo (necessario) del buon senso, dell'umiltà e del rispetto. Divenire e o essere culturalmente competente sicuramente facilita questo percorso.

Da alcuni anni ormai l'Unesco sta incoraggiando Paesi, organizzazioni ed individui ad impegnarsi a raggiungere un certo livello di competenza interculturale: si tratta di una strategia per meglio garantire la gestione, la *governance* e l'inclusione che ha fatto sì che molte persone portatrici di retroterra e visioni del mondo differenti venissero in contatto. L'Unesco afferma che la competenza interculturale mira a liberare le persone dalle loro stesse logiche e dai loro idiomi culturali lasciandole libere di interagire con altre (Unesco, *Intercultural Competence: Conceptual and Operational Framework*, 2013).

Nella società multietnica di oggi, la competenza culturale sta trovando un suo ruolo non soltanto nel dibattito teorico ma anche nella prassi istituzionale, in particolare per alcuni profili come: il cambiamento della composizione della società; la promozione paritaria e contestuale di diritti e doveri; l'equità nei servizi/interventi erogati assunta come obbligo e non come *optional*; l'accettazione della diversità come fenomeno strutturale e ineludibile.

In effetti la globalizzazione ha rimpicciolito il mondo, portando così gruppi sempre più grandi di persone più vicini l'un l'altro. I confini culturali si stanno muovendo; pertanto la velocità delle trasformazioni sociali sta aumentando. Inevitabilmente, come risultato, la diversità culturale e il contatto interculturale sono aumentati diventando un elemento costante della vita moderna, al punto che l'essere culturalmente competente oggi è un requisito inaggirabile.

4. Una definizione del concetto di “competenza culturale” può aiutare a capire perché l’acquisizione di simili abilità può migliorare il nostro approccio con l’altro. Riprendendo alcune riflessioni di Terry Cross si può affermare che la C-C è un set di valori, comportamenti, atteggiamenti e pratiche all’interno di un sistema o di un’organizzazione che facilitano il lavoro con e attraverso le diverse culture. Si fa riferimento all’abilità di onorare e rispettare le conoscenze, il linguaggio, lo stile interpersonale perché questo è un impegno, una crescita bidirezionale.

Ogni giorno l’esigenza di comunicare in senso globale fra imprese, istituzioni – sia pubbliche sia private – fra persone singole e organizzazioni è diventata ormai una necessità. Sta diventando indispensabile la capacità di comprensione empatica dei diversi modi di agire dell’altro, del suo modo di esprimere il proprio pensiero e della sua capacità di comunicare il proprio punto di vista. Nel contempo è richiesto il rispetto per l’altro. Tali condizioni non possono realizzarsi senza la ferma convinzione che nella società multietnica, caratterizzata da una costante diaspora culturale e da una diversità che cerca una giusta dimensione, la competenza culturale deve essere considerata un obiettivo prioritario.

Nella società multietnica, e nella città interculturale in particolare, la tematica della competenza culturale emerge come una delle strategie capaci di migliorare l’equità nell’accesso, nella fruibilità e nell’utilizzo delle risorse a disposizione di tutti i cittadini. Tutto ciò rappresenta una frontiera per l’Italia e per le città che ambiscono a diventare interculturali: molti sforzi devono essere intrapresi per conoscere meglio i principi della competenza culturale e, soprattutto, per realizzarli adeguatamente nella pratica.

## Riferimenti bibliografici

- Ciancio, B., *Sviluppare la competenza interculturale: il valore della diversità nell’Italia multietnica. Un modello operativo*, Franco Angeli, Milano, 2014.
- Cross, T., *Services to minority populations. Cultural competence continuum*, in “Focal point”, 3, 1988, pp. 1-9.
- Council of Europe, *Intercultural competence for all: Preparation for living in a heterogeneous world*, Pestalozzi Series No.2. Strasbourg: Council of Europe Publishing, 2012.
- Council of Europe, *Directorate of Democratic Citizenship and Participation. Developing Intercultural Competence through Education*, 2013.
- UNESCO, *Intercultural Competence: Conceptual and Operational Framework*, Paris, 2013.



# Italia/Africa\*

di *Germain Nzinga Makitu*

1. Nella ricerca delle vie e dei mezzi per l'eventuale costruzione di una futura "città globale" e interculturale ove coesistano armoniosamente diverse culture [cfr. INTERCULTURA], questo contributo s'impegnerà a circoscrivere la problematica fondamentale della questione delle migrazioni e a definire le inedite dinamiche che caratterizzano la nuova generazione di migranti, sempre più decisi a passare da categoria stigmatizzata a una sorta di "diaspora dinamica", piena d'inventiva per contribuire, per quanto possibile, alla rinascita di un'Europa in piena crisi d'identità [cfr. EUROPA].

Per fare questo, il nostro studio affronterà di petto la questione della percezione dell'altro, che da una parte e dall'altra intacca i rapporti umani e sociali; quindi metterà a fuoco i diversi strumenti epistemologici da mettere a profitto al fine di gestire una nuova migrazione, percepita in modo diverso e orientata alla crescita della società ospite [cfr. OSPITALITÀ], alla sua implementazione e al monitoraggio delle sue politiche pubbliche.

2. La problematica della questione migratoria tocca in maniera intrinseca il modo in cui ogni essere umano percepisce il mondo e l'altro. Ciò è tanto più vero per il fatto che la percezione che abbiamo di ogni essere umano è alterata dal suo passato, dalla sua educazione, dalle sue idee e dai suoi carichi emotivi. Tutte le credenze stabilite nel passato possono divenire nel corso del tempo delle griglie di comprensione degli eventi vissuti quando non dei filtri per apprezzare o respingere persone che si incrociano nel cammino di vita.

Ciò che è importante rilevare è che questa dinamica di rappresentazione dell'altro non riguarda solo i popoli europei che accolgono migranti. Essa tocca assai in profondità il cammino esistenziale dei migranti stessi, fino al punto di essere suscettibile di accelerare o ritardare il loro processo d'integrazione nella nuova società in cui hanno scelto di vivere come seconda patria.

---

\*Traduzione dal francese di Gianmaria Zamagni.

Nella ricerca che ho condotto con alcuni migranti africani, tre parametri strutturano l'immaginario di chi migra prima e dopo essere approdati in Europa o in altri luoghi occidentali.

La loro percezione è marcata fondamentalmente anzitutto dalla crudeltà della storia della tratta degli schiavi nel XIX secolo [cfr. TRATTA] poi di quella coloniale a partire dall'Atto di Berlino nel 1885, tragedia umana e sociale che ha lasciato profondi traumi intergenerazionali negli Africani [cfr. COLONIALISMO].

Successivamente occorre rilevare la negazione del loro essere uomini tanto ad opera degli stessi coloni quanto da parte della nuova "civiltà", detta "svilupata", che moltiplica discorsi razzisti tanto esplicitamente quanto in modalità sibilline al fine di qualificare i migranti d'Africa come dei cittadini di serie B [cfr. RAZZA/RAZZISMO].

Infine di forte impatto sono le conseguenze sociali, drammatiche e in fraumane, dei regimi dittatoriali dei loro paesi d'origine, al soldo delle multinazionali, decise con mezzi di estrema violenza ad asservire dei popoli e a espropriarli delle loro terre e della loro dignità, al fine di prolungare l'opera di "cosificazione" dell'uomo nero.

Questi tre fattori storici, che hanno forzato i migranti ad abbandonare la loro terra natale per andare alla ricerca di una vita migliore, fanno sì che i migranti che sbarcano a Lampedusa o altrove sono già degli esseri profondamente sminuiti in loro stessi, ad opera di una società impietosa che, tanto nella loro terra natale quanto in quella del loro esilio, non ha mai fatto loro alcun regalo.

Ogni minuto viene da loro vissuto come un istante di sopravvivenza. In molti casi parecchi tra loro perdono confidenza in se stessi e nelle proprie capacità personali, di poter crescere in maniera autonoma. Questa negazione dell'essere uomo, subita nel corso degli anni, viene duramente sentita nello sguardo interrogatorio dei popoli che li accolgono, ovvero paradossalmente negli atti a carattere caritativo che li costringono nel pietoso ruolo di "assistiti perpetui", nella misura in cui colui che viene loro in aiuto non può o non vuole credere che i migranti possano volare con le proprie ali.

È dunque a partire da questo deficit esistenziale di una categoria di esseri umani privata del suo *diritto a viaggiare liberamente* e a vivere pienamente e normalmente con gli altri che si è orientato, per anni, il mio ministero intellettuale e pastorale in Italia. Ho presto compreso che nulla potrà migliorare la situazione dei migranti né lo sguardo dei popoli che li accolgono se non si comincia col ridare fiducia ai migranti stessi, a considerarli come umani nella loro interezza, e ad aiutarli ad aprirsi alla nuova società,

incoraggiandoli a portarvi tutta la loro ricchezza umana e culturale. Più chiuse resteranno le loro credenze, tanto più ristretta resterà la loro visione del mondo, e più ridotta la loro capacità di dare il meglio di se stessi a beneficio delle società che li ospita.

È questo aspetto essenziale che Papa Francesco ha compreso quando raccomanda che «i migranti, i richiedenti asilo e i rifugiati siano messi in condizione di poter utilizzare al meglio le loro capacità e le loro competenze al fine di contribuire così al loro benessere e a quello della comunità» (“Accogliere, proteggere, promuovere e integrare i migranti e i rifugiati”, messaggio per la Giornata mondiale del migrante e del rifugiato, 14 gennaio 2018).

3. Nel momento in cui all'ultimo *summit* della NATO Sebastian Kurz, il Cancelliere populista austriaco, definiva un'Europa forte unicamente nel rafforzamento delle frontiere esterne, numerosi migranti, già esperti, non sono affatto caduti nella trappola di questo dibattito sterile e si sono invece impegnati nella lotta più importante costituita dalla ricerca di vie nuove per rafforzare la coesistenza tra diverse culture e tra i popoli.

Lo sforzo principale compiuto dalla categoria appena citata consiste nel trasformare la propria percezione di se stessi per produrre un cambiamento radicale nella percezione dei popoli che li hanno accolti. Hanno visionato come su uno schermo la comprensione che avevano di se stessi, che ha un impatto sul proprio stile di vita. Hanno per così dire ridefinito la loro immaginazione e le loro aspirazioni più profonde per tracciare maniere nuove di vivere altrimenti l'esperienza in terre straniere.

Questa ridefinizione, come suggeriva R. Bandler, ha permesso a diversi di loro di trasformare la propria esperienza della realtà migratoria e di porsi su un piano intellettuale più elevato, sul quale stanno maturando una nuova concezione della vita, prendendo in conto altri fattori che permettono di mettere fine a numerosi focolai di conflitto interculturale.

Sbarcando in un'Europa in piena crisi economica e in un manifesto smarrimento d'identità [cfr. IDENTITÀ] sotto gli effetti congiunti di globalizzazione e numerosi e rapidi mutamenti mondiali, i migranti hanno compreso che chiudersi in se stessi aggraverebbe il ripiegamento identitario e farebbe il gioco dell'estrema destra, e che, di conseguenza, cambiare la percezione che l'Europa si fa del migrante africano dipende anzitutto, per gli Africani e sicuramente anche per i migranti di altri continenti, dal ristabilire l'adeguamento fra l'immagine che il migrante si fa di sé e quella che rinvia agli altri che non appartengono alla sua area culturale.

Diversi sono gli interrogativi che si aprono. Si accontenterà di mostrare

il profilo del mendicante ed eterno assistito? Riceverà in cambio da parte degli altri quel comportamento fatto di accondiscendenza e di pietà, si vedrà appiccicare addosso quel qualificativo d'appartenente a una categoria umana marginale, considerata improduttiva e che diviene un peso per il contribuente italiano o europeo? Si deciderà a farsi carico e a liberare le risorse nascoste in sé per il bene degli altri divenendo imprenditore e soggetto d'arricchimento per il paese che lo ospita? Otterrà presto lo statuto di una vera benedizione per il popolo che l'ha accolto sul suo territorio.

È dunque entro questa nuova prospettiva che, in una delle mie riflessioni sulla questione dei migranti in Italia ed Europa, avevo proposto di prendere in considerazione il paradigma esistenziale che pone ogni migrante di fronte a un classico dilemma: “chiedere il pesce per mangiare un giorno ovvero apprendere a pescare bene per poter mangiare come si deve tutti i giorni”. Questo perché, in realtà, esiste una forma di carità che uccide il migrante e lo riduce a un rango subumano. È con buona ragione che l'economista dello Zambia con laurea ad Harvard Dambisa Moyo fustiga “quella carità che costringe l'Africa a una perenne adolescenza economica, rendendola dipendente come da una droga... impedendole di reinventarsi a livello imprenditoriale” (*La carità che uccide: Come gli aiuti dell'Occidente stanno devastando il Terzo mondo*, Rizzoli, Milano, 2011).

A questo livello di analisi, va rilevata una duplice sfida.

Da una parte, quella di un'Africa che deve liberarsi dell'Occidente e del paradosso della sua sedicente assistenza, che pretende di essere il rimedio per i migranti mentre costituisce il virus stesso di una malattia incurabile chiamata povertà [cfr. POVERTÀ]. Una povertà che oltrepassa la sfera materiale, poiché svuota i soggetti africani della fiducia in se stessi e nelle loro risorse, proprie del loro ambiente culturale specifico.

D'altra parte, questo nuovo comportamento dei migranti africani, fatto di responsabilità di sé e che prevede il loro contributo alla società italiana o europea libererà gli occidentali di numerosi pregiudizi misti a sensi di colpa, che assai spesso sono alla base di numerose loro forme d'assistenza, per poterli trattare oramai da pari a pari al fine di trarre il meglio da questi nuovi arrivati sui loro territori nazionali.

4. Quanto si è argomentato autorizza la constatazione secondo cui l'analisi del processo percezione-comportamento si mostra un modello teorico efficace che mette in pratica le nozioni di immagine, di memoria, di valori, di mezzi, di simulazione del futuro e di trasformazione dell'informazione in energia e viceversa.



In queste condizioni l'Unione Europea non deve essere presa solamente come una grande idea già compiuta una volta per tutte, ma anche e soprattutto come un vasto progetto socio-politico sempre da perfezionare e sul quale chiunque risieda sul suo spazio geografico, sia europeo o sia migrante, ha il dovere di operare per continuare a migliorare l'intuizione dei padri fondatori.

Come le generazioni precedenti, la nostra generazione attuale è chiamata a fare di questa Europa uno spazio di vita migliore di quello che era nel passato, grazie alla ricerca di una convivenza capace di arricchimento e di armonia.

Per fare ciò, la grande sfida dell'Europa di domani consisterà nel valorizzare le nuove risorse di questi migranti approdati sulle sue terre. Gli sforzi da consentire devono andare nel senso di una loro integrazione nella dinamica di crescita nazionale o continentale. E con ogni evidenza è su questo piano che occorre prendere molto seriamente l'invito della Conferenza Episcopale Italiana a passare dalla paura dei migranti al loro incontro [cfr. PROSSIMITÀ/ACCOGLIENZA], a tessere delle relazioni umane con loro e soprattutto a interagire per creare una società interculturale nella quale tutte le sue componenti sappiano dare il meglio di sé [cfr. INTERCULTURA]. Non è più sufficiente tessere semplicemente delle relazioni umane armoniose ma soprattutto mettere in moto delle dinamiche nuove che permettano agli uni e agli altri di uscire dagli arcipelaghi sociali che ci siamo creati per dar vita a una coesistenza più costruttiva.

Noi viviamo nel presente un periodo di grandi cambiamenti e di rotture profonde fra un mondo antico e uno tutto nuovo nel quale molti tra noi hanno perso i punti di riferimento a causa degli sconvolgimenti delle rappresentazioni che hanno toccato l'immaginario globale del mondo stesso. Siamo tutti invitati a un'opera di rifondazione del mondo, a un cambiamento di paradigmi sociali ove i nostri schemi di percezione si trovino modificati per il maggior bene dell'umanità [cfr. UMANITÀ].

Questa nuova città interculturale e interattiva, in cui sono sempre più prese in conto la ricchezza e le potenzialità di ciascuno per un più grande scambio culturale in stretta relazione con le dinamiche demografiche, sociali, economiche in atto costituisce indubbiamente un *kairos*, un vero segno dei tempi se non un luogo di testimonianza di libertà, di giustizia, di una vera solidarietà e di una democrazia vissuta altrimenti.

Il cammino per giungervi è, al presente, aperto. Ci resta solamente di fare il primo passo, che consiste nel passare dalla teoria alla pratica, affinché l'ospitalità [cfr. OSPITALITÀ] non sia più solamente la preoccupazione

del paese ospite, ma anche quella delle comunità di migranti, chiamati oramai ad attingere a quello che hanno di migliore in se stessi per partecipare all'emergere di una "società arcobaleno" in cui ogni colore contribuisce alla bellezza della grande famiglia umana.

### **Riferimenti bibliografici**

- Moyo, D., *La carità che uccide: Come gli aiuti dell'Occidente stanno devastando il Terzo mondo*, Rizzoli, Milano, 2011.
- Nzinga Makitu, G., *Stratégies de domestication d'un peuple. BMW comme armes de distraction massive*, Edilivre, Saint-Denis, 2014.
- Id., *Come si affronta la sfida dell'ospitalità nella comunità francofona di Modena?*, in F. Bellelli (a cura di), *Sotto la pelle uguali e fratelli. La famiglia ecclesiale soggetto di ospitalità interculturale*, Aracne, Roma, 2018, pp. 149-154.

## Italiani all'estero

di Delfina Licata

1. Recenti studi scientifici sulle mutazioni genetiche ipotizzano che il desiderio di viaggiare e di fare esperienze nuove, risiedano in un gene – il DRD4-7R – del nostro DNA. Si tratta dunque di una strana malattia, la *Wanderlust* – dal tedesco *wander* (“vagabondare”) e *lust* (“ossessione”, “desiderio”), in italiano *dromomania* – per la quale chi ne soffre non riesce mai a riporre la valigia in un armadio, e forte e irrefrenabile è il desiderio dell'altrove.

È una visione fiabesca dell'andare che probabilmente poco c'entra con le motivazioni alla base dei migranti anche se dai recenti studi condotti dalla Fondazione Migrantes sulla mobilità italiana, molti degli attuali migranti italiani non riescono né a concepirsi né a definirsi tali, ma parlano di sé come di viaggiatori. La percezione di sé, quindi, non è più quella di “emigranti”. I soggetti in mobilità oggi difficilmente interpretano le loro esperienze di vita, studio e lavoro attraverso le chiavi di lettura del passato e il loro non è un progetto migratorio, ma un “viaggio esperienziale” *in itinere* all'interno di uno spazio che ha confini più ampi. Del resto era questa la finalità dei padri fondatori dell'Europa unita [cfr. EUROPA] : dare ai giovani un futuro diverso in uno spazio condiviso dove avrebbero potuto stare insieme e vivere in pace e prosperità. Ciò richiama la necessità di individuare nuove chiavi di lettura delle motivazioni che spingono alla partenza: quelle connesse alla crisi economica e occupazionale, pur restando sempre prioritarie, non sono più le sole. Emergono nuovi fattori, *in primis* di natura psicologica e sociale, che giustificano l'attuale complessità delle partenze dall'Italia verso l'estero.

L'Italia è una nazione che ha scarsamente considerato la mobilità come qualcosa di positivo e produttivo, essendo ancora radicata l'idea dell'emigrazione dei più poveri, di chi aveva fame e usciva dalla guerra, dei volti emaciati con in tasca pane e cipolla e un fagotto o, al più, una valigia di cartone. L'emigrazione tutta, italiana in particolare, è oggi anche altro; essa si è evoluta sollecitando l'emersione di una cultura del “diverso” come *al-*

tro da noi e quindi come fonte potenziale di arricchimento per la nostra identità e per la nostra personalità [cfr. IDENTITÀ]. Si vive nella pluralità delle differenze e nel desiderio di conoscere ciò che è diverso da noi. Si viaggia di più e con più facilità, ma quando l'alterità arriva in casa il disagio è forte e insuperabile a causa di una sorta di *blackout* culturale per cui l'arrivo dello straniero [cfr. STRANIERO] non è positivo, ma foriero di pericolo e problemi.

E quando gli stranieri siamo noi? Cosa succede quando è l'italiano a compiere il viaggio al di fuori dei confini nazionali? Può aver senso, in un mondo globalizzato, parlare di espatrio? Quanto anche i termini [cfr. PAROLE] e ciò a cui essi rimandano influiscono sulla cultura di un popolo e sull'opinione pubblica?

Risulta, ad esempio, in parte superato e quindi inadeguato il termine "fuga" associato alle nuove partenze. Spesso il migrante italiano parte non perché fugge da qualcosa o da qualcuno, bensì perché si dirige verso il suo sogno, verso ciò che desidera. Non è il bisogno a spingerlo, ma il desiderio di realizzazione e di trovare all'estero le opportunità che il proprio Paese non gli ha offerto. In definitiva non si fugge: ci si dà un'occasione diversa nella consapevolezza che la Terra è una, di tutti, e che lo spazio è naturalmente condiviso con tutti gli abitanti.

È una differenza molto sottile, ma sostanziale; un cambio di prospettiva che trasforma il migrante da "bisognoso" – pallido ed emaciato dalla fame – a "desiderante", entusiasta, dinamico e pieno di ambizioni.

2. La mobilità in sé non è dannosa, ma lo diventa quando è a senso unico, quando cioè è una emorragia di talento e competenza da un unico posto, quando non è corrisposta da una altrettanto importante forza di attrazione che spinge al rientro. Solo con il giusto equilibrio tra partenze e rientri avviene la "circolazione", che è l'espressione migliore della mobilità, poiché è ben altro dalla "fuga" in quanto sottende tutte le positività che derivano da un'esperienza in un luogo altro e dal contatto con un mondo diverso.

La mobilità determina lo scambio a più livelli – di conoscenze, buone prassi, ecc. – in modo che effettivamente l'incontro [cfr. PROSSIMITÀ/ACCOGLIENZA] sia un arricchimento vicendevole per un miglioramento di tutti – senza perdite per nessuno.

Questa premessa è fondamentale per sottolineare il grave problema dell'Italia contemporanea, il cosiddetto *brain exchange*, cioè l'incapacità, non solo e non tanto di trattenere, ma di attrarre dei "talenti", ossia di ge-

nerare un flusso bidirezionale – tra il paese di partenza e quello di arrivo – che riesca nel tempo a soddisfare ed esaltare le capacità dei soggetti coinvolti. Solo attraverso questa strada di valorizzazione continua è possibile passare dal *brain exchange* al *brain circulation* evitando che alcuni Paesi si privino, a favore di altri, dei giovani più preparati – circostanza sempre più spesso denunciata in Italia – e spingendo alla realizzazione della migrazione come effettivo e concreto fattore di sviluppo sociale ed economico.

Il sogno originario dei Padri fondatori dell'Unione Europea era grande, difficile, complesso: per i loro eredi lo è ancora di più, divisi sempre più spesso tra le proposte 'federaliste' e le rivendicazioni di autonomia. Può essere utile riflettere sul fatto che la corretta politica dovrebbe tutelare non tanto (e non solo) la libertà di circolazione, ma due forme diverse del medesimo diritto: il *diritto di migrare* e il *diritto di rimanere nella propria terra*, e questo accade solo e unicamente se al centro di ogni azione si pone la persona e il suo benessere. Il diritto di migrare o di restare come fattore di "sviluppo integrale" è quindi volto alla "promozione di ogni uomo e di tutto l'uomo", e proprio per questo fortemente legato alla pace: infatti se il benessere è armonioso e condiviso crea efficienza, equità e felicità pubblica (cfr. Paolo VI, *Populorum Progressio*, 1967).

In questo processo di partenze e rientri, di permanenze temporanee, di periodici spostamenti, emerge la necessità che la mobilità – il viaggio – diventi sempre più un processo dinamico di relazioni e non una imposizione di qualche nazione su un'altra. La mobilità travalica i confini nazionali e, in uno spazio sempre più globale, deve diventare "ben-essere" condiviso, di molti e tra più persone.

3. Alla base della partenze di oggi c'è sempre una composizione variegata di motivazioni. Il desiderio di realizzazione, di trovare una soluzione alla precarietà, l'ambizione di conoscere il mondo, di fare esperienze umane e professionali; studiare, lavorare, formarsi o specializzarsi in altri contesti culturali rispetto a quelli di origine, usufruire delle vaste possibilità date dalla libera circolazione e dalla mobilità: sono queste le leve che spingono tantissimi giovani e giovani adulti italiani, a sperimentare periodi – che poi diventano vere e proprie stagioni di vita – fuori dei confini nazionali.

Il tempo dell'assenza dall'Italia diventa tempo di depauperamento dei contesti di partenza a causa della mancata riuscita del vero processo migratorio che è fatto di partenza, mantenimento di un rapporto, e infine (sporadico, frequente o definitivo) rientro. Questi tre elementi caratterizzano quella che Zygmunt Bauman chiama "liquidità", intesa nel senso di "non

determinatezza”. La riduzione del tempo e dello spazio – grazie alla maggiore facilità, anche economica, degli spostamenti – dà la possibilità di rientri più frequenti, di relazioni – affettive e lavorative – meno discontinue nonostante le distanze. Queste agevolazioni dovrebbero essere utilizzate quali leve di attrazione affinché le partenze non siano “assenze definitive” ma modi alternativi di “esser presenti”.

Il legame con il territorio va riletto alla luce del fenomeno della mobilità e dei suoi protagonisti. Il territorio d’origine scrive una storia indelebile su ogni suo abitante e, se questi diventa migrante, lo porterà sempre con sé, in qualsiasi parte del mondo si trovi, anche in maniera inconsapevole: il luogo di partenza del migrante “abita” in lui. Il migrante, in questa prospettiva, è il miglior ambasciatore del territorio da cui è partito: in ciò risiede il segreto di tanta arte regionale italiana presente all’estero. La presenza italiana è presenza regionale e la regionalizzazione, se correttamente valorizzata, diventa incentivo non solo di conoscenza e valorizzazione dell’Italia, ma anche motore di sviluppo e crescita economica e culturale.

Occorre pertanto che le politiche attuate – contestualmente sul piano regionale e nazionale – non siano solo di sostegno, ma di sviluppo, di attenzione alla promozione delle varie opportunità di investimento presenti in ciascun territorio. L’attenzione deve riguardare anche le risorse umane presenti e le ricchezze professionali che sono diverse in ogni contesto proprio perché differenti sono le caratteristiche e le competenze di ogni realtà regionale.

In modo latente o manifesto, dal piano linguistico a quello demografico o sociale, sino alla ridefinizione degli spazi e delle “alleanze” territoriali, gli emigranti hanno, da sempre, influenzato e influenzano tuttora ogni aspetto del territorio d’origine. C’è un “prima” e un “dopo” la partenza con cui fare sempre i conti e ciò vale sia per chi parte sia per chi resta: “è con l’emigrazione che una terra sempre mobile diventa mobilissima. Con l’emigrazione comincia un’erranza, un’irrequietezza e una fuga che coinvolgono anche le persone che restano ferme” (cfr. V. Teti, *Terra inquieta*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli [CZ], 2015).

In tutti i migranti, alla fine, “dimorano” i territori da cui sono partiti, così come ogni territorio è segnato da chi è partito come in un gioco, allo stesso tempo felice e maledetto, di spaesamenti e ritrovamenti di sé. Quel che conta è, in questo senso, riconoscere gli “spaesamenti” e superarli, ritrovarsi diversi, arricchiti, e fare di questa diversità il motore di un nuovo modo di stare nel mondo [cfr. ITALIA/AFRICA, OSPITALITÀ].

4. La fonte ufficiale per eccellenza dalla quale desumere il numero e le caratteristiche degli italiani fuori dei confini nazionali è l'Anagrafe degli Italiani all'Estero (AIRE) che dà riscontro del numero di cittadini italiani che risiedono all'estero con passaporto e cittadinanza italiana.

Notevolmente alto è il numero di chi non ottempera all'obbligo di legge – iscriversi all'AIRE è, secondo la legge n. 470 del 27 ottobre 1988, un diritto-dovere del cittadino – non si cancella dal comune italiano e non si iscrive all'AIRE. Le motivazioni che portano a questo atteggiamento sono molteplici e complesse. Va detto che tra le cause principali vi è sicuramente la non informazione, la disinformazione – quindi tanto il non sapere quanto l'essere a conoscenza di cose sbagliate, vere in parte o parzialmente esatte – e il fatto che le attuali partenze hanno caratteristiche profondamente diverse rispetto a quelle considerate nella regolamentazione dell'iscrizione all'anagrafe degli italiani residenti fuori dei confini nazionali. Andrebbe, in altre parole, riconsiderata l'iscrizione alla luce delle nuove esigenze della mobilità degli italiani, delle attuali peculiarità della mobilità che fanno della residenza all'estero non più un qualcosa di continuativo nel tempo (per oltre 12 mesi, come richiesto dalla già citata legge), ma di discontinuo, temporaneo, caratterizzato da continue partenze, rientri e spostamenti nell'ambito dello spazio comune europeo. Quest'ultimo rileva nella misura in cui muoversi oggi non significa solo spostarsi dal proprio Stato di nascita, ma entrare in un altro luogo a cui, comunque, si appartiene come cittadini e nel quale si lavora, si studia, ci si forma e ci si arricchisce culturalmente, per poi mettere a disposizione del proprio paese o dell'Europa stessa quanto appreso.

Secondo l'AIRE, comunque, i cittadini italiani che risiedono stabilmente all'estero sono oltre 5 milioni mentre le partenze negli ultimi 3 anni hanno superato abbondantemente le 100 mila unità.

Non c'è paese nel mondo paragonabile all'Italia per storia migratoria: dal Belpaese, infatti, si parte dalla notte dei tempi; non v'è territorio che non sia stato interessato dalla migrazione e non c'è paese al mondo in cui, oggi, non risieda un italiano. Per questo motivo si parla di "diaspora". Le caratteristiche elencate caratterizzano l'emigrazione italiana del passato, la comunità italiana costituita dagli oltre 5 milioni di residenti e le attuali partenze.

Oggi, infatti, si parte da praticamente tutte le regioni italiane e verso circa 200 destinazioni differenti. Numeri nuovamente tornati cospicui, di sicuro non paragonabili a quanto è capitato all'inizio del Novecento o a ridosso dei conflitti mondiali, ma sicuramente importanti per la dinamicità e

la crescita di anno in anno e per la complessità dei profili individuati.

Se, infatti, la comunità storica è costituita soprattutto da nati all'estero da genitori emigrati con la famiglia e da anziani vissuti fuori dei confini nazionali per la maggior parte della loro vita, o da discendenti che oggi, a seguito dei diversi problemi economici e politici vissuti a livello internazionale soprattutto nei paesi latinoamericani, prendono la cittadinanza italiana, chi si sposta oggi lo fa in forma individuale senza distinzione di genere, ma un numero cospicuo (circa un quarto) di minori indica che la mobilità interessa anche nuclei familiari. Pertanto tra quelli che stanno lasciando l'Italia in questi anni la maggior parte (oltre il 40%) ha tra i 18 e i 34 anni e un quarto si colloca nella fascia 35-49 anni. Giovani e giovani-adulti mossi dalle motivazioni più diverse: lavoro, realizzazione personale, necessità a più livelli. Con o senza titoli si studio, tra di loro ci sono molti altamente qualificati che hanno sicuramente una strada più facilitata e innumerevoli talenti che finiscono col fare all'estero professioni meno qualificate rispetto ai titoli conquistati. E poi, ancora, studenti che decidono di specializzarsi fuori dei confini nazionali e ragazzi con titoli medio-bassi che seguono le strade delle antiche catene migratorie e che, a bordo di pullman settimanali, finiscono col fare i lavapiatti in Germania o in Svizzera.

Le partenze, quindi, non sono solo individuali ma anche di "famiglia" intendendo sia il nucleo familiare più ristretto, ovvero quello che comprende i minori (oltre il 20%, di cui il 12,9% ha meno di 10 anni) sia la famiglia "allargata", quella cioè in cui i genitori – ormai oltre la soglia dei 65 anni – diventano "accompagnatori e sostenitori" del progetto migratorio dei figli (il 5% del totale). A questi si aggiunga il 10% di chi ha tra i 50 e i 64 anni, ovvero i tanti "disoccupati senza speranza" tristemente noti alle cronache del nostro Paese in quanto rimasti senza lavoro in Italia e con enormi difficoltà di riuscire a trovare alternative occupazionali concrete per continuare a mantenere la propria famiglia e il proprio regime di vita.

Un altro profilo importante e sempre più incisivo è quello dei pensionati che spinti dalla necessità di trovare luoghi in cui vivere dignitosamente con le pensioni minime oppure titolari di pensioni più che dignitose, spostano la loro residenza, e tutta o parte della loro vita, in posti (quali il Portogallo, le Canarie, ecc.) dove vige un sistema di defiscalizzazione significativo. Sono stati riscontrati però anche casi di partenze a seguito della cosiddetta "badante" e quindi soprattutto verso le nazioni dell'Est Europa come Bulgaria e Ucraina.

Un ultimo profilo da considerare riguarda i cosiddetti "nuovi italiani", giovani cioè di origine straniera ma che sperimentano l'estero dopo aver



preso la cittadinanza italiana. Le motivazioni che sono alla base di queste specifiche partenze sono molteplici anche se la principale è, generalmente, legata alla limitata possibilità di trovare un lavoro alle condizioni e nei settori in cui aspirano inserirsi e per cui hanno studiato. Queste nuove forme di mobilità sono complesse perché sono caratterizzate da tappe o progetti temporanei e i periodi all'estero possono avere delle scadenze e servire come "collezione" di esperienze e competenze da aggiungere al *curriculum vitae*, più che essere pianificate come veri e stabili trasferimenti in un'altra nazione.

5. Non per tutti i migranti italiani oggi la mobilità significa conquista e vittoria. Molte e diverse sono le situazioni di grave difficoltà che devono essere accompagnate, affrontate e superate. Tra queste non possiamo dimenticare la situazione di chi è in difficoltà economica, i detenuti nelle carceri estere, le vittime del terrorismo, ma anche chi è in stato di clandestinità in uno Stato estero (si pensi, ad esempio, alle regole molto rigide del Canada, ma anche di Australia e Stati Uniti). Nell'accompagnamento al superamento delle difficoltà oltre alle istituzioni preposte, prime fra tutte, il Ministero degli Esteri e della Cooperazione Internazionale è, da sempre, indispensabile e meritoria l'opera di tante associazioni, di laici, sacerdoti, religiosi, decine e decine di donne e uomini, giovani e anziani, volontari. In questo scenario rilevante è l'opera delle Missioni Cattoliche di Lingua Italiana con oltre 360 sedi e circa 650 operatori sparsi in tutto il mondo.

Che si autopercepisca o meno per ciò che davvero è, il migrante italiano è da sempre col suo migrare "portatore sano di italianità" e l'italianità la si è esplicita in modi molto diversi tra loro: il gusto, la lingua, il *business*, la sensibilità artistica e, quindi, la moda e il *design*, la musica, la pittura e così via.

È interessante riflettere sul fatto che persone analfabete, che non avevano avuto nessuna possibilità di andare a scuola, siano state all'estero, in emigrazione, portatori di sapere ancestrale tramandato il più delle volte a voce, di generazione in generazione. E così gli italiani "ignoranti" sono diventati "insegnanti" preziosi del "saper fare" – coltivare, costruire, progettare, ecc. – e del "saper essere" – sarti, barbieri, artisti – portando in alto il nome di un Paese fatto oggi oggetto immeritato di considerazioni negative.

La lettura del proprio passato e la riconsiderazione di se stessi a partire da questi esempi potrà sicuramente suscitare nuovi entusiasmi e nuove forze per trovare elementi positivi che in Italia ci sono e persistono nonostante un'opinione pubblica negativamente influenzata dai numeri di una "pre-

senza invadente” e non entusiasmata dalle tante e positive opportunità date dall’incontro e dalla convivenza con culture diverse.

### **Riferimenti bibliografici**

- AA.VV., *Dizionario Enciclopedico delle migrazioni italiane nel Mondo*, Ser Italia-teneo, Roma, 2014.
- Bauman, Z., *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari, 2009.
- Cristaldi, F., Licata, D., (a cura di), *Nel solco degli emigranti. I vitigni italiani alla conquista del mondo*, Bruno Mondadori, Milano, 2015.
- Fondazione Migrantes, *Rapporto Italiani nel Mondo*, Idos edizioni, Roma, edizioni dal 2006 al 2012.
- Fondazione Migrantes, *Rapporto Italiani nel Mondo*, Editrice TAU, Todi (Pg), edizioni dal 2013 al 2017.
- Grigoletti, M., Pianelli, S., *Giovani italiani in Australia. Un “viaggio” da temporaneo a permanente*, Tau Editrice, Todi (Pg), 2016.
- Paolo VI, *Populorum Progressio*, 1967.
- Teti, V., *Terra inquieta*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli (CZ), 2015.

# Lavoro

di *Francesco Lauria*

1. Il gravissimo assassinio di Soumalia Sacko, bracciante e sindacalista proveniente dal Mali, avvenuto nelle campagne calabresi agli inizi di giugno 2018, ha, solo per un attimo, riaperto i riflettori sul tema immigrazione e lavoro, quasi completamente scomparso dai media, ossessivamente concentrati sulla questione dei rifugiati.

Tra i commentatori e attori istituzionali che, meritoriamente, hanno cercato di spostare il centro del dibattito vi è stato il presidente dell'Inps, Tito Boeri, il quale, nella relazione annuale 2018, ha affermato che, date le previsioni demografiche e la struttura del mercato del lavoro: “in Italia vi è una forte domanda di lavoro immigrato” e che “in presenza di decreti flussi del tutto irrealistici, questa domanda si riversa sull’immigrazione irregolare”.

Non si tratta certo di mettere in contrapposizione migrazione economica e diritto all’asilo [cfr. ASILO (DIRITTO DI)], ma appare sinceramente singolare come l’integrazione attraverso il lavoro dei migranti sia argomento sempre più trascurato, quasi scomparso dal dibattito pubblico, insieme alla questione dell’allargamento del diritto di cittadinanza.

In realtà numerosi approfondimenti pubblicati negli ultimi mesi (si veda, ad esempio: “Migranti economici cercasi” di E. Di Pasquale, A. Stuppini e C. Tronchin al link: <http://www.lavoce.info/archives/54139/abbiamo-ancora-bisogno-dei-migranti-economici/>), ma tenuti a margine dai grandi mezzi di comunicazione, hanno cercato riportare il tema della migrazione regolare all’interno del dibattito generale sull’immigrazione, finora concentrato appunto solo sulle dinamiche emergenziali degli sbarchi e della “gestione” dell’accoglienza dei richiedenti asilo e della protezione umanitaria [cfr. PROTEZIONE UMANITARIA/RIFUGIATI].

2. I numeri ci aiutano a comprendere la reale dimensione dei fenomeni: in Italia abbiamo oggi 2,4 milioni di occupati stranieri regolari (10,5 per cento del totale degli occupati), 14 volte rispetto al numero di richiedenti asilo presenti nei centri di accoglienza (circa 170 mila).

Un altro aspetto collegato dovrebbe divenire significativa fonte di riflessione: dopo un decennio in forte crescita (e il massimo del 2016 con oltre 200 mila concessioni), le acquisizioni di cittadinanza hanno registrato, nel nostro paese, un improvviso calo, attestandosi, nell'ultimo anno, solamente a 147 mila.

Un tema spesso sottovalutato e che collega i due fenomeni è il fatto che la rigida riduzione dei flussi regolari per i migranti economici, dovuta alla crisi economica e al timore di "esodi" legati alle guerre civili in Siria e Libia e alle c.d. "primavere arabe", ha sostanzialmente indotto questa tipologia di migranti a riversarsi sempre di più nei canali della richiesta di asilo, aumentando i disagi delle persone, la confusione tra le procedure e i costi per l'apparato statale e di accoglienza.

Osservando i dati reali non possiamo che prendere atto di un vero e proprio crollo: i permessi di soggiorno per motivi di lavoro sono scesi da 350 mila nel 2010 a 125 mila nel 2011 e addirittura a 13 mila nel 2016, compensando molto più che ampiamente il parallelo aumento dei permessi per motivi umanitari (78 mila nel 2016).

Così come per la questione dei rifugiati l'atteggiamento sui migranti economici ci dà il senso del cortocircuito dell'Unione Europea, basti ricordare, per tutti, lo stupefacente *tweet* di Donald Tusk del 3 marzo 2016: il Presidente del Consiglio Europeo, da Atene, ammoniva tutti i migranti economici a rinunciare di considerare il proprio spostamento verso l'Europa. Tutta l'Europa.

3. Tornando al dibattito del nostro paese, in esso si tende a collegare automaticamente la disoccupazione dei lavoratori italiani e la crescente ripresa del fenomeno dell'emigrazione di giovani italiani qualificati, con la presenza straniera, sottovalutando che gli occupati immigrati, pur spesso in possesso di significative qualifiche e competenze frequentemente non riconosciute, siano impegnati, prevalentemente, in lavori poco qualificati e scarsamente retribuiti e concentrati nelle aree del paese a più scarso livello di disoccupazione [cfr. COSTI].

Le tendenze demografiche di prepotente invecchiamento dell'Italia non possono essere taciute: in un paese che invecchia rapidamente, reintegrare i disoccupati (parte dei quali sono in età avanzata) non basterebbe a sostenere gli effetti strutturali del crollo demografico sul sistema pensionistico.

Basta approfondire l'analisi dell'età media di italiani e stranieri e della struttura della spesa pubblica italiana per rendersi conto che, allo stato attuale, i 2,4 milioni di occupati immigrati portano al nostro Paese un bene-

ficio assolutamente significativo in termini economici, fiscali e previdenziali. Su 16 milioni di pensionati, gli stranieri sono circa 130mila, meno dell'1% del totale, per un importo di circa 800 milioni di euro. Sul lato delle entrate, i 2,4 milioni di lavoratori stranieri versano all'Inps oltre 10 miliardi di euro l'anno. I numeri si commentano da soli.

Passando dagli effetti previdenziali alla gestione del mercato del lavoro: la fortissima riduzione dei flussi per ragioni economiche ha portato con sé un effetto gravissimo: se, infatti, non rappresenta una novità che i settori con la maggior presenza di occupati irregolari siano anche quelli con la più alta incidenza straniera: edilizia (irregolarità al 16,1 per cento), agricoltura (23,4 per cento) e lavoro domestico (58,3 per cento), il blocco dei permessi per ricerca di lavoro e motivi economici, ha reso ancor più difficile la regolarizzazione di questi lavoratori di cui un mercato del lavoro e un'economia in lieve ripresa hanno assolutamente bisogno.

4. Allargando lo sguardo ad una dimensione globale va ricordato che secondo un rapporto elaborato da McKinsey gli immigrati contribuiscono alla ricchezza del pianeta per una cifra vicina ai 6.500 miliardi di euro (circa il 10% del Pil mondiale: McKinsey Global Institute: *Global migrations impact and opportunity*, Novembre 2016, scaricabile al link: <https://www.mckinsey.com/featured-insights/employment-and-growth/global-migrations-impact-and-opportunity>).

“A dispetto delle inquietudini e delle controversie che le circondano – sottolinea lo studio – le migrazioni transnazionali sono il normale risultato di un mondo più interconnesso e di un mercato mondiale del lavoro”. I ricercatori di McKinsey, sono nel giusto pur sottovalutando come anche i cambiamenti climatici e l'impoverimento predatorio del Sud del Mondo [cfr. COLONIALISMO] costituiscano un motore significativo delle migrazioni, volontarie (il 90% del totale) e involontarie.

Rispetto al “pianeta rifugiati” va ricordato che, nonostante gli allarmismi, l'Europa e gli altri paesi occidentali portano, oggi, come dieci anni fa, meno del 10% del peso mondiale dei profughi, di cui si fanno carico soprattutto i paesi del Sud del mondo (per un inquadramento non recente, ma esaustivo del fenomeno si veda C. Marchetti, *Un mondo di rifugiati. Migrazioni forzate e compi profughi*, Emi, Bologna, 2006).

Basterebbe solo questo elemento di consapevolezza per rivedere la scala delle priorità, degli allarmismi e delle politiche, anche in considerazione del fatto che, nel nostro paese, ci troviamo di fronte a tutto tranne che a un fenomeno emergenziale: le circa 5.360.000 persone immigrate in Italia, so-

no da alcuni anni sostanzialmente stabili e, secondo il Dossier Statistico Immigrazione 2017 Idos (Idos, *Dossier Statistico Immigrazione 2017*, Idos-Confronti, Roma, 2017), sono comunque meno degli italiani registrati nei consolati all'estero.

Altri dati significativi ce li fornisce l'ottavo Rapporto annuale a cura del Ministero del Lavoro e delle Politiche Sociali (Ministero del Lavoro e delle Politiche Sociali: *Ottavo rapporto annuale. Gli stranieri nel mercato del lavoro in Italia*, Roma, luglio 2018), che permette di riflettere sugli effetti sociali delle politiche del lavoro sugli immigrati: ad un'alta partecipazione al mercato del lavoro corrisponde, infatti, una maggiore esposizione alla fragilità occupazionale che si ripercuote sui progetti di integrazione delle famiglie.

Nel 2017 – si legge nel Rapporto – la quota di famiglie prive di fonti di sostentamento economico derivanti da una qualsivoglia attività lavorativa, presente o passata, è infatti molto alta tra i cittadini stranieri; 237.314 sono i nuclei di soli cittadini stranieri che non possono vantare almeno un percettore di reddito da pensione e/o lavoro: essi rappresentano il 13,5% delle famiglie di soli cittadini comunitari e il 13,4% del totale delle famiglie di soli extracomunitari, a fronte di una media nazionale del 7,6%. Quasi il doppio, quindi.

Il vero problema è l'integrazione, lo stesso Dossier, ci ricorda come: "l'Italia appare un cantiere in cui i lavori risultano in ritardo e talvolta neppure avviati", pur in presenza di buone pratiche locali in diverse città [cfr. CITTÀ], sempre più nel mirino di una politica e di un'opinione pubblica rancorose e scarsamente lungimiranti.

Ma quali possono essere elementi possibili per un'inversione di tendenza, a partire dall'integrazione socio-lavorativa?

I temi sono quelli di sempre: scoraggiare, combattere il lavoro nero e il lavoro grigio, intrecciando incentivi all'emersione e repressione dei fenomeni di sfruttamento e, non di rado, schiavismo [cfr. TRATTA/SCHIAVITÀ] e, contemporaneamente, riaprire canali di ingresso legali: insomma, il contrario di quanto auspicato, due anni e mezzo fa, dal Presidente Tusk.

Un mercato del lavoro "opaco" e poco incline a riconoscere e valorizzare capitale umano e competenze come quello italiano è strutturalmente poco aperto a percorsi di emancipazione e riconoscimento sociale attraverso il lavoro.

Tutto ciò però non può costituire un alibi per non pensare a modifiche significative del sistema, a partire da quelle legislative, ma senza fermarsi ad esse.

Ragionando con realismo e tenendo presente come, anche sulla gestione della migrazione economica, la dimensione nazionale sia inesorabilmente insufficiente, appare chiaro come vadano rilanciati gli accordi con i paesi di origine, al fine di riaprire gradualmente flussi e quote legate anche alle tipologie di competenze necessarie e ai fabbisogni del mercato del lavoro italiano.

Ciò che va evitato è lo scivolamento nel mercato nero e nell'irregolarità a seguito della perdita del lavoro: a fronte della scarsa efficacia delle politiche di reimpiego nel nostro paese, vanno previsti meccanismi che allunghino i tempi di permanenza nella regolarità dei disoccupati stranieri, a fronte di un impegno tangibile di queste persone nella ricerca di occupazione e nell'utilizzo di reali opportunità formative e di reinserimento.

5. Non possiamo, però, fermarci ai soli numeri. Appare assolutamente appropriata la citazione di Aimè Cèsaire contenuta in una lettera all'“Espresso” scritta da Aboubakar Soumahoro, sindacalista e amico di Soumalia Sacko: “Una civiltà che si dimostri incapace di risolvere i problemi che produce il suo stesso funzionamento è una civiltà in decadenza” (A. Soumahoro, *Un cammino di civiltà. La nostra società va in decadenza se vengono meno la solidarietà e la giustizia sociale*, L'Espresso, 24 giugno 2018).

Al di là di tutte le considerazioni economiche, scrive Soumahoro: “c'è bisogno di un'umanità aperta che sappia partire dai luoghi e dalle contraddizioni sociali, insieme agli invisibili e agli sfruttati”.

Il lavoro, scriveva il compianto sindacalista Pierre Carniti è primariamente, infatti, un fatto “sociale e relazionale”. Ammoniva Carniti nel 2013: “In gran parte delle dottrine economiche e delle politiche dei governi l'elemento decisivo del “senso” del lavoro per le persone ha scarso o nessun rilievo. Invece è proprio dal “senso” che non si può assolutamente prescindere per mettere concretamente in campo politiche finalizzate alla stessa riduzione della disoccupazione. La mancanza del lavoro, infatti, non è separabile anche dal suo “senso” sociale e umano [...]”.

“La situazione con cui siamo alle prese” – continuava Carniti – “dunque, è che troppo spesso la politica moderna non riesce a, o non si preoccupa di mettere gli individui in condizione di dare un senso al proprio lavoro e quindi alla propria vita. Perché ciò possa diventare possibile sarebbe necessario – continuava l'ex Segretario generale della Cisl – il riferimento a valori e finalità in cui i lavoratori si possano identificare e allo stesso tempo riescano a legittimare e affermare il loro legame con le comunità di appartenenza e con l'universo morale che le può tenere unite. Si capisce bene che quando il pro-

fitto, il valore degli azionisti, i bonus per i dirigenti, sono anteposti a tutto il resto, la “creazione di senso” per l’intera società diventa piuttosto improbabile. Per non dire del tutto impossibile. Ed è proprio a questo punto che siamo arrivati. Sarebbe quindi indispensabile una correzione di rotta. Possibilmente prima di scoprire disastrosamente – concludeva Carniti – che non sono rimasti più il tempo e lo spazio per effettuare manovre correttive. [...]” (P. Carniti, *La risacca, il lavoro senza lavoro*, Altrimedia Edizioni, Matera, 2013).

6. Paradossalmente, più che il “diritto al viaggio”, stiamo riscontrando in tutta l’Unione Europea, un sempre più esteso “diritto all’esclusione”, un diritto al contrario, esercitato dagli stati e dai politici che va ora di moda chiamare “sovrani” e che mette a rischio non solo le vite dei migranti, ma l’esistenza stessa del progetto di unificazione europea [cfr. EUROPA].

Siamo vicini ad un punto di non ritorno: un punto in cui il senso perduto si disinteressa non solo del valore della persona, ma anche degli effetti sull’economia reale e sulle politiche sociali.

Ripartire dall’orizzonte di senso, dal lavoro come fatto sociale e relazionale, come elemento di coesione territoriale, è il primo passo, ci ricordano sia Soumahoro sia Carniti.

Dall’orizzonte di senso possibile passare alla concretezza dei dati e delle politiche per costruire l’unica risposta possibile in grado di salvare la nostra società: una vigorosa conversione di rotta sempre più urgente e sempre più necessaria.

## Riferimenti bibliografici

- Carniti, P., *La risacca: il lavoro senza lavoro*, Altrimedia Edizioni, Matera, 2013.
- Marchetti, C., *Un mondo di rifugiati. Migrazioni forzate e campi profughi*, Emi, Bologna, 2006.
- McKinsey Global Institute, *Global migrations impact and opportunity*, Novembre 2016, scaricabile al link: <https://www.mckinsey.com/featured-insights/employment-and-growth/global-migrations-impact-and-opportunity>.
- Ministero del Lavoro e delle Politiche Sociali, *Ottavo rapporto annuale. Gli stranieri nel mercato del lavoro in Italia*, Roma, luglio 2018, scaricabile al link: [http://www.integrazionemigranti.gov.it/Attualita/Notizie/Documents/FINAL\\_VI\\_II\\_Rapporto%20Annuale\\_Gli%20stranieri%20nel%20mercato%20del%20lavoro%20in%20Italia.pdf](http://www.integrazionemigranti.gov.it/Attualita/Notizie/Documents/FINAL_VI_II_Rapporto%20Annuale_Gli%20stranieri%20nel%20mercato%20del%20lavoro%20in%20Italia.pdf).
- Soumahoro, A., *Un cammino di civiltà. La nostra società va in decadenza se vengano meno la solidarietà e la giustizia sociale*, in “L’Espresso”, 24 giugno 2018.



# Mafie

di *Luigi Ciotti*

1. Le mafie sono le prime forme di oppressione da combattere. Nessun territorio oggi è esente dalla loro influenza, esse si nutrono della complicità di imprese e pubblici funzionari.

Le mafie hanno quattro caratteristiche ben definite che emergono dagli atti giudiziari.

Anzitutto il progressivo allargamento del loro raggio d'azione: anziché arretrare, vanno avanti; oggi, nessun territorio è immune – in Italia, ma anche fuori dai nostri confini nazionali.

La seconda dimensione dei gruppi criminali sta nei profili più flessibili delle loro organizzazioni. Oggi le mafie fanno rete, al loro interno e con altri organizzazioni. E questo soprattutto perché – e siamo al terzo punto – hanno un'accentuata dimensione imprenditoriale che si esprime nell'economia legale e nei mercati e che risponde alla necessità di investire i capitali accumulati attraverso le attività illecite. Le organizzazioni criminali mafiose hanno consolidato il loro potere, e la ragione del successo economico dei mafiosi va rintracciata nella loro capacità di sapersi avvalere del sostegno, della cooperazione e delle competenze di altri soggetti. Ci sono professionisti e imprenditori, nel circuito legale, che si mettono a loro servizio.

La quarta, sconcertante caratteristica delle mafie oggi è la cosiddetta "area grigia". Le mafie hanno promosso una fitta rete di relazioni e di complicità con attori al confine tra la sfera legale e quella illegale. C'è una commistione oggi tra le due sfere e ci sono legami con le imprese, con pubblici funzionari, con categorie professionali, politici, la massoneria occulta. Il paradosso è che le mafie non sono totalmente nell'illegalità: esse si mimetizzano in questa commistione di interessi e conoscenze.

Il confine è labile. Ma certo non vanno confusi il commerciante o l'imprenditore che consapevolmente accettano di stabilire con le mafie un rapporto di reciproco interesse, con chi si sottomette al ricatto mafioso per paura. Per tracciare un confine più netto gioca un ruolo decisivo la presenza o meno di reti di protezione. È stata anche l'assenza di questa rete ad

avere causato la morte di Libero Grassi, l'imprenditore siciliano che nel 1991 coraggiosamente denunciò il *racket* mafioso, ed è per rompere questa solitudine che sono nate la "Fai" (Federazione antiracket) o iniziative come "Reggio-Libera-Reggio", rete che Libera, insieme ad altre 60 realtà, ha promosso in Calabria per dare una mano agli imprenditori e commercianti calabresi che rifiutano di sottomettersi al pizzo.

È importante poi che le stesse professioni si diano regole vincolanti. "Libera" ha avuto il piacere, negli anni scorsi, di tenere a battesimo la "Carta etica dei professionisti modenesi": per la prima volta in Italia un coordinamento provinciale di tutte le professioni ha promosso uno strumento a favore della legalità che prevede misure fino alla radiazione di chi è condannato per reati di associazione mafiosa o favoreggiamento. L'augurio è che altre regioni e province del Nord seguano l'esempio di Modena, nella consapevolezza, però, che "etica" non può significare solo enunciazione di regole e di prescrizioni, per quanto giuste e condivise. L'etica chiama in causa le nostre coscienze, la nostra responsabilità, le nostre piccole e grandi scelte quotidiane. Chiede a ciascuno di noi di contribuire perché la vita sociale sia per tutti libera e dignitosa, perché i diritti abbiano la meglio sui privilegi, e le aspirazioni dell'*io* confluiscono nelle speranze del *noi*. Aveva ragione allora il generale Carlo Alberto Dalla Chiesa quando diceva che per sconfiggere le mafie bisogna dare come *diritto* ciò che esse offrono come favore. Non si possono costruire o riattivare gli anticorpi se manca una politica che abbia davvero a cuore il bene comune, senza dimenticare però che la politica, per essere migliore, ha bisogno della responsabilità e dell'impegno di ciascuno di noi.

2. In questa prospettiva, il primo grande dovere a cui siamo chiamati è il coraggio di "registrare i cambiamenti". Il cambiamento ha tre presupposti: la continuità, la condivisione, la corresponsabilità.

In un'epoca di abuso di parola – con le conseguenze che conosciamo: slogan, semplificazioni, manipolazioni – il vero cambiamento passa dai fatti, dal loro linguaggio silenzioso ma chiaro e profondamente vero. Per raggiungere gli obiettivi serve il rigore, la passione, un impegno che sia personale ed associativo. Un impegno etico: parole come giustizia, libertà, responsabilità e memoria si traducono in un'etica di vita con scelte di comportamenti e di fatti. E la trasmissione di questi valori deve avvenire con le relazioni, con il confronto. Occorre, tuttavia, bonificare anche le parole, soprattutto la parola "legalità": occorre stare attenti che la legalità non diventi un *idolo*, perché abbiamo ancora oggi leggi e atteggiamenti contro i

migranti e, in passato, contro i ragazzi che si perdevano nella tossicodipendenza. La *legalità* è solo un mezzo, il nostro vero obiettivo è la *giustizia*. Senza responsabilità, senza civiltà, senza educazione e lavoro, legalità rimane solo una bella parola.

La lotta alla povertà è una priorità: oggi però in Italia cresce soprattutto la povertà relazionale. Sta aumentando il senso di solitudine a tutte le età, si vive *accanto*, ma non *assieme*, con i contatti relegati all'universo virtuale. Tutto il sistema economico e tutte le logiche del consumo sembrano congegnate per renderci smemorati, renderci persone che non pensano, che non riflettono, che rispondono solo a stimoli esterni, a sollecitazioni. Persone senza una vita interiore, perciò senza una direzione di vita.

C'è, dunque, un deficit di cultura e di memoria che si in un *deficit di sensibilità*: rischiamo di diventare una società del sospetto, del rancore, dell'odio. Una società senza memoria e dunque senza coscienza di sé. I vari episodi di razzismo, da Macerata in poi, nascono da questi veleni: certa politica, invece di trovare gli antidoti, li sfrutta e li amplifica per bassi interessi di bottega. In questa difficile situazione dobbiamo allargare il campo della memoria.

Dobbiamo, tuttavia, anche analizzare e denunciare quello che sta a monte delle paure, dei pregiudizi, dei razzismi e dei fascismi che riemergono: le disuguaglianze sociali, la perdita e il degrado del lavoro, un'economia che Papa Francesco ha definito senza mezzi termini "di rapina" e "ingiusta alla radice". La democrazia oggi è "pallida" anche per questo: essa non riesce a prospettare alternative possibili. Le mafie sono parassiti che traggono forza dalle nostre debolezze, sia etiche sia sociali, dal vuoto di democrazia e dalla corruzione.

La lotta alle mafie è un impegno culturale e educativo di primaria importanza in modo da illuminare la radice dei problemi e di ogni disagio. Il fatto che oltre cinque milioni di italiani versino in una condizione di povertà assoluta è un problema centrale per la politica e per noi perché chi è povero non è libero. Lo stesso vale per i due milioni e trecento mila giovani che hanno terminato la scuola e non trovano lavoro. Non basta parlare degli effetti bisogna risalire alle cause: le grandi migrazioni sono in buona parte deportazioni indotte: nessuno abbandona terra, casa e affetti se non costretto da povertà e guerre di cui l'Occidente è in gran parte responsabile.

3. L'autentico cattolicesimo affonda le radici nel Vangelo, nel suo spirito e nella sua Parola, che è Parola di *accoglienza*, di dignità, di pace e di giustizia. Non ci si può dire cristiani e poi alzare muri, costruire comunità

chiuse ed esclusive, selezionare e scartare i compagni di viaggio. Per dirsi cristiani bisogna stare dalla parte dei poveri, dei deboli, degli oppressi e dei discriminati: come diceva don Tonino Bello “non mi importa sapere chi sia Dio, mi basta sapere da che parte sta”.

Il cristiano, dunque, non può restare inerte di fronte alle ingiustizie di questo mondo, deve guardare il Cielo senza trascurare le responsabilità che lo legano alla terra. Il tema della giustizia unisce la terra al Cielo.

La memoria di Falcone, di Borsellino, come di tutte le vittime innocenti delle mafie – sarebbe sbagliato citarne solo alcune, ed è per questo che ogni anno, il 21 marzo, le vogliamo ricordare tutte – si fonda sull'*impegno*. L'impegno per la verità innanzitutto: il 70 per cento dei familiari delle vittime innocenti non conosce la verità: non è ammissibile. Quelle persone non sono morte per essere ricordate ma perché credevano in un ideale di giustizia che sta a noi raccogliere e vivere fino in fondo: penso a Francesco Marcone (il Direttore dell'Ufficio del Registro di Foggia, assassinato il 31 marzo 1995 per aver denunciato un giro di corruzione). Non si conosce la verità, ma è evidente che essa cammina per le strade della sua città.

Le memorie delle vittime sono scomode, ci sollecitano ogni giorno dell'anno, in ogni istante della nostra vita, non solo in occasione degli anniversari e delle ricorrenze. Per questo l'eredità di Falcone e Borsellino non riguarda solo la magistratura, quel modo innovativo di indagare che visse col pool antimafia di Palermo, guidato da Nino Caponnetto, la sua grande stagione. È un'eredità spirituale che riguarda tutti noi, e che si concretizza nell'impegno di chi svolge la sua professione e la sua vita sociale con responsabilità, rigore, coraggio, coerenza.

Abbiamo stima per il lavoro di magistrati e forze di polizia, richiamiamo le istituzioni alle loro responsabilità, ma c'è un ruolo anche che ci chiama come cittadini. Oggi le donne in modo particolare stanno dando un contributo importante e si stanno ribellando: per amore viscerale verso i figli stanno aprendo una breccia dall'interno delle organizzazioni mafiose. Esse sono diventate delle mine vaganti per le mafie perché incarnano il tramonto di un modello culturale: Libera sta accompagnando decine di donne che rompono con quella cultura e chiedono di essere aiutate a ricostruirsi una vita. La speranza è fragile se non è condivisa: essa è un bene comune come la libertà e la dignità, e come tale va distribuita equamente. La speranza si rigenera quando è fondata sull'impegno e ha bisogno del nostro contributo e della nostra responsabilità. Anche da parte della chiesa, che ha il dovere di intervenire laddove dignità e libertà vengono calpestate.

4. La questione migrante è una delle grandi sfide per la Chiesa contemporanea, per i cattolici e per i laici: essa intreccia problemi enormi come la tratta, lo sfruttamento, l'esclusione. La mafia sfrutta anche le marginalità generate da un fenomeno migratorio non governato, criminalizzato e fatto oggetto di una campagna elettorale permanente che non affronta i nodi reali di una sfida epocale. Donne e minori arrivano in Italia reduci da scenari di guerra nei quali hanno subito violenze di ogni tipo. Chi si astiene oggi diventa complice. La storia ci insegna che il male vince anche grazie al contributo degli indifferenti e delle nazioni che per bassi interessi di bottega hanno stretto patti con dittature o paesi senza governi stabili e riconosciuti.

Non abbiamo dimenticato l'immagine del piccolo Alan, senza vita sulle spiagge turche: in Europa vi fu un importante moto d'indignazione. Ma indignarsi non basta: bisogna trasformare l'indignazione in sentimento e il sentimento in impegno e responsabilità. Altrimenti tutto si gioca sul filo incerto delle emozioni. Abbiamo due strade per crescere: le relazioni e la conoscenza. Se siamo arrivati a questo punto è anche perché abbiamo smesso di percorrerle: siamo diventati una società di relazioni soprattutto opportunistiche e d'interesse: l'"altro" è complice oppure nemico. Ma anche una società culturalmente alla deriva: prevale l'informazione di seconda mano, il sentito dire, le semplificazioni, gli slogan, e da lì la manipolazione, le bufale, la propaganda. Cresce così l'ignoranza e di conseguenza l'odio, perché si odia ciò che non si conosce.

Il dovere di accoglienza e di soccorso è la base della civiltà. Se viene meno, l'emorragia di umanità rischia di diventare inarrestabile. L'Europa deve guardarsi allo specchio e riscoprire il suo vero volto. Ci sono tanti europei che continuano a sognare un'Europa di cui non si possa pensare – come ha detto il Papa – che «il suo impegno per i diritti umani è stato la sua ultima utopia».

In Italia, poi, irregolarità è quasi sempre sinonimo di sfruttamento: del lavoro nero, del caporalato, ma anche della mafia e delle sue molteplici filiere d'affari. La scorsa estate, dodici persone morte, tre ferite. Tutti migranti impegnati nel lavoro dei campi. Non possiamo parlare di fatalità. Incidenti di questo genere si ripetono da tempo, da anni, dall'epoca in cui a lavorare nei campi erano soprattutto nostri connazionali. Abbiamo oggi una buona legge sul caporalato, che però deve essere messa in condizione di funzionare. Ma c'è a monte una questione più generale che riguarda il lavoro. Questo sistema sembra aver dimenticato che il lavoro è la base della dignità della persona, e che questa dignità si garantisce con i diritti, con

la sicurezza, con la giusta retribuzione. Altrimenti abbiamo lo sfruttamento se non la schiavitù.

È in questo modo che le nostre città, come le nostre campagne, si riempiono di marginalità sociale, di diseredati e operai del malaffare, invisibili alla politica se non per il momento della repressione e della propaganda.

### **Riferimenti bibliografici**

Dichiarazione di Luigi Ciotti sui braccianti morti in Puglia, 6 agosto 2018, disponibile online al seguente indirizzo: [http://www.libera.it/schede-576-luigi-ciotti\\_su\\_braccianti\\_morti\\_in\\_un\\_incidente\\_stradale](http://www.libera.it/schede-576-luigi-ciotti_su_braccianti_morti_in_un_incidente_stradale).

Dichiarazione di Luigi Ciotti su madre e bambino annegati in mare, 17 luglio 2018, disponibile online al seguente indirizzo: [http://www.libera.it/schede-567-luigi-ciotti\\_su\\_morte\\_madre\\_e\\_bambino\\_in\\_mare](http://www.libera.it/schede-567-luigi-ciotti_su_morte_madre_e_bambino_in_mare).

“Contro la mafia, la speranza”, Intervista a Luigi Ciotti, in “Difesa del popolo. Settimanale della Diocesi di Padova”, 10 settembre 2018, disponibile online al seguente indirizzo: <https://www.difesapopolo.it/Media/OpenMagazine/Il-giornale-della-settimana/ARTICOLI-IN-ARRIVO/Intervista-esclusiva-a-don-Ciotti.-Contro-la-mafia-la-speranza>.

“La mafia e la mafia”, Intervista a Luigi Ciotti, in “Famiglia Cristiana”, 23 marzo 2011, disponibile online al seguente indirizzo: [http://www.famigliacristiana.it/articolo/la-mafia-non-uccide-il-ricordo\\_160311164935.aspx](http://www.famigliacristiana.it/articolo/la-mafia-non-uccide-il-ricordo_160311164935.aspx).

“La lotta alla mafia è una battaglia di legalità e di civiltà”, in “Blogo Social”, 27 agosto 2016, disponibile online al seguente indirizzo: <https://www.blogosocial.com/don-ciotti-lotta-mafia-battaglia-civilta/>.

# Magistero ecclesiastico

di *Vincenzo Pacillo*

1. Un canonista che si trovi a riflettere sul magistero ecclesiastico in tema di migrazioni non può – ad avviso di chi scrive – non pensare a due disposizioni aventi carattere giuridico: il numero 18 del decreto *Christus Dominus* e il canone 787 del Codice di diritto canonico latino.

Le idee forti che provengono da tali documenti normativi sono, prima di tutto, l'attenzione specifica alle esigenze spirituali del migrante: il diritto canonico non mette l'accento sulla distinzione tra “migranti economici” e “richiedenti asilo” o sulla necessità immediata delle procedure di identificazione al momento in cui – messo in salvo – il migrante si trovi sul territorio nazionale, ma sulla necessità che l'ordinamento sviluppi una particolare sollecitudine per coloro che – a causa di condizioni di vita di deradicamento geografico ed esistenziale [cfr. RADICI] – si trovino a rischio di subire un pregiudizio per la propria salvezza delle anime. Dunque un'attenzione, prima di tutto, alla dignità spirituale, all'essenza ontologica della persona migrante prima di ogni indagine diretta alla questione della legittimità/illegittimità dell'attraversamento del confine.

Il canone 787 invece, pur non affrontando specificamente questioni connesse all'immigrazione, stabilisce che è compito dell'attività missionaria, con la testimonianza della vita e della parola, istituire un dialogo sincero con i non credenti in Cristo, perché, con procedimento adatto al loro ingegno e cultura, si aprano loro le vie per le quali possano essere condotti a conoscere l'annuncio evangelico.

Questo evoca chiaramente come lo spirito del diritto canonico sia, prima di tutto, uno spirito di apertura all'altro e traduca in norme di condotta dotate di giuridicità l'esigenza di lasciarsi inebriare dalla fragranza di quell'albero in fiore sconosciuto – l'essere umano nella sua diversità da me – che riempie l'anima.

2. Il dialogo con l'alterità – che le migrazioni portano con sé – deriva dall'esigenza tipica del diritto canonico di considerare la domanda esistenziale che esiste dentro l'uomo e dalla necessità di vedere nell'incarnazione

di Cristo dentro l'umano la tensione verso una risposta – qualunque essa sia – che deve essere considerata con attenzione e sincerità.

Il diritto delle migrazioni diventa dunque, nella prospettiva canonistica, un reticolo di diritti ed obblighi chiamato a vedere nell'altro non solo un soggetto bisognoso di una particolare cura spirituale, ma soprattutto un "altro-da-me" che diventa un "bene-per-me": un'immagine dell'incarnazione che esige il riconoscimento di una soggettività – anche giuridica.

Partendo dalla considerazione che la pluralità linguistica e culturale è inserita all'interno del disegno della Creazione, Eugenio Corecco (*Le migrazioni nell'orizzonte del Regno*, in Servizio Migranti, 12, 1985, pp. 432 ss.) ha evidenziato come – in nome del principio di immanenza, che postula l'inseparabilità degli elementi costitutivi della realtà ecclesiale – le minoranze "non solo devono essere protette e salvate, ma devono essere valorizzate come elemento costitutivo della coscienza sociale delle maggioranze (...) autoctone". In altre parole, la realizzazione della *communio* all'interno della Chiesa particolare in cui i migranti si inseriscono vieta non solo qualunque forma di assimilazionismo delle minoranze, ma impone – tanto a livello di strutture giuridiche quanto a quello liturgico e teologico-pastorale – il pieno rispetto del diritto dei nuovi dimoranti di essere se stessi, ovvero di mantenere i caratteri fondamentali della propria cultura (con i limiti – immanenti, come si vedrà in seguito, nel principio della *communio* derivanti dal rispetto del diritto divino e del diritto umano universale).

Ma c'è di più. La necessità di realizzare pienamente la *communio* – concetto su cui torneremo più avanti - impone addirittura la valorizzazione dell'identità delle minoranze [cfr. IDENTITÀ]. Il diritto di essere se stessi, ovvero di portare il proprio bagaglio identitario dentro la comunità di nuova residenza non si sostanzia in una mera situazione giuridica che garantisce di non essere turbati nell'esercizio della propria dimensione culturale: esso comporta l'obbligo – per maggioranze e minoranze – di porsi in una relazionalità dialogica capace di aprirsi reciprocamente alla diversità dell'altro.

Questa relazionalità dialogica è elemento fondamentale della partecipazione del fedele migrante alla vita della comunità che lo accoglie; essa discende dalla pari dignità di ogni fedele in Cristo, determinata dal battesimo e strutturata – teologicamente e giuridicamente – in quella *communio* cui abbiamo fatto cenno e sulla quale conviene brevemente tornare.

Scrivendo Corecco: "la Chiesa particolare realizza nel suo seno quella universale accogliendo e assimilando nel proprio tessuto originale l'identità di



fedele delle minoranze etniche, al punto da cambiare la propria coscienza particolaristica e fare con esse una esperienza di unità ad un livello superiore, più universale”. E a loro volta "le minoranze etniche, vivendo la memoria della propria tradizione culturale cristiana, non devono isolarsi, creando una Chiesa marginale nella Chiesa particolare di arrivo”.

Questa esperienza di unità è essenzialmente esperienza di condivisione. L'esperienza della *communio* è infatti, prima di tutto, riconoscimento della comune appartenenza di tutti i cristiani al Mistero che li salva, per cui non possono esistere barriere di carattere etnico-culturale ad una convivenza che rappresenta “il sacramento attraverso il quale si realizza già su questa terra la liberazione dell'uomo”, sino ad anticipare la salvezza escatologica.

La realtà dell'Incarnazione di Cristo, posseduta da tutti gli uomini – a prescindere dalla diversità culturale, etnica, nazionale – non può che portare ad un atteggiamento nuovo nei confronti dell'Altro: il quale non può essere considerato un “diverso” da integrare attraverso la nullificazione della cultura di origine, quanto piuttosto un fratello con il quale camminare assieme, in atteggiamento di apertura nei confronti della sua irripetibile ed unica identità relazionale nei confronti del Mistero, un'occasione di condivisione delle proprie domande esistenziali e delle questioni che impregnano il reale.

3. L'uguaglianza ontologica di tutti i *christifideles*, radicata nel battesimo, derivante dal principio del rispetto della (uguale) dignità della persona umana e della corresponsabilità nell'edificazione del corpo di Cristo, non comporta pertanto solo un divieto di discriminazione [cfr. DISCRIMINAZIONI] (ossia di un trattamento deteriore) fondato sulla cultura, ma giunge fino al diritto/dovere di trattare con eguale considerazione e rispetto ogni individuo facente parte del popolo di Dio.

Da ciò deriva il diritto ed il dovere di ogni persona – a prescindere dalla sua cultura – a fornire un'attiva collaborazione all'edificazione del Regno di Dio: collaborazione che non può che essere illuminata dal principio 'personalista', ovvero dalla capacità di esercitare questa edificazione portando integralmente se stessi, ciascuno con la propria identità ed i propri carismi. In quest'ottica, la visione della Chiesa come realtà di comunione e corresponsabilità, come sacramento di salvezza in cui tutti i fedeli sono chiamati ad operare – con uguale dignità, nella diversità di funzioni - per il raggiungimento delle sue supreme finalità ha contribuito in modo decisivo a rafforzare la visione della dimensione gerarchico-istituzionale entro la prospettiva della *diakonia*, ovvero dell'esercizio del potere come servizio

diretto a provvedere all'esigenza dei fedeli per guidarli alla salvezza : una *diakonia* che il nuovo codice estenderà espressamente anche ai laici in forza di quanto prescritto dal can. 129 § 2.

Si realizza così la funzione strumentale-unitiva del Diritto canonico: realizzare la comunione anche attraverso lo strumento giuridico e la valorizzazione dell'uguaglianza nella diversità entro la totalità delle dimensioni costituenti l'esistenza umana . Tanto la dimensione intima-personale quanto quella sensibile-sociale trovano piena realizzazione attraverso l'autorità della Parola e del Sacramento, la quale diventa uno strumento di Grazia necessario per la realizzazione della *salus animarum*.

Tutti i cattolici, autoctoni o migranti che siano, devono costruire una comunione di vita capace di far innamorare del fatto cristiano: essere una cosa sola, perché il mondo creda, senza che esistano dominati o dominatori sotto il profilo dell'identità culturale. È evidente – in questa prospettiva – il rapporto tra teologia della missione e opera missionaria: una pastorale che non annulla, ma valorizza le differenze è uno strumento ideale per preparare ogni membro del popolo di Dio alla vocazione missionaria che gli è propria.

L'esperienza di comunione che struttura il rapporto tra migranti ed autoctoni non ha – però – solo una dimensione teologica. A quest'ultima è infatti strettamente connessa una prospettiva giuridico-istituzionale: la quale si concretizza in una strutturazione sociale che assume forme giuridiche, o meglio si concretizza entro il reale secondo la dimensione del diritto, tanto di produzione divina quanto di produzione umana.

È appena il caso di accennare a quei diritti fondamentali del fedele migrante che discendono da questa visione della *communio* come radice della loro partecipazione alla vita delle Chiese particolari in cui essi si insediano: diritti che si concretizzano – come corollario del principio di non-discriminazione: il diritto di ricevere i beni spirituali, di esercitare il culto divino secondo il proprio rito, di ricevere un'educazione cristiana secondo la propria lingua e cultura.

4. In conclusione, partendo da questa prospettiva non possiamo dimenticare il rapporto tra migranti e Motu proprio *Ubicumque et semper*, con il quale nel 2010, Benedetto XVI ha istituito il Pontificio Consiglio per la promozione della nuova evangelizzazione. Tante diverse tradizioni religiose si mischiano, a seguito delle migrazioni, in Paesi di antica tradizione cristiana che – tuttavia – appaiono sempre più secolarizzati. In questo contesto il fenomeno migratorio chiama – ex can. 787 § 1 CJC – al dialogo sin-

cero anche come strumento, per i fedeli in Cristo, per ritrovare le motivazioni della propria fede: il dialogo non è solo uno strumento di apertura all'altro, ma diventa un modo per riscoprire la propria identità, elemento necessario per costruire un'autentica relazionalità e dunque un'autentica accoglienza [cfr. PROSSIMITÀ/ACCOGLIENZA].

L'esperienza di relazionalità dialogica non può che essere una relazionalità che parla del proprio vissuto, che è certa della propria identità di figlio di Dio redento in Cristo e proprio grazie alla forza di tale certezza riesce a comunicare – ossia a mettere in un campo comune il proprio vissuto, il proprio desiderio di felicità, la propria dimensione esistenziale – con l'Altro.

L'accoglienza del migrante diventa – in questa prospettiva – un concetto strutturato: essa è senz'altro un dovere nei confronti dei rifugiati e di coloro che si trovano nella necessità di ricevere protezione internazionale in virtù del principio fondamentale del rispetto della dignità della persona umana [cfr. PROTEZIONE UMANITARIA/RIFUGIATI]. Un principio che Benedetto XVI ha messo chiaramente in luce nel 2012 in occasione della “Giornata del migrante e del rifugiato”, e che dovrebbe essere – al di là di ogni calcolo di tipo politico – il criterio cardine di interpretazione di ogni legislazione in materia di immigrazione.

Ma l'accoglienza è anche predisposizione di un dialogo teso a garantire il diritto del non battezzato di ricevere l'esperienza di vita del fedele in Cristo, e di fare quest'ultimo partecipe del proprio vissuto esistenziale. Il dialogo di cui al canone 787 è sincero quando non è una relazione fondata sulla disaffezione, sul disinteresse o addirittura sul disgusto nei confronti della persona dell'altro e della propria esperienza, ma quando invece si struttura in un aver cura, in un'attenzione alla persona dell'altro che è immagine dell'esperienza di comunione in Cristo e con Cristo che il fedele è chiamato a vivere: attenzione che non può non riguardare anche il contesto socio-economico in cui l'Altro trascorre l'esistenza terrena.

La testimonianza diventa piena ed effettiva quando la sincerità del dialogo porta il fedele a prendersi effettivamente cura delle situazioni “di precarietà economica, di mancanza dei beni essenziali, di calamità naturali, di guerre e disordini sociali” che sovente sono a causa delle migrazioni [cfr. POVERTÀ]. Tale prospettiva impone dunque un pieno impegno, secondo l'obbligo previsto dal can. 222 § 2, di promuovere la giustizia sociale affinché sia pienamente realizzato quello che Benedetto XVI chiama “diritto di non emigrare” e San Giovanni Paolo II “diritto di vivere nella propria Patria”.

Giustizia sociale che peraltro, ci ricorda il canonista ticinese, si ricollega alla missione della Chiesa: essere segno e sacramento di salvezza per il mondo intero.

Tale missione impone “di riconoscere l’altro come parte di se stesso; parte della propria persona e della propria umanità. Il cristiano deve lasciarsi determinare dal fatto che Cristo, sulla croce, ha stabilito un’unità oggettiva tra lui e gli altri. (...) Il cristiano è chiamato ad amare l’uomo ed a fare unità con lui e, così, a realizzare anche la giustizia sociale, non grazie alla propria generosità, ma in nome di Gesù Cristo. La carità consiste nell’aprirsi all’altro, non in nome dei propri sentimenti naturali, ma in nome di Gesù Cristo.”

La costruzione della giustizia sociale diventa così parte dell’azione missionaria: e il rapporto con le migrazioni non si dibatte più tra le polarità politiche dell’indiscriminata apertura delle frontiere e l’uso del filo spinato per la chiusura totale di queste ultime, ma diventa un rapporto di gratuità: un’attenzione al bisogno dell’Altro che, in diversi modi e con differenti interventi socioeconomici esprime – prima di tutto – attenzione alle esigenze fondamentali della sua umanità [cfr. UMANITÀ].

## Riferimenti bibliografici

- Boni, G., *Il Codex Iuris Canonici e le culture*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, settembre 2009: [www.statoechiese.it](http://www.statoechiese.it).
- Corecco, E., *Le migrazioni nell’orizzonte del Regno*, in “Servizio Migranti”, 12, 1985, pp. 425-437.
- Id., *Chiesa locale e partecipazione nelle migrazioni*, in AA.VV., *Chiesa italiana e migrazioni estere e interne*, Ucci Servizio Migranti, Roma, 1978, pp. 46-56.
- Coronelli, R., *La cura pastorale dei migranti nella Chiesa particolare*, in “Quaderni di diritto ecclesiale”, 21, 2008, pp. 29-59.
- De Paolis, V., *La cura pastorale dei migranti nella Chiesa. Una rassegna dei principali documenti*, in “Quaderni di Diritto Ecclesiale”, 21, 2008, pp. 11-28.
- Id., *La Pastorale dei Migranti e le sue Strutture secondo i Documenti della Chiesa*, in “People on the Move”, 87, 2001, pp. 133-170.
- Id., *Chiesa e Migrazioni*, Urbaniana, Roma, 2005.
- Parolin, G., *Chiesa postconciliare e migrazioni: Quale teologia per la missione con i migranti*, Università Gregoriana, Roma, 2010.
- Pontificio Consiglio della Pastorale per i Migranti e gli Itineranti (a cura di), *Migrazioni e diritto ecclesiale. La pastorale della mobilità umana nel nuovo Codice di Diritto Canonico*, Messaggero, Padova, 1992.

- Sabbarese, L., *Girovaghi, migranti, forestieri e naviganti nella legislazione ecclesiastica*, Urbaniana UP, Città del Vaticano, 2006.
- Id., *Costruire una Chiesa "differente" nella cura pastorale dei migranti*, in "Ius Missionale", VI/2012, pp. 157-173.
- Sepe, C., *Il diritto missionario della Chiesa: evangelizzazione e dialogo interreligioso*, in: O. Fumagalli Carulli (a cura di), *Il governo universale della Chiesa e i diritti della persona*, Vita e Pensiero, Milano, 2003, pp. 335-347.
- Volontè, E. W., *L'emigrazione nella comunione ecclesiale. La riflessione di Eugenio Corecco, Vescovo di Lugano*, in G. P. Milano, E. W. Volontè (a cura di), *Per una convivenza tra i popoli*, Cantagalli, Siena, 2003.



# Mare

di Fabio Macioce

1. Il mare è diventato, nell'immaginario collettivo, il luogo delle migrazioni; le immagini dei barconi con decine o centinaia di migranti, dei salvataggi (o dei respingimenti) in mare, sono ormai da anni elemento centrale del racconto mediatico del fenomeno migratorio, e hanno pertanto consolidato l'idea che il mare e la migrazione siano due elementi legati in modo inestricabile.

Questa immagine corrisponde solo parzialmente al vero: primo, l'intensità dei flussi migratori trans-mediterranei dipende da molti fattori, anche contingenti (tra cui l'instabilità politica dei paesi del nord africa seguita alle "primavere arabe", la crisi afgghana e – soprattutto – siriana); secondo, le migrazioni attraverso il Mediterraneo sono per lo più legate ai flussi di migranti privi di visto di ingresso, e ai richiedenti asilo, categorie queste che, pur sommate, rappresentano una *piccola parte* dei migranti che entrano ogni anno nell'UE: l'immigrazione regolare, e via terra, è di gran lunga più consistente (per una ricerca aggiornata sui flussi internazionali, si può consultare UNDESA, The International Migration Report 2017 [Highlights]); terzo, per la maggior parte dei migranti il mare rappresenta solo *un tratto* di un viaggio lungo centinaia o migliaia di chilometri, quasi mai l'ultimo né necessariamente il più pericoloso. Non l'ultimo, perché i paesi mediterranei rappresentano, per lo più, solo paesi di transito per la maggior parte dei migranti; e non necessariamente il più pericoloso: lo può diventare, e lo è effettivamente diventato, in ragione della risposta (le politiche di controllo delle frontiere) dei paesi europei. Ma ove le politiche di accoglienza, e controllo in mare, fossero ben gestite, il mare non sarebbe più pericoloso dei deserti, dei centri di detenzione libici, dell'attraversamento di paesi in guerra, della permanenza nei campi per rifugiati in Turchia, o altro ancora.

2. Sul piano simbolico, la terra e il mare rappresentano due mondi e di due civiltà del tutto diverse, l'una solida e sicura, ma anche bisognosa di

protezione e difesa, l'altro fluido e pericoloso, ma anche ricco di opportunità e di prospettive. Con le parole di Hegel, “la terra fissa l'uomo al suolo; la sua libertà è così ristretta da un immenso complesso di legami. Ma il mare lo conduce al di là di queste limitazioni” (G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, La Nuova Italia, Firenze, 1981, I, p. 217). La terra è il luogo dello spazio politico, che ha bisogno di consolidarsi, stabilizzare le relazioni e chiudersi in confini protetti [cfr. CONFINI], il mare è il luogo dell'economia, che ha bisogno di aprirsi, di mettere in relazione, di superare ciò che è acquisito e mettere in circolazione la ricchezza e le persone; si tratta di mondi che, fatalmente, entrano in contrasto.

Con parole solo lievemente differenti, si può affermare con buoni argomenti che la dimensione globale del lavoro e dell'economia, oggi, non possa che entrare in contraddizione con la rigidità delle strutture giuridiche e politiche statuali, dato che l'una è (come il mare) continuamente mobile e restia ad ogni limitazione, e le seconde sono fatalmente rigide e tendenti alla chiusura. La migrazione irregolare, della quale i barconi carichi di migranti sono una drammatica immagine, è il frutto nefasto e – allo stato attuale – inevitabile di tale contraddizione.

Va detto che la nozione di migrante “irregolare” è in se stessa altamente problematica (cfr. F. Düvell, *Paths into irregularity: The legal and political construction of irregular migration*, in “European Journal of Migration and Law”, 13, 2011, pp. 275-295). Tuttavia si può sostenere (e infatti molti sostengono) che la condizione di irregolarità sia il prodotto della contraddizione, o più semplicemente del differente funzionamento, fra alcuni sottosistemi sociali, ciascuno dotato di strutture proprie, e di propri codici, valori, simboli: e poiché tali sistemi *funzionano* in modi diversi, ciò che un sistema richiede è o può essere rifiutato dall'altro, e ciò che nell'orizzonte di un sistema può essere funzionale o opportuno, è disfunzionale e inopportuno per altri (cfr. M. Cvajner, G. Sciortino, *Theorizing irregular migration: The control of spatial mobility in differentiated societies*, in “European Journal of Social Theory”, 13, 2010, pp. 389-404).

Ora, pur senza addentrarsi nelle molte caratteristiche delle teorie della differenziazione sociale si può riconoscere che la condizione di irregolarità, e dunque fra le altre cose la nascita e il consolidamento delle rotte transmediterranee di immigrazione, sia un esito del diverso funzionamento fra il sistema delle economie globali e del mercato del lavoro globale (il mare), e il sistema politico degli stati nazionali (la terra). Mentre il primo, come anticipava Hegel, tende a promuovere la mobilità globale in ragione dei flussi economici e delle esigenze del mercato del lavoro [cfr. LAVORO], il secon-



do tende a consolidare i confini, a proteggere la distinzione fra interno ed esterno, e fra amici e nemici. Ciò che nella logica del sistema economico è pertanto funzionale (l'ingresso di forza lavoro a basso costo, lo scambio di persone e di beni, la mobilità degli individui oltre che delle merci) è spesso ritenuto disfunzionale dal sistema politico, che interviene per ostacolare tale mobilità, anche utilizzando e forzando il sistema giuridico. E così, mentre il sistema internazionale riconosce il diritto ad emigrare come diritto fondamentale della persona, e più in generale tende all'universalizzazione, i sistemi politici cercano – spesso in modo grottesco – di limitare l'universalità dei diritti *forzando* la logica dei sistemi giuridici (cfr. L. Bosniak, *The citizen and the alien. Dilemmas of contemporary membership*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2006; J.H. Carens, *The rights of irregular migrants*, in “Ethics & International Affairs”, 22, 2008, pp. 163-186).

In tale prospettiva, e contro quanto affermato dalla retorica populista degli ultimi anni, la crescente consistenza delle rotte trans-mediterranee (manifestazione di flussi di immigrazione fuori dai criteri della legalità) non è la conseguenza di una politica poco efficiente, quanto piuttosto dell'*eccesso* di politica. Il rafforzamento dei controlli alle frontiere, la militarizzazione dei confini, l'irrigidimento dei parametri normativi e la limitazione degli accessi regolari, sono tutti fattori che – insieme ad altri – determinano il consolidamento delle rotte marittime di immigrazione, e dei flussi di immigrati al di fuori dei parametri per l'ingresso regolare nel territorio) (cfr. N. De Genova, *Migrant “illegality” and deportability in everyday life*, in “Annual Reviews of Anthropology”, 31, 2002, pp. 419-447; F. Düvell, *Framing and reframing irregular migration*, in B. Anderson, M. Keith [eds.], *Migration: The COMPAS anthology*, COMPAS, Oxford, 2014, pp. 34-36).

Ecco perché, come Hegel aveva capito benissimo, il mare unisce, mette in comunicazione, la terra radica e divide. Che fra tali elementi e tali strutture ci sia frizione non può essere evitato; tale differente funzionamento può però essere gestito in modo sapiente o in modo pernicioso. Le politiche europee, oscillando da un estremo all'altro, da “Mare Nostrum” ai respingimenti in mare, hanno dimostrato non solo quanto la forbice fra queste due possibilità possa essere ampia, ma anche come il numero dei morti in mare dipenda – oltre che dalla violenza del mare – dalle modalità con cui *si sceglie* di gestire tale fenomeno.

3. La strutturale tendenza della politica a costruire le relazioni intorno a logiche di appartenenza, e dunque ad una dinamica binaria di inclusione e

esclusione, si è aggravata in modo significativo negli ultimi due decenni a causa dell'interpretazione della migrazione in chiave *securitaria*. Gli ultimi due decenni hanno fatto dell'esigenza di *sicurezza interna* uno dei punti centrali delle politiche nazionali e internazionali, e hanno messo tale esigenza al centro delle politiche di gestione dei flussi migratori: in tal senso, gli immigrati (tutti, e in particolare i migranti in condizioni di irregolarità) vengono percepiti *anzitutto* come una minaccia per la sicurezza interna, e come una fonte di allarme sociale (così G. Lazaridis, *Security, insecurity and migration in Europe*, London-New York, 2016; [cfr. SICUREZZA]).

Tale mutamento ha determinato una inedita tensione fra le ragioni del diritto e della politica: spostando l'attenzione sulla sicurezza, il punto cruciale delle politiche per la gestione dei flussi è diventato quello (tutto politico) della determinazione e tutela dei confini (E. Guild, *Controlling frontiers: free movement into and within Europe*, London-New York, Routledge, 2017 [cfr. CONFINI]).

Al centro di tali politiche, in altre parole, non stanno più né i diritti dei migranti, né le esigenze del mercato del lavoro, né altre questioni sociali, ma sta la questione del controllo degli accessi, e della *proiezione esterna* dei confini statuali. I confini tendono a non essere più meramente territoriali, né meramente *referiti* al territorio (come, da sempre, le acque territoriali), ma modulabili e determinabili sulla base delle esigenze *politiche* di gestione dei flussi migratori.

Da un lato, dunque, i migranti sperimentano la pervasività di confini *interni* di tipo sociale e amministrativo, che di fatto limitano la loro possibilità di accedere a servizi e di muoversi nel territorio (cfr. S. Mezzadra, B. Neilson, *Frontières et inclusion différentielle*, in "Rue Descartes", 67, 2010, pp. 102-108). Dall'altro, i confini sono esternalizzati, stabiliti in modo asimmetrico e non pre-determinabile, ovvero solo nei confronti di alcuni soggetti (i migranti in condizioni di irregolarità), e qualora le ragioni della politica (tra cui, principalmente, la sicurezza interna) rendano tale scelta opportuna. Sono due, principalmente, le vie di tale esternalizzazione: con la prima strategia l'UE ha reso i propri confini meridionali i luoghi degli accessi; il Mediterraneo diventa la frontiera esterna dell'Unione Europea, e il luogo in cui più decisamente l'UE esercita il proprio potere di *gate-keeping*. Con la seconda, si affida alla negoziazione inter-statuale la gestione dei controlli e delle politiche di asilo [cfr. ASILO (DIRITTO DI)], in un insieme complesso di regole e meccanismi negoziali che da un lato impediscono l'accesso all'Europa continentale, lasciando che la questione migratoria si definisca e si esaurisca o in mare o alle periferie estreme dell'UE, e dal-

l'altro lato rendono indefinita la condizione giuridica degli stessi migranti (A. Triandafyllidou, A. Dimitriadi, *Migration Management at the Outposts of the European Union. The Case of Italy's and Greece's Borders*, in "Griffith Law Review", 3, 2013, pp. 601-615), perché dipendente dagli specifici accordi e dalle convenzioni che i diversi paesi europei hanno stipulato.

L'Italia, per esempio, ha adottato sia la "Convenzione internazionale per la salvaguardia della vita umana in mare" (SOLAS), sia la "Convenzione internazionale sulla ricerca ed il salvataggio marittimo" (SAR), ma non così ha fatto Malta, che pure rappresenta una delle principali tappe nelle rotte trans-mediterranee. Queste asimmetrie fanno sì che il soccorso dei migranti in mare sia complicato non solo dalle condizioni *del mare*, ma da una non chiara ripartizione di obblighi, per cui ad esempio la stessa definizione di "emergenza in mare" non è condivisa, e da una non netta attribuzione di responsabilità per le eventuali violazioni dei diritti umani, dovuta ad una eccessivamente complessa e spesso oscura sovrapposizione di attori statuali e non statuali, di regole, e di standard differenti.

4. Una delle questioni nelle quali si è manifestata più chiaramente tale rimodulazione dei confini, e si sono palesati gli effetti dell'estensione del controllo territoriale al di là delle stesse acque territoriali, secondo il meccanismo appena descritto di esternalizzazione, è quella dei respingimenti in mare. Il principio del non respingimento in mare (*non-refoulement*), contenuto tra l'altro nell'art. 19 della Carta dei diritti fondamentali dell'Unione Europea, e nell'art. 78(1) del Trattato di Lisbona, è infatti riconosciuto da tempo come un principio fondamentale del diritto internazionale relativo alla protezione dei rifugiati [cfr. PROTEZIONE UMANITARIA/RIFUGIATI]; e tuttavia molti paesi europei, e fra essi particolarmente quelli coinvolti nel controllo delle frontiere esterne-mediterranee dell'UE, hanno negato la sua applicabilità nelle attività di controllo e di contrasto alla migrazione irregolare, e specificamente in quelle attività effettuate (nella prospettiva dell'esternalizzazione dei confini) o al di fuori delle acque territoriali, o mediante accordi con paesi terzi (cfr. A. Terrasi, *I respingimenti in mare di migranti alla luce della Convenzione europea dei diritti umani*, in "Diritti umani e diritto internazionale", 3, 2009, pp. 591-607).

Il punto che merita di essere sottolineato, in questo contesto, è relativo precisamente all'estensione della giurisdizione statale all'esterno dei confini territoriali. Il concetto di giurisdizione, infatti, come elemento caratteristico della sovranità dello Stato, è tradizionalmente associato alla sua dimensione territoriale [cfr. STATO (AMMINISTRAZIONE)]: per utilizzare la di-

cotomia hegeliana, riflette la dimensione *politica* della terra. Ora, quanto più la giurisdizione di uno Stato è limitata al suo territorio, tanto più le attività svolte all'esterno di esso, o direttamente, o indirettamente tramite accordi con altri soggetti anche non statuali, non ricadono sotto la sua giurisdizione; in questa prospettiva, e fino ad anni molto recenti, uno Stato non poteva essere ritenuto responsabile (ad esempio, di fronte alla Corte EDU) per gli atti o le omissioni che potessero rappresentare una violazione degli obblighi o lesioni dei diritti e delle libertà garantite dalla Convenzione, ove per l'appunto commessi al di fuori del territorio.

La questione, come detto, ha assunto negli ultimi anni una rilevanza drammatica, soprattutto nei confronti dei migranti intercettati lungo le rotte trans-mediterranee, e nell'ambito di operazioni effettuate in forza di accordi fra paesi UE e stati terzi (la Libia, ad esempio). A partire dal 2009, infatti, e grazie ad un trattato concluso con la Libia, l'Italia ha ripetutamente effettuato respingimenti in alto mare, impedendo ai migranti intercettati o recuperati in mare di sbarcare sulle coste italiane, e di fatto – date le condizioni in Libia – di accedere a ogni forma di protezione internazionale. Cosa, questa, particolarmente grave, per il carattere “misto” dei flussi migratori, ovvero per la presenza al loro interno tanto di migranti in cerca di lavoro quanto di persone idonee a chiedere, e ottenere, protezione internazionale. Tale politica di respingimenti, oltre a contrastare sul piano teorico con il sistema internazionale dei diritti umani, ha esposto i migranti intercettati o soccorsi in mare a rischi molto consistenti, per le pessime condizioni igieniche, alimentari, il sovraffollamento dei centri di detenzione libici, e la privazione dei loro fondamentali diritti ad un giusto processo, all'assistenza legale, alla salute e alla stessa sopravvivenza.

Il caso *Hirsi contro Italia* (European Court of Human Rights, CASE OF HIRSI JAMAA AND OTHERS V. ITALY [Application no. 27765/09]) deciso nel 2012 dalla Corte EDU, ha costituito il decisivo punto di svolta nella valutazione di tali politiche, e nell'affermazione di una visione della giurisdizione statale svincolata dai limiti territoriali, e legata alle possibilità legali e materiali di esercitare il potere. Nel caso menzionato la Corte ha ribadito che la giurisdizione dello Stato si estende a quei contesti nei quali si possa riconoscere la presenza di un continuo ed esclusivo potere *di diritto e di fatto* delle autorità statuali; e la natura e lo scopo dell'intervento nelle acque internazionali non ha alcuna rilevanza. Per quanto riguarda il principio del non respingimento, la Corte ha ritenuto che esso rappresenti un aspetto essenziale dell'art. 3 della Convenzione, e che tale norma imponga l'obbligo di non allontanare una persona quando questa, nello Stato di de-

stinazione, corra il rischio reale di essere sottoposta a trattamenti contrari all'art. 3. In questo senso, l'esistenza di un accordo fra l'Italia e la Libia per il respingimento dei migranti non può rappresentare un argomento sufficiente per soprassedere alla verifica concreta delle condizioni che saranno riservate ai migranti una volta respinti sul territorio libico, poiché le informazioni che sono disponibili consentono di definire con certezza tali condizioni come *disumane*.

Ancor più evidente è l'estensione della nozione di territorio che la Corte ha compiuto con riferimento alla violazione del divieto di *espulsioni collettive*. È vero infatti che tale divieto aveva originariamente una dimensione marcatamente territoriale, con la quale si voleva impedire che gli Stati potessero allontanare un certo numero di stranieri *già entrati nel territorio* senza esaminare la loro situazione personale. Tuttavia, secondo la Corte anche la nozione di espulsione deve essere estesa in una prospettiva extra-territoriale, fino a comprendere quei contesti nei quali i soggetti si trovino, pur fuori dal territorio, sotto il potere e il controllo delle autorità di uno Stato – come avviene per l'appunto in alto mare. La specificità del contesto marittimo, afferma la Corte, non può portare a sancire uno spazio di assenza di diritto, all'interno del quale gli individui non sarebbero soggetti ad alcun regime giuridico che possa accordare loro il godimento dei diritti e delle garanzie previsti dalla Convenzione e che gli Stati si sono impegnati a riconoscere alle persone poste sotto la loro giurisdizione (ECTHR), *Hirsi v. Italy*, cit., par. 178: “Furthermore, as regards the exercise by a State of its jurisdiction on the high seas, the Court has already stated that the special nature of the maritime environment cannot justify an area outside the law where individuals are covered by no legal system capable of affording them enjoyment of the rights and guarantees protected by the Convention which the States have undertaken to secure to everyone within their jurisdiction”).

5. La giurisprudenza della Corte EDU, pur molto timida e prudente, sembra affermare le ragioni del diritto su quelle della politica. Il mare non è insomma solo il luogo e il paradigma dell'economia di mercato; in esso, la chiusura della relazionalità politica perde centralità, e l'apertura universale della relazione giuridica si può manifestare pienamente (sull'opposizione fra la chiusura della relazione politica e l'apertura della relazione giuridica si veda S. Cotta, *Il diritto nell'esistenza. Linee di ontofenomenologia giuridica*, Giuffrè, Milano, 1991, pp. 107-118).

L'*homo viator* è la figura dell'essere umano, che il migrante manifesta

certo in modo drammatico, ma non esaurisce. Ogni essere umano infatti è in viaggio [cfr. VIAGGIO], e l'esistenza umana è strutturalmente *in itinere*: anzitutto, perché ciascuno avverte una tensione fra l'esistenza e l'Essere, quella tensione che spinge ogni esistente verso il proprio fondamento assoluto, quale che sia il travaglio o gli ostacoli che si porranno lungo il cammino (G. Marcel, *Homo Viator*, Borla, Torino, 1980). E in secondo luogo, perché la *speranza*, ovvero la capacità di riconoscere come affidabile la meta in vista della quale si affronta il viaggio, è ciò che sostiene la vita dell'essere umano, e le impedisce di annichilirsi: "il presente, anche un presente faticoso, può essere vissuto ed accettato se conduce verso una meta, e se di questa meta noi possiamo essere sicuri, se questa meta è così grande da giustificare la fatica del cammino" (Benedetto XVI, *Lettera Enciclica Spe Salvi*, par. 1).

La speranza è ciò che spinge i migranti a traversare i molti mari, di sabbia e d'acqua, che li separano dalla loro meta; ma in mare tutti gli esseri umani si riconoscono uniti in un viaggio comune, al termine del quale ci si salva o ci si perde insieme: la garanzia dei diritti fondamentali dei migranti, e l'accoglienza di questi stessi migranti [cfr. OSPITALITÀ, PROSSIMITÀ/ACCOGLIENZA], sono perciò (*dovrebbero* essere) la naturale e doverosa conseguenza di ciò.

## Riferimenti bibliografici

- Bosniak, L., *The citizen and the alien. Dilemmas of contemporary membership*. Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2006.
- Carens, J.H., *The rights of irregular migrants*, in "Ethics & International Affairs", 22, 2008, pp. 163-186.
- Cotta, S., *Il diritto nell'esistenza. Linee di ontofenomenologia giuridica*, Giuffrè, Milano, 1991.
- Cvajner, M., Sciortino, G., *Theorizing irregular migration: The control of spatial mobility in differentiated societies*, in "European Journal of Social Theory", 13, 2010, pp. 389-404.
- De Genova, N., *Migrant "illegality" and deportability in everyday life*, in "Annual Reviews of Anthropology", 31, 2002, pp. 419-447.
- Düvell, F., *Paths into irregularity: The legal and political construction of irregular migration*, in "European Journal of Migration and Law", 13, 2011, pp. 275-295.
- Id., *Framing and reframing irregular migration*, in B. Anderson, M. Keith [eds.], *Migration: The COMPAS anthology*, COMPAS, Oxford, 2014, pp. 34-36.
- Guild, E., *Controlling frontiers: free movement into and within Europe*, London-New York, Routledge, 2017.

- Hegel G.W.F., *Lezioni sulla filosofia della storia*, La Nuova Italia Ed., Firenze 1981.
- Lazaridis, G., *Security, insecurity and migration in Europe*, Ashgate, London-New York, 2016.
- Marcel, G., *Homo Viator*, Borla, Torino 1980.
- Mezzadra, S., Neilson, B., *Frontières et inclusion différentielle*, in “Rue Descartes”, 67, 2010, pp. 102-108.
- Terrasi, A., *I respingimenti in mare di migranti alla luce della Convenzione europea dei diritti umani*, in “Diritti umani e diritto internazionale”, 3, 2009, pp. 591-607.
- Triandafyllidou, A., Dimitriadi, A., *Migration Management at the Outposts of the European Union. The Case of Italy's and Greece's Borders*, in “Griffith Law Review”, 3, 2013, pp. 601-615.
- UNDESA, *The International Migration Report 2017 (Highlights)*: [http://www.un.org/en/development/desa/population/migration/publications/migrationreport/docs/MigrationReport2017\\_Highlights.pdf](http://www.un.org/en/development/desa/population/migration/publications/migrationreport/docs/MigrationReport2017_Highlights.pdf).





# Muri

di *Enrica Rigo*

1. In un breve volume, pubblicato in inglese quasi un decennio fa con il titolo *Walled States, Waning Sovereignty* (2010), Wendy Brown ha sostenuto la tesi che i muri, che sempre più di frequente vengono eretti a protezione dei confini nazionali [cfr. CONFINI], non siano altro che il segno di sovranità in declino. Ciò non significa affatto che la violenza espressa dalla sovranità degli Stati sia venuta meno [cfr. STATO (AMMINISTRAZIONE)]. Piuttosto, la passione che accomuna gli Stati ricchi e poveri del mondo per i nuovi muri si accompagna al paradosso che questi non vengono eretti contro potenziali nemici di un ordine internazionale, ma identificano e prendono di mira soggetti transnazionali che si sono rafforzati e hanno preso forma all'ombra e nonostante l'ordine westfaliano di cui gli Stati nazione erano i tradizionali soggetti politici. Secondo Brown, è il senso di spaesamento generato dalla indistinzione crescente tra interno e esterno ad alimentare il desiderio per i muri, che si ergono a effigie vuota di un monopolio della forza inutilmente rivendicato nonché a surrogato di un patto di sovranità non più capace di produrre sicurezza per i soggetti sociali che lo avevano siglato.

Si tratta di una tesi condivisibile nella misura in cui mette in luce come l'argomento della *inefficacia* dei muri, almeno rispetto ai loro fini dichiarati, si sia dimostrato altrettanto inefficace nel contrastarli. Nessuna delle fortificazioni giustificata come misura di contenimento delle migrazioni transazionali, come strumento di dissuasione dei traffici illeciti o del terrorismo si è rivelata risolutiva nel contrasto di questi fenomeni. Al contrario, confini fortificati producono organizzazioni sempre più forti e strutturate per essere in grado di attraversarli, così come bastioni sempre più alti e guardie addestrate per proteggerli. In altri termini, i muri che striano lo spazio in cui si muovono i flussi del neoliberalismo globale risagomano, secondo taglie superiori, i problemi che dichiarano di voler affrontare, incentivano le reti criminali informali e trasformano i confini in zone di conflitto permanente e assenza di diritto (W. Brown, *Walled States, Waning Sovereignty*, cit., p. 113). Più che dichiarare il fallimento dei muri, Brown sembra tutta-

via alludere a una loro capitalizzazione in termini diversi dai fini dichiarati: lo spettacolo delle mura, con la sua funzione di rassicurazione simbolica, risulta infatti funzionale a produrre e proteggere un'illusione identitaria che si riallinea con il passato idealizzato della nazione [cfr. IDENTITÀ].

2. La barriera costruita contro i migranti lungo il confine meridionale degli Stati Uniti, le fortificazioni che perimetrano le enclave spagnole di Ceuta e Melilla, la recinzione di via Anelli nella città di Padova, così come gli altri muri nominati da Brown o sorti in anni recenti, vanno dunque compresi al di là della loro materiale capacità di contenimento. Più che di flussi indesiderati, i muri sono strumenti di governo di "economie affettive" – per utilizzare le parole di Sara Ahmed (*Affective Economies*, in "Social Text", 2, 2004, pp. 117-139) – in cui il soggetto *ordinario*, la costruzione fantastica che consente l'identificazione di un *noi collettivo*, si realizza attraverso la mobilitazione dell'odio. Nondimeno, quest'ultimo è sdoganato come appassionato attaccamento, amore per chi è riconoscibile come "uno di noi".

Ciò che rende intrigante la lettura di Ahmed, è che questa non risolve il governo delle emozioni su un piano simbolico: le emozioni "fanno" cose, esplicano la loro performatività, nella misura in cui "avere" un'emozione significa trasformarla in una proprietà, in una qualità del soggetto che prova l'emozione o dell'oggetto verso cui è diretta. Il governo delle emozioni risponde, secondo questa tesi, a regole di *accumulazione*, per cui il loro valore, la possibilità che queste vengano capitalizzate, non si dà nelle qualità intrinseche, buone o cattive, delle emozioni stesse e di cui i soggetti sono depositari, ma attraverso la loro *circolazione*. Così come per le regole del capitale l'obiettivo non è l'utilizzo della ricchezza, bensì la sua accumulazione, così nell'economia delle emozioni, siano queste l'amore per ciò che ci accomuna e l'odio per la minaccia, la capitalizzazione non avviene sostituendo la paura con il senso di sicurezza, ma attraverso l'accumulazione e la messa in circolazione delle emozioni stesse. È questo continuo movimento tra soggetto e oggetto che rende possibile, per il soggetto nazionale, immaginare la propria benevolenza nei confronti di alcune, selezionate figure dell'alterità, per esempio gli "autentici" richiedenti asilo, e allo stesso tempo alimentare l'odio per altre, i migranti indesiderati, i clandestini, i combattenti potenziali terroristi.

Quella proposta da Ahmed è una lettura certo non ortodossa delle tesi marxiane, ma che, tuttavia, offre il vantaggio di portare il governo delle emozioni oltre la sua funzione simbolica, alla materialità sociale che esso

contribuisce a costruire. Rileggere i muri come strategie rispondenti all'economia delle emozioni rivela come questi non siano affatto in contraddizione con i flussi globali, di merci, informazioni, persone, che caratterizzano il capitalismo globale. Al contrario, il desiderio dei muri risponde a logiche analoghe a quelle del neoliberalismo contemporaneo. Lo spazio della globalizzazione non è uno spazio liscio, bensì striato da muri e confini che si moltiplicano, e la cui funzione non è riducibile a quella di inclusione/esclusione, ma risponde a logiche estrattive di accumulazione, dominazione e sfruttamento (S. Mezzadra, B. Neilson, *Border as Method, Or, the Multiplication of Labor*, Duke University Press, Durham, 2013). È di queste stesse logiche che i muri sono parte costitutiva.

3. Tra i muri che segnano i viaggi, le vite e le aspettative di giustizia dei migranti, quelli dei centri per la detenzione amministrativa sono sicuramente i più controversi dal punto di vista del diritto, dal momento che si tratta una limitazione prolungata della libertà personale, la quale può protrarsi anche per molti mesi, che prescinde dalla violazione di norme penali.

Già presente in altri ordinamenti, l'istituzionalizzazione dei centri per il trattenimento dei migranti risale, in Italia, ormai a due decenni fa, con la legge n. 40 del 1998 convogliata, poi, nel Testo Unico sull'immigrazione ancora oggi vigente (d.lgs. 286 del 1998). Al tempo in cui l'istituto venne introdotto, e nel corso degli anni successivi, sono stati in molti a denunciare l'utilizzo abnorme delle misure privative della libertà nel controllo dell'immigrazione, la loro distonia con i principi dell'ordinamento e la dubbia compatibilità con le rigide previsioni che il sistema costituzionale prevede a garanzia della libertà personale (A. di Martino, *Centri, campi, Costituzione. Aspetti di incostituzionalità dei CIE*, in "Diritto, immigrazione, cittadinanza", 1, 2014, pp. 17-40). Ciò nonostante, non si può che registrare come l'utilizzo del trattenimento amministrativo abbia assunto ormai carattere sistematico, come il periodo massimo di detenzione sia stato a più riprese prolungato, come nuove finalità della misura siano state introdotte per legge e come, accanto ai migranti in attesa di espulsione, anche i richiedenti asilo [cfr. ASILO (DIRITTO DI)], inizialmente esclusi dall'applicazione della misura, possano essere oggi trattenuti in via ordinaria (E. Rigo, *Spazi di trattenimento e spazi di giurisdizione. Note a margine di materiali di ricerca sulla detenzione amministrativa dei migranti*, in "Materiali per una storia della cultura giuridica", 2, 2017, pp. 475-493).

L'obiezione per cui i centri di trattenimento amministrativo sono inefficaci rispetto allo scopo di rendere possibile il materiale allontanamento dal

territorio dei migranti indesiderati, seppure utilizzata spesso come argomento critico (G. Cornelisse, *Immigration Detention and Human Rights: Rethinking Territorial Sovereignty*, Martinus Nijhoff Publishers, Leiden, 2010), non è servita a limitarne la proliferazione. D'altro canto, così come per le barriere a difesa dei confini nazionali o di quelle costruite all'interno delle aree urbane, anche la funzione di questi muri va letta al di là dei loro fini dichiarati. La dottrina giuridica ha disquisito sulla natura di una misura limitativa della libertà personale inflitta senza che sia stato commesso alcun reato: un'eccezione rispetto alle regole dell'ordinamento, la cui compatibilità con i principi di diritto risiederebbe nel fatto che ci si trovi di fronte a una sorta di «prigione a tre pareti», nella quale la possibilità di recuperare la propria libertà sarebbe sempre garantita lasciando il territorio violato (cfr. D. Wilsher, *Immigration Detention. Law, History, Politics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012). Una semplice «banalità amministrativa», dunque, che nonostante la coercizione che esercita non condivide alcuna funzione punitiva con la detenzione penale (per una discussione: G. Campesi *La detenzione amministrativa degli stranieri. Storia, diritto, politica*, Carocci, Roma, 2013).

Eppure, se come mostrano studi e statistiche l'efficacia del trattenimento amministrativo nel garantire l'effettività dei rimpatri è oltremodo limitata, è legittimo domandarsi quale sia l'oggetto contro cui viene mobilitato questo apparato confinario. Esso, infatti, non sembra diretto a reprimere specifiche condotte o a contenere la personalità criminale di singoli individui, bensì prende di mira la «massa informe» degli stranieri indesiderati (A. Spena, *La crimmigration e l'espulsione dello straniero-massa*, in "Materiali per una storia della cultura giuridica", 2, 2017, pp. 495-514), accomunati dal semplice tratto di trovarsi "fuori posto" rispetto all'ordine del territorio. Tutt'altro che simbolica esibizione muscolare, l'apparato confinario dei centri per il trattenimento dei migranti mette in campo la sua forza coercitiva garantendo che una massa di stranieri rimanga "a disposizione" degli apparati amministrativi e di polizia, sotto il loro controllo effettivo e materiale. Si tratta di una funzione che, letta alla luce del diritto, rende tangibile la forza coercitiva delle norme, conferendo effettività alla giurisdizione dello Stato sui propri confini (E. Rigo, *Spazi di trattenimento e spazi di giurisdizione. Note a margine di materiali di ricerca sulla detenzione amministrativa dei migranti*, cit.; [cfr. CONFINI]). Come tale, l'utilizzo della forza non sembra aver bisogno di ricercare giustificazioni ulteriori dal momento che non risponde a criteri di efficienza rispetto ai fini dichiarati, esso funge piuttosto da cartina di tornasole dell'esistenza stessa del potere.

4. In una sentenza del 2001, che ancora oggi costituisce un punto di riferimento, la Corte Costituzionale ha dichiarato che «[il] trattenimento dello straniero presso i centri di permanenza temporanea e assistenza è misura incidente sulla libertà personale, che non può essere adottata al di fuori delle garanzie dell'articolo 13 della Costituzione» (Corte Cost. del 10 aprile 2001, n. 105). Nel riconoscere la natura coercitiva del trattenimento amministrativo, la Corte ne salva l'impianto di fondo, imponendo il rispetto delle garanzie costituzionali e riconducendo, al contempo, i centri di detenzione per migranti nell'alveo del diritto. Non dunque eccezione rispetto all'ordinamento giuridico – come Giorgio Agamben (*Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino, 1995) ha definito lo statuto paradossale dei campi di internamento – ma parte del suo funzionamento ordinario (per una discussione: E. Rigo, *Spazi di trattenimento e spazi di giurisdizione. Note a margine di materiali di ricerca sulla detenzione amministrativa dei migranti*, cit.).

Si tratta di una pronuncia che, seppur importante, non chiarisce fino in fondo la natura di tali luoghi, ma anzi ne conferma l'ambiguità. Secondo la Corte, infatti:

Si può forse dubitare se [il trattenimento] sia o meno da includere nelle misure restrittive tipiche espressamente menzionate dall'articolo 13; e tale dubbio può essere in parte alimentato dalla considerazione che il legislatore ha avuto cura di evitare, anche sul piano terminologico, l'identificazione con istituti familiari al diritto penale, assegnando al trattenimento anche finalità di assistenza e prevedendo per esso un regime diverso da quello penitenziario.

Finalità di assistenza e coercizione, confinamento e protezione, sono per il diritto compatibili; così come odio e benevolenza lo sono per l'economia delle emozioni.

Le numerose modifiche legislative, e le diverse ondate migratorie che si sono succedute negli anni, hanno modificato anche la popolazione in stato di trattenimento. I centri di detenzione per migranti non sono infatti solo terminali in uscita dal territorio per stranieri soggetti a procedure di rimpatrio, ma, sempre più spesso, anche varchi di accesso per richiedenti asilo, come accade per chi è trattenuto in forza di un respingimento alla frontiera di cui è stata differita l'esecuzione (per approfondimenti, F. Mastromartino, E. Rigo, M. Veglio [a cura di], *Lexilium. Osservatorio sulla giurisprudenza in materia di immigrazione del giudice di pace: sintesi rapporti 2015*, in "Diritto, immigrazione e cittadinanza", 2, 2017, pp. 1-7). Secondo la legislazione vigente al momento in cui vengono scritte queste note, nel caso

in cui un richiedente asilo in stato di trattenimento si avvalga del diritto al ricorso giurisdizionale, i termini massimi di novanta giorni del trattenimento ordinario possono essere sospesi, e dunque prorogati, fino a dieci mesi. Alla comprensione di senso comune può forse apparire un paradosso che l'esercizio di un diritto divenga condizione di una coercizione maggiore, ma è la stessa natura di questi luoghi, dove il confinamento si mischia a finalità assistenziali, a renderlo accettabile: a sdoganare come inseparabili coercizione e benevolenza.

Secondo Brown, l'esibizione di mascolinità dei muri è funzionale a mascherare l'ineluttabile vulnerabilità del soggetto nazionale (W. Brown, *Walled States, Waning Sovereignty*, cit., p. 108). Questa connotazione di genere non identifica solo il soggetto che edifica i muri ma anche il nemico da respingere o contenere. I corpi sessuati, quando trovano spazio nella narrazione pubblica delle migrazioni [cfr. CORPI, DONNE], sono per lo più relegati a ruoli specifici, di madri, di potenziali vittime di tratta [cfr. TRATTA/SCHIAVITÙ], di soggetti vulnerabili [cfr. VULNERABILITÀ] e, dunque, oggetto più della benevolenza del diritto che della sua coercizione.

Proprio per questo, vale la pena ricordare, che il centro di trattenimento amministrativo di Roma Ponte Galeria è, dal 2015, un centro solo femminile. Le modifiche legislative che nel corso degli anni hanno novellato il Testo Unico sull'immigrazione ne hanno variato più volte il nome, da «centro di permanenza temporanea e assistenza», a «centro di identificazione e espulsione», a «centro per il rimpatrio», senza tuttavia modificarne la natura coercitiva. Sebbene dal 2015 la sezione maschile sia stata chiusa, i moduli prestampati su cui vengono redatti i verbali delle udienze che convalidano il trattenimento continuano a parlare al maschile di «straniero trattenuto». Nondimeno, non sono pochi i provvedimenti che rivelano come l'appartenenza al genere femminile giochi un ruolo nelle decisioni sul trattenimento (per una discussione più ampia, E. Rigo, *Re-Gendering the Border: Chronicles of Women's Resistance and Unexpected Alliances from the Mediterranean Border*, in "ACME: An International Journal for Critical Geographies", December 2017: <https://www.acme-journal.org/index.php/acme/article/view/1436>).

Anche in questo caso, finalità assistenziali e coercitive si sovrappongono ambigualmente, fino al punto che la vulnerabilità potenziale determinata dalla condizione di richiedente asilo può diventare, in alcuni casi, il presupposto di un trattenimento finalizzato a «evitare che [la donna] possa essere assorbita nei circuiti della prostituzione e dello spaccio» (Trib. Rm, del 16/10/2015 r.g. 14207/2015).

Nel continuo movimento tra soggetto e oggetto che caratterizza le economie affettive, i muri che confinano le donne sono spesso giustificati dalla necessità di proteggerle benevolmente; il loro desiderio è probabilmente alimentato dalla libertà delle donne che, sempre, genera spaesamento.

## Riferimenti bibliografici

- Agamben, G., *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino, 1995.
- Ahmed, S., *Affective Economies*, in "Social Text", 2, 2004, pp. 117-139.
- Brown, W., *Walled States, Waning Sovereignty*, Zone Books, New York, 2010 (trad. it., *Stati murati, sovranità in declino*, Laterza, Roma-Bari, 2013).
- Campesi, G., *La detenzione amministrativa degli stranieri. Storia, diritto, politica*, Carocci, Roma, 2013.
- Cornelisse, G., *Immigration Detention and Human Rights: Rethinking Territorial Sovereignty*, Martinus Nijhoff Publishers, Leiden, 2010.
- di Martino, A., *Centri, campi, Costituzione. Aspetti di incostituzionalità dei CIE*, in "Diritto, immigrazione, cittadinanza", 1, 2014, pp. 17-40.
- Mastromartino, F., Rigo, E., Veglio, M. (a cura di), *Lexilium. Osservatorio sulla giurisprudenza in materia di immigrazione del giudice di pace: sintesi rapporti 2015*, in "Diritto, immigrazione e cittadinanza", 2, 2017, pp. 1-7.
- Mezzadra, S., Neilson, B., *Border as Method, Or, the Multiplication of Labor*, Duke University Press, Durham, 2013 (trad. it., *Confini e frontiere. La moltiplicazione del lavoro nel mondo globale*, Il Mulino, Bologna, 2014).
- Rigo, E., *Spazi di trattenimento e spazi di giurisdizione. Note a margine di materiali di ricerca sulla detenzione amministrativa dei migranti*, in "Materiali per una storia della cultura giuridica", 2, 2017, pp. 475-493.
- Ead., *Re-Gendering the Border: Chronicles of Women's Resistance and Unexpected Alliances from the Mediterranean Border*, in "ACME: An International Journal for Critical Geographies", December 2017: <https://www.acme-journal.org/index.php/acme/article/view/1436>.
- Spena, A., *La crimmigration e l'espulsione dello straniero-massa*, in "Materiali per una storia della cultura giuridica", 2, 2017, pp. 495-514.
- Wilsher, D., *Immigration Detention. Law, History, Politics*, Cambridge, University Press, 2012.





# ONG

di *Francesco De Vanna*

1. Le Organizzazioni Non Governative (ONG) sono tra le principali figure “non statali” coinvolte nella gestione del fenomeno delle migrazioni di massa (cfr. P. Alston, *Non State Actors and Human Rights*, Oxford University Press, Oxford, 2005).

Per chiarezza, delle Organizzazioni Non Governative è utile dare, ancora oggi, una definizione minimalista e *in negativo*; queste organizzazioni, infatti, sono evocate con un acronimo che le descrive innanzitutto per ciò che *non sono*: “non-governative” sta dunque a significare che non sono espressione dei governi nazionali. Esse appartengono a quel versante del diritto internazionale caratterizzato dall’emersione di forme di regolazione giuridica spontanea, a carattere essenzialmente “privato”: infatti, a differenza delle organizzazioni intergovernative, le ONG non sono generate dagli Stati, bensì dagli individui.

In questa prospettiva, nel corso del Novecento, la crescita esponenziale di tali organizzazioni è stata interpretata come la reazione della società civile ad una concezione della sovranità statale che, nel campo delle relazioni e del diritto internazionali, non riconosceva alcuna *voice* alle rivendicazioni dell’individuo (cfr. J.J. Lador-Lederer *International non Governmental Organizations and Economic entities: A Study in Autonomous Organization and Ius Gentium*, AW Sythoff, Leyden, 1963, p. 27). Nonostante ciò le ONG perseguono comunque fini pubblici e interessi collettivi solidaristici quali la tutela di beni comuni e dell’ambiente, la promozione dei diritti umani, la tutela dei consumatori, la lotta contro il traffico di armi, ed hanno assunto una responsabilità istituzionale che ne legittima la partecipazione al processo normativo transnazionale. È evidente, sempre a questo proposito, come nonostante il carattere autonomo, le ONG non siano gruppi collettivi autoreferenziali, ossia organizzati attorno ad obiettivi particolaristici che accomunano i loro aderenti: al contrario esse si prefiggono scopi istituzionali *altruistici*, la cui proiezione è estrinseca rispetto agli interessi immediati e ai bisogni materiali dei loro aderenti.

Insieme, al carattere non-governativo, quello dell’*internazionalità* è il

tratto che più tipicamente caratterizza le Organizzazioni Non Governative: ciò sotto due profili, ossia dal punto di vista dell'estensione materiale del loro operato (trasversale rispetto ai confini territoriali degli Stati) e dal punto di vista della loro struttura organizzativa (transnazionale o, per così dire, "federale"). A questo proposito occorre precisare che, a dispetto dell'internazionalità, le ONG sono disciplinate dal diritto dello Stato in cui hanno sede. Pertanto, a differenza delle organizzazioni intergovernative, esse attecchiscono ed operano in connessione con il "guscio della sovranità statale" (cfr. P. Benvenuti, *The Nature and Features of International Non Governmental Organizations*, in "Italian Yearbook of International Law", 1978/79, pp. 84-102), con la duplice conseguenza che la loro condizione giuridica varia in base al Paese in cui sono radicate e che, laddove le articolazioni organizzative della singola ONG siano distribuite su più Stati, essa potrebbe essere sottoposta a regimi giuridici differenti. Non sorprende, dunque, che a questo proposito si sia parlato di "non-status" (K. Martens, *Examining the (Non-) Status of Ngos in International Law*, in "Indiana Journal of Global Legal Studies", 10, 2, 2003, pp. 1-24) proprio a sottolineare la 'sospensione' nella quale è relegata la loro condizione giuridica nell'orizzonte internazionalistico.

*L'assenza di scopi di lucro* è requisito tendenzialmente condiviso e riconosciuto come fondamentale: in questo senso le ONG si distinguono, ad esempio, dalle imprese multinazionali; la dottrina, tuttavia, non esclude che esse possano perseguire e realizzare profitti, a patto che siano destinati al finanziamento delle attività statutarie e al pagamento dei dipendenti. Nella cornice normativa del diritto italiano le ONG rientrano, conseguentemente, nella disciplina delle organizzazioni *non-profit* [cfr. TERZO SETTORE].

2. Se nel recente passato alcuni studiosi hanno cercato di sottolineare la rinnovata funzione delle ONG per fondare una trasformazione qualitativa nella concezione classica del diritto internazionale – prospettando un "diritto globale" autogenetico (cfr. G. Ziccardi Capaldo, *Diritto globale. Il nuovo diritto internazionale*, Giuffrè, Milano, 2010; K. Nowrot, *Legal Consequences of Globalization: the Status of Non-Governmental Organizations under International Law*, in "Indiana Journal of Global Legal Studies", 2, 1999, pp. 579-645) – i fatti di cronaca di questi mesi testimoniano della resistenza degli Stati e della loro perdurante centralità nei processi di gestione delle emergenze internazionali. Tutto ciò con esiti infausti in quei frangenti nei quali la vita dell'uomo è messa direttamente e immediatamente a

repentaglio: tale è il caso dell'emergenza derivante dalla crisi della gestione dei profughi nella quale le Organizzazioni Non Governative hanno svolto – almeno fino alla emanazione, il 31 luglio 2017, del c.d. “Codice di condotta relativo alle operazioni di salvataggio dei migranti in mare” [cfr. MARE] – una funzione di primissimo piano nell'adempimento di precisi obblighi morali e giuridici.

Nel 2014, infatti, la presenza di ONG nelle acque del Mediterraneo centrale si è strutturata utilizzando imbarcazioni attrezzate, appositamente prese a nolo e impegnate nelle operazioni di ricerca e soccorso (“search and rescue”, SAR) che hanno contribuito a salvare la vita di un numero significativo di migranti. In questo modo le gravi carenze degli Stati rispetto al preciso obbligo giuridico di prestare soccorso in mare (art. 98 della “Convenzione delle Nazioni Unite sul diritto del mare”, UNCLOS) sono state in parte compensate dall'intervento volontario di questi soggetti “istituzionali” di *nuovo genere*. Val la pena ricordare che, in base ad un principio generale del diritto del mare, lo Stato indicato dalla bandiera battente sulle navi esercita su queste la sua piena giurisdizione, ovunque esse si trovino (cfr. I. Papanicolopulu, *Immigrazione irregolare via mare, tutela della vita umana e organizzazioni non governative*, in “Diritto, Immigrazione e Cittadinanza”, 3, 2017, pp. 1-29, p. 5). Ciò impedisce agli Stati costieri l'esercizio di una sovranità marittima piena ed esclusiva dal momento che, in una stessa zona marina, e su una medesima imbarcazione, può insistere il potere (regolativo e coercitivo) di una pluralità di Stati e di giurisdizioni (a seconda della porzione di mare in cui si trova l'imbarcazione). Ne deriva che quella stessa sospensione che caratterizza lo *status* giuridico delle ONG nella società internazionale si riflette ora nella disciplina delle navi che esse utilizzano nel Mediterraneo centrale poiché rompono il rassicurante binomio costituito, da un lato, dalle navi commerciali (dei privati) e, dall'altro, dalle navi militari (degli Stati).

Il Codice di Condotta, emanato in applicazione del *Memorandum* del 2 febbraio 2017 adottato dal Governo Italiano nel quadro della cooperazione con le autorità libiche, è stato pensato e redatto per ovviare e in parte aggirare questo quadro normativo composito. Nell'impossibilità di fare appello a strumenti giuridici convenzionali (o consuetudinari), e al fine di ottenere una sensibile diminuzione degli sbarchi, si è scelto di ricorrere – col beneplacito dell'Unione Europea – ad uno strumento di *soft law* non equiparabile alla legge e agli atti aventi forza di legge: si è quindi chiesto alle ONG di sottoscriverlo ma è apparso immediatamente chiaro come la sua natura giuridica sia decisamente problematica (cfr. F. Mussi, *Sulla con-*

*trovera natura giuridica del codice di condotta del Governo italiano relativo alle operazioni di salvataggio dei migranti in mare svolte da organizzazioni non governative*, in “Osservatorio sulle fonti”, 3, 2017, pp. 1-10). Tra le altre cose esso prevede la presenza di agenti armati della polizia giudiziaria a bordo delle navi, il divieto di entrare in acque territoriali libiche e il divieto di effettuare trasbordi. L’11 agosto 2017 le autorità di Tripoli hanno poi comunicato all’Organizzazione Marittima Internazionale (IMO) l’istituzione di una zona di ricerca e soccorso libica estesa fino a 70 miglia dalla costa, così inibendo ulteriormente l’intervento diretto dei mezzi delle 10 ONG impegnate fino a quel momento. A seguito di tali iniziative e in considerazione di alcune minacce avanzate dalla Guardia costiera libica nei confronti degli equipaggi di navi impegnate in operazioni di soccorso, alcune ONG hanno deciso di interrompere le proprie attività: *Medici senza Frontiere*, per prima, ha sospeso temporaneamente le proprie attività di ricerca ed è stata poi seguita, il 13 agosto 2017, da *Sea Eye* e *Save the Children*, e infine, nel settembre di quell’anno, da MOAS (*Migration Offshore Aid Station*).

3. Le ONG pongono alcune sfide decisive alla teoria del diritto, della quale sollecitano un aggiornamento alla luce delle relazioni transnazionali che si possono stabilire tra gruppi articolati su territori (e ordinamenti giuridici) differenti. Nel caso delle ONG impegnate nelle acque del Mediterraneo, tuttavia, tale sfida è accresciuta poiché – insistendo sulle frontiere degli Stati – esse svelano lo “scandalo” della porosità dei confini nazionali e demistificano il modello statocentrico del diritto internazionale [cfr. CONFINI, STATO (AMMINISTRAZIONE)].

Negli anni recenti l’accusa che più esplicitamente è stata rivolta alle ONG è quella di agire in collusione con i trafficanti di esseri umani e di favorire l’immigrazione clandestina, utilizzando le imbarcazioni noleggiate quali “taxi del mare”: tale insinuazione, amplificata dal sistema mediatico in vera e propria criminalizzazione, e fiancheggiata dalle inchieste di alcune Procure siciliane, è risultata del tutto priva di apprezzabili evidenze investigative. Le indagini, ad oggi, sono state in gran parte archiviate.

## Riferimenti bibliografici

- Alston, P., *Non State Actors and Human Rights*, Oxford University Press, Oxford, 2005.
- Benvenuti, P., *The Nature and Features of International Non Governmental Organizations*, in “Italian Yearbook of International Law”, 1978/79, pp. 84-102.

- Cassese, A., *I diritti umani oggi*, Roma-Bari, Laterza, 2012.
- Ferrarese, M.R., *Le istituzioni della globalizzazione. Diritto e diritti nella società transnazionale*, Il Mulino, Bologna, 2010.
- Lador-Lederer, J.J., *International non Governmental Organizations and Economic entities: A Study in Autonomous Organization and Ius Gentium*, AW Sythoff, Leyden, 1963.
- Martens, K., *Examining the (Non-) Status of Ngos in International Law*, in “Indiana Journal of Global Legal Studies”, 10, 2, 2003, pp. 1-24.
- Mussi, F., *Sulla controversa natura giuridica del codice di condotta del Governo italiano relativo alle operazioni di salvataggio dei migranti in mare svolte da organizzazioni non governative*, in “Osservatorio sulle fonti”, 3, 2017, pp. 1-10.
- Nowrot, K., *Legal Consequences of Globalization: the Status of Non-Governmental Organizations under International Law*, in “Indiana Journal of Global Legal Studies”, 2, 1999, pp. 579-645.
- Tramontana, E., *Organizzazioni non governative e ordinamento internazionale*, Cedam, Padova, 2013.
- Papanicolopulu, I., *Immigrazione irregolare via mare, tutela della vita umana e organizzazioni non governative*, in “Diritto, Immigrazione e Cittadinanza”, 3, 2017, pp. 1-29.
- Ziccardi Capaldo, G., *Diritto globale. Il nuovo diritto internazionale*, Giuffrè, Milano, 2010.



# Ospitalità

di *Alberto Caldana*

1. Parlare oggi di inclusione e di comunità multietnica non è facile. In Italia stiamo vivendo momenti difficili per la solidarietà e la compassione, per la giustizia e per l'umanità. Probabilmente stiamo vivendo i "giorni cattivi" di cui parla la Bibbia (Ef 5, 16 e Mi 2,3). Sono giorni cattivi non perché peggiori di altre epoche storiche, ma perché prevale nel sentire comune una sorta di rancore ("l'Italia del rancore" di cui parla il 51° Rapporto Censis) che colpisce soprattutto i poveri e gli ultimi. Purtroppo è proprio la politica e, in qualche caso sono addirittura le istituzioni, che alimentano questo rancore.

Nella nostra società pare vi sia una sorta di faglia in cui si oppone l'accoglienza al rifiuto. Chi è per l'accoglienza è spregiativamente definito "buonista", quasi che la bontà sia fonte di stoltezza e ingenuità.

I "giorni cattivi" sono anche tempi che fanno soffrire i credenti: «Per la lettera agli Efesini questa sofferenza non conduce alla fuga o alla delega, ma a impegnarsi andando contro corrente, assumendo la forma e la mentalità di colui che resiste (Rm 12,2: "Non conformatevi a questo mondo"), di colui che assume il coraggio di affermare in opere e parole l'attualità, anzi l'urgenza, dell'inattuale» (L. Manicardi, *La fatica della carità*, Edizioni Qiqajon, Magnago [Bi] 2010).

La fraternità rischia di essere dimenticata. "Occorre un'insurrezione delle coscienze che affermi e ricerchi la fraternità a livello universale. Le sette opere di misericordia sono indicative di un cammino da compiersi a tutti i livelli: personale, comunitario e politico. Comunque, ci vuole poco a capirlo: se io voglio bene a qualcuno, cioè voglio il suo bene,

- gli do da mangiare bene, o meglio, gli faccio bene da mangiare;
- gli procuro da bere e brindo insieme a lui;
- lo aiuto a vestirsi degnamente;
- gli do ospitalità a casa mia;
- lo curo se è malato;
- lo vado a trovare se lui non può venire a trovarmi;
- gli do sepoltura quando morirà" (E. Bianchi, *Grammatica dell'Amore*, Edizioni Qiqajon, Magnago [Bi], 2016).

Oggi l'ospitalità diviene un *atto di resistenza* alla mentalità mondana che si va diffondendo.

2. L'ospitalità ha da sempre connotato i cristiani: "Era d'abitudine, in una casa cristiana, avere un materasso in più, un pezzetto di candela e un po' di pane secco in caso il Signore Gesù avesse bussato alla porta, vale a dire, qualcuno senza un tetto sopra la testa fosse arrivato, e allora tu lo avresti accolto e ti saresti preso cura di lui. Questo tipo di comportamento è radicalmente contrario a tutto quanto era conosciuto nell'impero romano, in qualsiasi delle sue culture" (I. Illich, *Perversione del Cristianesimo*, Quodlibet, Firenze, 2008).

Questo servizio di ospitalità è proprio di ogni cristiano ed è un servizio urgente, che non può essere differito, è un servizio dell'oggi. "Se prendi in pegno il mantello del tuo prossimo, glielo renderai prima del tramonto del sole, perché è la sua sola coperta, è il mantello per la sua pelle; come potrebbe coprirsi dormendo? Altrimenti, quando griderà verso di me, io [il Signore] lo ascolterò, perché io sono pietoso" (Es 22, 25 – 26) "Non dire al tuo prossimo: – Va', ripassa, te lo darò domani – se tu possiedi ciò che ti chiede" (Pr 3, 28). Il povero non può attendere i nostri tempi e le nostre necessità organizzative, siamo noi che dobbiamo rispondere alla sua richiesta d'aiuto.

Oggi abbiamo la necessità urgente di riscoprire il valore dell'ospitalità. Tutta la nostra civiltà è fondata su questo valore. Le grandi civiltà fiorite intorno al Mediterraneo testimoniano unanimemente la pratica dell'ospitalità allo straniero, *in primis* la tradizione greca, arcaica e classica [cfr. ASILO (DIRITTO DI), STRANIERO]. Nell'*Odissea*, per esempio, l'istituto della *xenia* è una relazione talmente sacra che la totale ottusità morale dei ciclopi e la loro distanza dagli esseri umani è ben descritta nella loro più assoluta estraneità a tali leggi. Zeus stesso, *Zeus Xenios*, è il protettore degli ospiti "vendicatore degli stranieri e dei supplici, che gli ospiti venerandi accompagna" (Omero, *Odissea* IX). In un altro punto dice Nausicaa: "Questi è un misero naufrago...e dobbiamo curarcene: vengono tutti da Zeus gli ospiti e i poveri; e un dono, anche piccolo, è caro. Via, date all'ospite, ancelle, da mangiare e da bere, e nel fiume lavatelo, dov'è riparo dal vento." (Omero, *Odissea* VI). Vi era la diffusa convinzione che, sotto le spoglie degli stranieri, potesse nascondersi un dio pronto a vagliare i comportamenti degli uomini. Afferma Platone nel *Sofista*: "Il poeta afferma che vari dei, ma soprattutto il dio degli ospiti, amano accompagnarsi a quegli uomini che hanno un giusto rispetto degli altri per valutare le trasgressioni e le azioni



che gli uomini compiono di fronte alla legge” (Platone, *Sofista*, 216B).

Queste sono le radici della nostra civiltà da cui ci stiamo tragicamente allontanando con l'assurdo alibi di volerle, invece, difendere. Con la motivazione che dobbiamo preservare la nostra cultura, stiamo rinnegando i suoi stessi fondamenti.

Un simile atteggiamento nei confronti dell'ospitalità si ritrova ancora più forte nella tradizione biblica.

Abramo, nostro padre nella fede [cfr. FEDE], ci indica la via dell'ospitalità al capitolo 18 della *Genesi*, quando accoglie tre forestieri che giungono al suo accampamento alle Querce di Mamre. L'arrivo degli stranieri coincide con il tempo meno opportuno, “l'ora più calda del giorno”. L'ora del giorno che Abramo, e la natura prima di lui, pensavano di dover dedicare all'inattività, diviene all'improvviso tempo della più concitata attività: la preparazione, in fretta e furia, di un lauto banchetto. L'ospite giunge inatteso, quando meno te lo aspetti, nel tempo meno adatto. Abramo, esperto in ospitalità, sa mutare il tempo sfavorevole dell'inattesa e inopportuna visita dei tre viandanti in tempo favorevole e opportuno. Sa far mutare un incontro non programmato in un'opportunità di grazia; muta un tempo qualunque in un tempo speciale. Entrare nella logica dell'ospitalità obbliga a mutare appuntamenti e abitudini per incontri imprevisi, ma fecondi. Se vogliamo essere realmente accoglienti, ospitali, inclusivi dobbiamo accettare che l'arrivo dell'altro possa stravolgere la nostra quotidianità ed anche i nostri programmi. Di fronte al bisogno di chi ci domanda non possiamo rispondere con porte chiuse dalle ore tali all'ora talaltra, ma dobbiamo essere sempre pronti. Che tristezza quando senti dire: “Sono andato, ma era chiuso. Devo tornare tra tre giorni!” Se le nostre opere buone sono per ottenere misericordia dal Padre, non è che questi ci dà gli orari o i giorni di apertura della sua misericordia. Il povero, lo straniero che bussano alla nostra porta sono perciò una grazia enorme, a qualsiasi ora e in qualsiasi situazione.

Sul far della sera si presentano a Sodoma due forestieri (Gen 19, 1 – 29). Non avanzano pretese, si tengono al limitare del confine della città. Lot, nipote di Abramo, appena li vede, va loro incontro e si prostra con la faccia a terra e li invita a casa propria. La festa per gli ospiti viene bruscamente interrotta dal tentativo di una brutale irruzione da parte degli abitanti della città che non dimostrano nei confronti degli stranieri la stessa generosa ospitalità offerta da Lot. Addirittura vogliono abusare degli stranieri. E Lot pone la legge dell'ospitalità al di sopra di ogni cosa, addirittura sopra gli obblighi familiari e gli affetti. “No, fratelli miei, non vogliate far

del male! Sentite, io ho due figlie che non hanno ancora conosciuto uomo; lasciate che ve le porti fuori e fate loro quel che più vi piace, purché non facciate nulla a questi uomini, perché sono entrati all'ombra del mio tetto" (Gen 19, 7 – 8). È alle violenze degli abitanti di Sodoma e Gomorra e alle loro violazioni delle leggi sull'ospitalità che va attribuita la distruzione delle due città. Disprezzare queste leggi destina alla catastrofe e comporta il castigo da parte di Dio. Al contrario, il rispetto dell'ospitalità procurerà doni inaspettati: per Abramo e per Sara, sua moglie, un figlio; per Lot e per la sua famiglia una possibilità di salvezza.

Come è stato osservato, "il racconto ha una chiara valenza didattica e sapienziale: l'accoglienza preserva la vita; chi invece non è ospitale non è degno di vivere" (A.M. Pappalardo, *Chi non è ospitale non è degno di vivere*, EDB, Bologna, 2011). C'è evidentemente una resistenza da compiere verso la mentalità mondana che respinge e in qualche caso "abusa" dello straniero (pensiamo al lavoro sottopagato dei nuovi schiavi, alla tratta di bambini e donne ai fini di sfruttamento della prostituzione: [cfr. TRATTA/SCHIAVITÙ]).

Il popolo d'Israele ha sempre avuto coscienza di essere un popolo di migranti, un popolo diverso. Questa consapevolezza è iscritta nella stessa professione di fede del popolo eletto: "Mio padre era un arameo errante; scese in Egitto, vi stette come un forestiero con poca gente..." (Dt 28, 5 – 10).

3. Come non ricordare, in questo contesto, che anche noi italiani siamo stati, fino a pochi anni fa, un popolo di migranti. Come possiamo aver rimosso questo dato di fatto che ha caratterizzato la nostra storia per oltre un secolo? Per chi scrive, nato a Modena e che ha sempre vissuto in questa città c'è un esempio che, più di ogni altro, testimonia questa necessità di non dimenticare, di *fare memoria*. A 800 km a sud di Santiago del Cile vi è una città, Capitan Pastene, abitata dai discendenti di emigrati modenesi e dove si parla ancora il nostro dialetto, dove, accanto alla bandiera cilena, vi è quella italiana.

"Carissimo genitore, questa terra di Modena, la tua patria lontana, si avvicina a te con affetto e amore, raccogliendo intorno a te i ricordi della tua gioventù e di tutti i tuoi cari passati ed amici. Riposa nella pace del Signore. Addio, ci ritroveremo in Paradiso". Sulla tomba di Adelmo Iubini e della moglie Concetta Arrighi, deceduti a Capitan Pastene e lì sepolti sul finire degli anni Sessanta, c'è una piccola lapide di bronzo che reca scolpite queste parole in italiano. Sotto, una manciata di terra proveniente dall'Appennino

modenese, custodita gelosamente negli anni successivi alla colonizzazione, copre in primo strato la tomba di questa coppia di modenesi giunti con la seconda ondata migratoria nel 1905. Tre quarti del cimitero di Capitan Pastene contribuiscono a raccontare la storia dell'immigrazione italiana, non soltanto di quella modenese che è la quasi totalità, ma anche di quella di famiglie come quelle dei Rosati e dei Meledandri, le quali erano di origine romana e si mischiarono in seguito con i discendenti dei coloni emiliani. Dove riposano i morti di Capitan Pastene, preghiere, date, nomi di città e di frazioni (Castellino, Verica, Montecorone) rendono vivo il ricordo di quella patria lontana e mai dimenticata. Fare memoria di questo è essenziale oggi per capire le difficoltà di chi emigra nelle nostre terre.

La consapevolezza delle proprie origini ha fatto sì che il popolo di Israele mettesse in atto verso gli stranieri un atteggiamento di rispetto e di benevolenza: "Non molesterai il forestiero né lo opprimerai, perché voi siete stati forestieri in terra d'Egitto" (Es 22,20 e 23,9). Quando un popolo fa memoria del suo passato di sofferenza e precarietà, tale ricordo diventa un imperativo etico: "Non molesterai!".

"Quando un forestiero dimorerà presso di voi nella vostra terra, non lo opprimerete. Il forestiero dimorante presso di voi lo tratterete come colui che è nato tra voi; tu l'amerai come te stesso perché anche voi siete stati forestieri in terra d'Egitto" (Lv 19, 33-34 e Dt 10, 19). Sono passati millenni da quando sono state pronunciate queste parole, ma sembra che non siamo riusciti a farne conto.

"Non sarà possibile alcuna spiritualità dell'accoglienza se non sapremo vincere la paura che ci fa guardare con diffidenza, se non con ostilità, chiunque venga a noi incontro. "Se Dio è con noi, chi sarà contro di noi?" si domandava l'apostolo Paolo" (A.M. Pappalardo, *Chi non è ospitale non è degno di vivere*, cit.).

A fronte della mentalità di diffidenza e chiusura verso lo straniero, troviamo nell'Antico Testamento, soprattutto nei Profeti, un afflato universalistico di incomparabile bellezza: "Preparerà il Signore degli eserciti per tutti i popoli, su questo monte, un banchetto di grasse vivande, un banchetto di vini eccellenti, di cibi succulenti, di vini raffinati. Egli strapperà su questo monte il velo che copriva la faccia di tutti i popoli e la coltre distesa su tutte le genti" (Is 25, 6. 7). Nessuno è escluso da banchetto di Dio.

«Così dice il Signore degli eserciti: Anche popoli e abitanti di numerose città si raduneranno e si diranno l'un l'altro: "Su, andiamo a supplicare il Signore, a trovare il Signore degli eserciti. Anch'io voglio. Così popoli numerosi e nazioni potenti verranno a Gerusalemme a cercare il Signore degli

eserciti e a supplicare il Signore”. Così dice il Signore degli eserciti: In quei giorni, dieci uomini di tutte le lingue delle nazioni afferreranno un giudeo per il lembo del mantello e gli diranno: “Vogliamo venire *con* voi, perché abbiamo udito che Dio è *con* voi”» (Zc 8, 20-23).

*Con* è una piccola preposizione, ma indica una nuova grammatica dell'ospitalità. Di questa grammatica conosce le regole l'uomo di fede [cfr. FEDE], colui che è vivo nello Spirito “che fa nuove tutte le cose” (Ap 21, 5).

4. In questo contesto si pone la predicazione di Gesù. Tutta la vita del Cristo è sotto il segno dell'estraneità. La sua nascita avviene a Betlemme che non è il villaggio di Maria e Giuseppe e anche lì non c'è posto per loro: Gesù nasce veramente nella condizione di straniero [cfr. STRANIERO]. All'altra estremità c'è Gesù che muore sulla croce, “mentre il supplizio capitale in Israele era la lapidazione, Gesù è morto del supplizio dei romani e di un supplizio che i romani riservavano agli schiavi, agli stranieri” (Jacques Dupont e Comunità di Sant'Egidio, *Stranieri nostri fratelli: verso una società multirazziale*, Morcelliana, Brescia, 1989). Fin dalla nascita sperimenta la condizione di emigrante, di profugo quando Maria, Giuseppe e il bambino sono costretti a fuggire in Egitto per sfuggire alla persecuzione di Erode (Mt 2, 13-15). Durante la sua vita sperimenta la precarietà “Le volpi hanno le loro tane e gli uccelli del cielo i loro nidi, ma il Figlio dell'uomo non ha dove posare il capo” (Mt 8, 20), tanto da identificarsi con i poveri e gli stranieri: “Perché io ho avuto fame e mi avete dato da mangiare, ho avuto sete e mi avete dato da bere; ero forestiero e mi avete ospitato, nudo e mi avete vestito, malato e mi avete visitato, carcerato e siete venuti a trovarmi. Allora i giusti gli risponderanno: Signore, quando mai ti abbiamo veduto affamato e ti abbiamo dato da mangiare, assetato e ti abbiamo dato da bere? Quando ti abbiamo visto forestiero e ti abbiamo ospitato, o nudo e ti abbiamo vestito? E quando ti abbiamo visto ammalato o in carcere e siamo venuti a visitarti? Rispondendo, il re dirà loro: In verità vi dico: ogni volta che avete fatto queste cose a uno solo di questi miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me” (Mt 25, 35-40). Proclama i poveri beati: “Beato voi, poveri, perché vostro è il regno di Dio” (Lc 6, 20) e a loro annuncia la buona notizia del Regno: «Gesù rispose loro: “Andate a riferire a Giovanni quello che udite e vedete: i ciechi ricuperano la vista e gli zoppi camminano; i lebbrosi sono purificati e i sordi odono; i morti risuscitano e il vangelo è annunciato ai poveri”» (Mt, 11, 4-5).

Nel Vangelo troviamo stupendi esempi di accoglienza e ospitalità, tra questi la casa di Betania dove abitavano Lazzaro, Marta e Maria. La casa di

Betania è casa dei poveri (Betania = Bet Anawin) non perché abitata da poveri, quanto perché la sua porta è sempre aperta ai poveri. “Mentre erano in cammino, entrò in un villaggio e una donna, di nome Marta, lo accolse nella sua casa. Essa aveva una sorella, di nome Maria, la quale, sedutasi ai piedi di Gesù, ascoltava la sua parola; Marta invece era tutta presa dai molti servizi. Pertanto, fattasi avanti, disse: «Signore, non ti curi che mia sorella mi ha lasciata sola a servire? Dille dunque che mi aiuti». Ma Gesù le rispose: «Marta, Marta, tu ti preoccupi e ti agiti per molte cose, ma una sola è la cosa di cui c'è bisogno. Maria si è scelta la parte migliore, che non le sarà tolta»” (Lc 10, 38-42). Presupposto di questo fatto è che Gesù è in cammino: “Mentre erano in cammino, entrò in un villaggio e una donna, di nome Marta, lo accolse nella sua casa”. Gesù è un itinerante, fa l'esperienza della strada che è, essenzialmente, esperienza di precarietà: molto dipende dalle porte che si spalancheranno, dalle mani che si apriranno, dalle mense che saranno preparate.

Lo stile dell'ospitalità è conviviale. L'evangelista Luca descrive spesso Gesù come ospite: in casa di Levi fa festa per i peccatori che si convertono (Lc 5, 29); in casa di Simone perdona la peccatrice che ha molto amato (Lc 7, 36), a pranzo dai farisei denuncia la piaga dell'esteriorità e del perbenismo (Lc 11, 37); sempre in casa dei farisei parla dei poveri e degli esclusi come degli invitati al banchetto del Regno (Lc 14, 1); in casa di Zaccheo annuncia l'oggi della salvezza, anche per i peccatori (Lc 19, 6); nella casa dei discepoli di Emmaus, spezzando il pane, si offre risorto alla visione e fa nascere la memoria dell'ardore del cuore: Lc 24, 29). Ogni volta che Gesù entra in una casa come ospite e convitato accade qualcosa di straordinario.

La vera ospitalità, che il Vangelo ci indica, è “mettersi ai piedi” dell'ospite, imparare da lui, abbandonare ogni alterigia di chi si crede di una civiltà superiore, perché l'ospitalità è simultaneamente compagnia e simpatia. È compagnia, cioè capacità di condividere il proprio pane; è simpatia, cioè esser solidali a tal punto da gioire con chi gioisce e piangere con chi piange (Rm 12, 15). Grazie all'ospitalità, la casa di Betania diviene anche casa della vita. L'ospitalità della risurrezione di Lazzaro (Gv 11, 1-44) ci rivela che l'ospitalità è sempre un incontro che dona la vita: l'ospitalità è sempre generativa.

L'ospitalità della casa di Betania ci offre numerose indicazioni anche rispetto a quelle che dovrebbero essere le iniziative sul piano sociale, civile e comunitario.

5. Oggi nei confronti degli stranieri e dei poveri in generale si è diffuso un sentimento di timore, se non di vera e propria paura. In larga parte

questo è dovuto agli interessi politici degli “imprenditori della paura” che, grazie ad una informazione spesso poco responsabile [cfr. INFORMAZIONE], hanno costruito un clima di inquietudine che colpisce soprattutto le persone più fragili e disagiate. Cosa fare in questa situazione?

In uno dei suoi ultimi libri Zygmunt Bauman afferma che non vi è alternativa all'incontro e al dialogo, anzi alla conversazione come la definisce l'autore: “La conversazione rimane la via maestra per arrivare alla convivenza pacifica e reciprocamente vantaggiosa, collaborativa, solidale; e ciò semplicemente perché la conversazione non ha rivali, né alternative praticabili” (*Stranieri alle porte*, Laterza, Roma-Bari, 2016, p. 98).

Questo significa superare le categorizzazioni che ci siamo fatti: non esiste la categoria del profugo, del migrante o del povero. Esistono invece persone, volti, storie che io posso incontrare e conoscere. È solo dalla conoscenza, dalla conversazione, dall'incontro con la singola persona che io posso decostruire i miei, e anche i suoi, pregiudizi, le mie, e anche le sue, paure: “Capire quel che sente, vuole e pensa l'altro è elemento essenziale della convivenza umana nei suoi aspetti sociali, politici e morali. È la prova che la condizione umana è una condizione di pluralità: non l'Uomo, ma uomini e donne abitano la Terra” (L. Boella, *Sentire l'altro. Conoscere e praticare l'empatia*, Raffaello Cortina, Milano, 2006, p. XII). In pratica questo significa che dobbiamo moltiplicare al massimo le occasioni di incontro, di scambio, di conoscenza.

## Riferimenti bibliografici

- Bauman, Z., *Stranieri alle porte*, Laterza, Roma-Bari, 2016.  
 Bianchi, E., *Grammatica dell'Amore*, Edizioni Qiqajon, Magnago [Bi], 2016.  
 Boella, L., *Sentire l'altro. Conoscere e praticare l'empatia*, Raffaello Cortina, Milano, 2006.  
 Dupont, J., e Comunità di Sant'Egidio, *Stranieri nostri fratelli: verso una società multirazziale*, Morcelliana, Brescia, 1989.  
 Illich, I., *Perversione del Cristianesimo*, Quodlibet, Firenze, 2008.  
 Manicardi, L., *La fatica della carità*, Edizioni Qiqajon, Magnago [Bi] 2010.  
 Pappalardo, A.M., *Chi non è ospitale non è degno di vivere*, EDB, Bologna, 2011.

# Parole

di Bruno Mastroianni, Vera Gheno

1. Le parole sono l'unità di base della lingua, il nostro codice comunicativo: dimostrando di conoscerle e scegliendo come usarle, i membri di una stessa comunità linguistica possono intendersi reciprocamente, e segnalare, al contempo, la loro appartenenza a essa.

Poiché la lingua è un codice, occorre che i suoi parlanti si accordino sul significato delle parole, dato che, come ci insegna Saussure, il segno linguistico è arbitrario: in altre parole, non c'è un reale motivo per cui, per esempio, una sedia si chiami *sedia* e non *zorg*. Se qualcuno iniziasse a usare *zorg* per *sedia*, magari appellandosi a una interpretazione distorta di cosa sia la "democrazia" (ritenendo che questa significhi che ognuno può fare ciò che vuole), compierebbe un atto comunicativamente inefficace, perdendo la possibilità di capirsi senza intoppi con gli altri membri della sua "tribù" linguistica (A. J. Greimas, *Del senso* [1970], Bompiani, Milano, 2001).

Le parole esistono in numero potenzialmente infinito, come sono infinite le sfumature della realtà che ci circonda e del pensiero umano. Poiché sia la realtà sia il pensiero cambiano, ogni lingua viva crea continuamente termini nuovi, cioè neologismi, che sono la cartina di tornasole del suo buono stato di salute. Per fortuna, normalmente, una volta che c'è consenso diffuso sul significato di un termine, le persone tenderanno a usarlo sempre all'incirca nello stesso senso, anche se il sistema linguistico non è mai prevedibile al cento per cento (T. De Mauro, *Le parole per ferire*, «Internazionale», 27 settembre 2016): individui diversi possono dare significati differenti a una stessa parola. Questa possibilità aumenta, ovviamente, se si hanno interazioni tra comunità linguistiche o culturali diverse [cfr. INTERCULTURA]: per questo, nel caso di comunicazione con persone che non fanno abitualmente parte del nostro *milieu*, è necessario prestare ancora più attenzione alle parole che scegliamo di usare, perché la possibilità di fraintendimento, se non addirittura di offesa, è sempre in agguato.

La stessa osservazione è in fondo valida anche tra membri della stessa comunità linguistica. Basti notare che nemmeno il parlante più esperto co-

nosce tutte le parole della sua lingua madre. Prendiamo l'italiano: è composto da un numero variabile di parole, stimato tra le 150.000 unità e il milione. Il dato non è definito perché parole nascono e muoiono di continuo, o passano e ripassano dai linguaggi settoriali o dai gerghi o dai dialetti alla lingua comune, rendendo di fatto impossibile determinare il numero preciso di lemmi (di qualsiasi lingua viva). Lo Zingarelli, nella sua ultima edizione (2019), contiene circa 145.000 parole. Una persona mediamente colta ne conosce diverse decine di migliaia (un linguista può arrivare anche a più di centomila; cfr. V. Gheno, *Guida pratica all'italiano scritto (senza diventare grammarnazi)*, Cesati, Firenze, 2016, pp. 21-25): questo per dire che ogni giorno, a chiunque di noi, può capitare di incontrare un termine sconosciuto, o usato in un modo a noi estraneo: esistono termini che vediamo quasi quotidianamente, ma di cui molti non conoscono il significato preciso (spesso si capisce dal fatto che non sono in grado di parafrasarli facilmente), come *frontista*.

2. Il sistema linguistico sarebbe estremamente complicato da gestire anche se la lingua fosse solo il metodo di “cartellinamento” della realtà, cioè il modo umano di descrivere le cose attorno a noi. In realtà, la lingua ha almeno tre scopi fondamentali. A parte quello di dare i nomi alle cose, un altro, essenziale, è quello di metterci in relazione con le persone attorno a noi. Quand'è che conosciamo veramente qualcuno? Quando, interagendovi tramite il nostro codice comunicativo molto evoluto, capiamo quali siano le sue idee. Anzi, a dire il vero, capiamo (o tentiamo di capire) *chi sia*. Quindi, oltre a descrivere il mondo e permetterci di interagire (e di distinguere tra chi fa parte del mio gruppo perché condivide con me lo stesso codice, e chi invece non ne fa parte, sia nel micro – il mio gruppo di amici intimi – che nel macro – la mia comunità linguistica), ogni scelta linguistica compiuta è un vero e proprio *atto di identità* (R. Le Page, A. Tabouret-Keller, *Acts of Identity. Creole-Based Approaches to Language and Ethnicity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985): concorre alla costruzione di chi siamo [cfr. IDENTITÀ]. Quando una persona sceglie di usare una specifica parola invece di un'altra, ad esempio *immigrato* al posto di *migrante* (L. Corbolante, *Migranti emigrati e immigrati*, in “Terminologia etc.”, 10 dicembre 2014, online), *negro* rispetto a *di colore* o *nordafriano* (V. Gheno, *Tutte le parole dell' hate speech sui social media: quando la parola separa e ferisce*, in “Agenda Digitale”, 3 maggio 2018, online) non solo “etichetta” in un certo modo il fenomeno che gli si para davanti, non solo crea una relazione di un determinato tipo con l'interlocutore (che di fronte



a questa scelta avrà una reazione), ma racconta all'altro qualcosa di sé, di quello che pensa; in altre parole, *del suo mondo* (V. Gheno, B. Mastroianni, *Tienilo acceso. Posta, commenta, condividi senza spegnere il cervello*, Milano, Longanesi, 2018).

Come sintetizza Alessandro Duranti:

«il linguaggio non serve solo per descrivere il mondo, ma anche per cambiarlo, per renderlo in un modo piuttosto che in un altro, per far sì che i nostri interlocutori accettino il nostro punto di vista o, addirittura, facciano quello che noi vogliamo.» (A. Duranti, *Etnografia del parlare quotidiano*, La Nuova Italia Scientifica, Roma, 1992, p. 16).

3. Le parole non sono tutte uguali, perfino quando si tratta di sinonimi, e non hanno tutte lo stesso peso e la stessa valenza. Attraverso le nostre scelte lessicali passa la definizione di ciò che pensiamo ma, a un livello ancora più profondo, di ciò che siamo. Allora, la domanda fondamentale che dobbiamo porci ogni volta che ricorriamo alle parole è questa: *chi vogliamo essere?* Come vogliamo descriverci agli occhi degli altri? Cosa raccontano di noi i termini che scegliamo, o non scegliamo di usare? Le nostre scelte linguistiche hanno un influsso sulla realtà stessa, o perlomeno sulla sua percezione? E ancora: se *altri* operano precise scelte linguistiche al nostro posto, possono modificare la *nostra* percezione della realtà? Insomma, è possibile che la realtà tangibile venga in qualche modo manipolata dalle parole usate?

Le parole, insomma, non sono delle specie di entità esterne a noi, che vagano nel dibattito creando effetti più o meno positivi. Sono qualcosa di più: costituendo ciò che siamo, danno una certa forma alle relazioni tra esseri umani e alla relazione tra ogni essere umano e il mondo. La dimensione dell'*essere* è strettamente connessa a quella del *comunicare* (diciamo ciò che siamo e diventiamo le parole che usiamo), e queste due dimensioni sono, a loro volta, intimamente legate al nostro modo di conoscere: il mondo ci appare in un modo o in un altro a seconda delle espressioni che usiamo per descriverlo (V. Gheno, B. Mastroianni, *Tienilo acceso*, cit., pp. 252-253).

In questo senso, il significato che diamo alle parole, ma ancora di più il tipo di parole che usiamo per descrivere certi fenomeni, *cambiano il mondo*, cioè non solo la nostra relazione con i fenomeni, ma i fenomeni stessi.

4. L'esempio recente più lampante è l'uso del termine *invasione* per descrivere i flussi dei migranti verso il nostro paese. Il termine, infatti, in tutte le sue accezioni (sia letterali sia figurate) descrive l'atto di occupare uno

spazio con la forza, cioè con metodi violenti o con una quantità di elementi tale da produrre l'effetto (cfr. Zingarelli, 2019 s.v. *invasione*). L'invasione, tra l'altro, richiama sempre una certa idea di sopruso, cioè che chi la compie tolga qualcosa (di solito spazio, ma anche risorse) a chi c'era prima.

L'introduzione nel dibattito di questo termine ha di fatto cambiato la realtà di persone che non si muovono certo per motivi di forza, ma di debolezza (la fuga dai propri paesi), con mezzi assolutamente inadeguati a produrre qualsiasi offesa (i barconi malandati che spesso naufragano), infine in quantità tali che, seppure in grado creare disagi se non gestite con opportune politiche, non sono certo elemento sufficiente di per sé a produrre un'occupazione dei territori in cui si dirigono.

Insomma, la semplice attribuzione della parola *invasione* al fenomeno, ripetuta, utilizzata ed entrata nell'uso comune ha non solo cambiato il modo di descrivere la realtà, ma anche il modo di rapportarsi a essa di molte persone. Non è rimasta nell'ambito della comunicazione (il modo di *parlare di*); è entrata nel modo di conoscere e interpretare come stanno le cose e, di fatto, anche di agire e di prendere decisioni rispetto a esse.

Tutto questo risponde a un bisogno istintivo degli esseri umani: tendiamo a difenderci da ciò che è altro, nuovo, diverso (perfino nel caso dei neologismi), mentre ci troviamo spontaneamente a nostro agio con ciò che ci asseconda, che conferma quanto già conosciamo e padroneggiamo. Conoscere, però, la maggior parte delle volte non risponde a questo desiderio istintivo, anzi, è proprio il contrario: è quasi sempre subire la piccola umiliazione di scoprire che non si aveva ragione, che si era manchevoli di dati e informazioni, che si era rimasti un passo indietro (V. Gheno, B. Mastroianni, *Tienilo acceso*, cit., p. 120). La nostra educazione (scolastica, familiare, culturale, scientifica) si basa proprio su questo cammino di costante rimessa in discussione delle certezze assodate per aprirsi a nuove conoscenze.

In altre parole, ognuno di noi, in un modo o in un altro, ha la sua bolla di convinzioni che spesso condivide con i propri "omogenei", e fa fatica a uscire da essa. Questa bolla rappresenta il mondo confortevole e conosciuto in cui ci muoviamo (L. De Biase, *Homo pluralis. Essere umani nell'era tecnologica*, Codice, Torino, 2015, cap. 6), in cui abbiamo il nostro posto e nel quale abbiamo assegnato una precisa collocazione a tutti gli altri e a ogni elemento della realtà. Le parole, in questa dinamica, hanno una funzione di difesa: se un certo fenomeno o una certa realtà minacciano il mondo così come lo vediamo, la prima opposizione che possiamo porre di fronte a quel fenomeno è proprio di tipo comunicativo; cerchiamo cioè di *ridescriverlo* in modo che rientri nell'ordine che abbiamo già dato alle cose.

Non c'è solo uno scontro concettuale o razionale, c'è qualcosa di più grande: una vera e propria *guerra tra mondi diversi* (B. Mastroianni, *La disputa felice. Dissentire senza litigare sui social network, sui media e in pubblico*, Cesati, Firenze, 2017, p. 12).

Una delle modalità più naturali di affrontare questa “guerra” è proprio quella di circoscrivere i confini del “mondo accettabile” rispetto a ciò che è inaccettabile e da rifiutare. Quando qualcosa di diverso entra nella nostra bolla confortevole, quando l'altro si avvicina fino a toccare la nostra realtà così come l'avevamo sistemata, la prima reazione che abbiamo è ripristinare una distanza. E dato che la distanza non la possiamo sempre produrre allontanandoci fisicamente (ad esempio, perché la presenza del fenomeno non è eliminabile), l'allontanamento diventa mentale e comunicativo.

A pensarci bene, con le parole facciamo spesso un doppio movimento di distanziamento: orizzontale e verticale.

Quello orizzontale sta nel porre il fenomeno il più possibile al di fuori del perimetro di ciò che ci tocca in modo diretto. Succede con i migranti, ma anche con tutte quelle categorizzazioni che compiamo anche all'interno delle nostre società (le donne, gli omosessuali, i senzatetto, ecc.) per demarcare una distanza orizzontale e poterli descrivere come altri, estranei, diversi, stranieri, inferiori, pericolosi e così via (cfr. C. Giaccardi, *La comunicazione interculturale nell'era digitale*, Il Mulino, Bologna, 2012, p. 219). In questo distanziamento orizzontale ciò che si perde è la qualità personale dell'altro, cioè il suo essere anzitutto un simile, una “persona come me” e quindi riconoscibile, e lo si riduce a rappresentante di una categoria artificialmente distanziata e quindi non riconoscibile.

Il secondo movimento distanziante è di tipo verticale: è quando con le parole descriviamo determinati fenomeni ponendoci a una distanza verticale tale da riuscire a non sentirli più come vicini, a portata di mano, *alla nostra altezza*. È la dinamica con cui si posiziona il problema delle migrazioni a livello internazionale e di sistema, o quando ci si riferisce a soluzioni che dovrebbero venire da altro, dalla politica, dalle istituzioni, ecc. Questo movimento ha un doppio effetto rassicurante: permette di sentirsi deresponsabilizzati (*Chi sono io per poter cambiare cose più grandi di me?*) e di attribuire tutte le colpe a entità tanto ampie quanto impossibili da raggiungere (il sistema, gli equilibri geopolitici, gli interessi economici). In questo modo, la protesta contro il fenomeno diventa un esercizio linguistico che giustifica l'assenza di un'azione in prima persona: una *retorica del non* fatta di pura protesta e difesa, senza un reale impegno di cambiamento.

Questa dinamica è universale, e tocca tutti noi, non solo i più sprovve-

duti. La ripropone, infatti, anche chi ritiene di avere le idee “giuste” e “accettabili”: è così che per esempio abbiamo introdotto nel dibattito pubblico la categoria degli *hater*, cioè i presunti “odiatori seriali” che abitano la rete, ma risalendo più indietro si potrebbero includere anche termini come *razzista*, o lo stesso aggettivo *populista* che oggi è molto usato. Queste parole hanno svolto e stanno svolgendo la stessa funzione rassicurante che abbiamo descritto sopra: sono stereotipi che distanziano orizzontalmente e verticalmente. Definire chi esprime odio online un *hater*, chi si approfitta delle paure per ottenere consenso un *populista* o chiunque abbia una tendenza xenofoba un *razzista* è un modo per iniziare piano piano a disconoscerlo, a distanziarlo e a non sentirlo più simile come persona. Così come l'*hate speech* e il *populismo* a poco a poco si sono trasformati in dinamiche distanti, più grandi di noi, di fronte alle quali l'azione del singolo diventa quasi irrilevante. Anche qui si ha la *retorica del non*: protesta e difesa senza alcun impegno di cambiamento.

Se non vogliamo ridurci a un mondo fatto di bolle che trovano, ognuna dalla sua prospettiva, strategie comunicative per distanziare ciò che della realtà dell'altro non è gradito, abbiamo bisogno di un'ondata culturale uguale e contraria. E il contrario non è contrapporsi, da qualunque lato lo si faccia, perché le opposizioni rafforzano le bolle, ma iniziare a guardare in faccia questa difesa distanziante che tutti adottiamo attraverso le parole, per procedere a posizionarla esattamente dove sta: vicina, dentro di noi; è qualcosa che dipende da ciascuno in prima persona, nessuno escluso.

La sfida non è quella di non usare le parole “sbagliate” (ognuno rivolgerà sempre all'altro-distante questa accusa), ma è quella di *prendersi cura delle persone e delle parole che usano* proprio quando queste ultime appaiano inaccettabili o inadeguate. All'istinto distanziante che emerge in tutti va opposta la scelta di “avvicinarsi”, di entrare, di riconoscersi non *malgrado*, ma *a partire* proprio dalle differenze di vedute. E ciò deve essere fatto con colui che chiamiamo *hater* o *populista* tanto quanto con chi definiamo *migrante* o *straniero*. È ciò che va fatto con chi usa la parola *invasione*: vanno prese sul serio e riconosciute le paure che vi sono dietro, per prendersene cura nel dibattito. Il riconoscimento dell'altro, proprio lì dove sta, con le idee che ha, e con il modo che ha di descrivere il mondo con le parole (cfr. B. Mastroianni, *La disputa felice*, cit., pp. 111-113) sarà l'unica strada per ricostruire discorsi sulla realtà che rimettano davvero in relazione le persone (cfr. P. Dominici, *Dentro la società interconnessa. Prospettive etiche per un nuovo ecosistema della comunicazione*, FrancoAngeli, Milano, 2014, pp. 139-140).

## Riferimenti bibliografici

- Corbolante, L., *Migranti, emigrati e immigrati*, “Terminologia etc.”, 10 dicembre 2014: <http://blog.terminologiaetc.it/2014/12/10/migrante-parola-termine/>.
- De Biase, L., *Homo pluralis. Essere umani nell'era tecnologica*, Codice, Torino, 2015.
- De Mauro, T., *Le parole per ferire*, «Internazionale», 27 settembre 2016.
- Dominici, P., *Dentro la società interconnessa. Prospettive etiche per un nuovo ecosistema della comunicazione*, FrancoAngeli, Milano, 2014.
- Duranti, A., *Etnografia del parlare quotidiano*, La Nuova Italia Scientifica, Roma, 1992.
- Gheno, V., *Guida pratica all'italiano scritto (senza diventare grammarnazi)*, Cesati, Firenze, 2016.
- Ead., *Tutte le parole dell' hate speech sui social media: quando la parola separa e ferisce*, «Agenda Digitale», 3 maggio 2018, [bit.ly/2u33asC](http://bit.ly/2u33asC).
- Gheno, V., Mastroianni B., *Tienilo acceso. Posta, commenta, condividi senza spegnere il cervello*, Longanesi, Milano, 2018.
- Giaccardi, C., *La comunicazione interculturale nell'era digitale*, Il Mulino, Bologna, 2012.
- Greimas, A.J., *Del senso* (1970), Bompiani, Milano, 2001.
- Le Page, R., Tabouret-Keller A., *Acts of Identity. Creole-Based Approaches to Language and Ethnicity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.
- Mastroianni, B., *La disputa felice. Dissentire senza litigare sui social network, sui media e in pubblico*, Cesati, Firenze, 2017.



# Ponti

di Giuseppe Moscati

1. Ottant'anni fa Jean-Paul Sartre affidava a un passaggio drammatico di quella che probabilmente può essere considerata l'opera più rappresentativa del suo pensiero, *Le mur*, l'immagine del limite, che peraltro provoca la scelta:

«Gli ordineranno: “Puntate!” e io vedrò gli otto fucili spianati su di me. Penso che vorrò rientrare nel muro, spingerò il muro con la schiena con tutte le mie forze ed il muro resisterà, come negli incubi. Tutto questo posso immaginarlo. Ah! Tu sapessi come posso immaginarlo!» (J.-P. SARTRE, *Il muro* [1939], Einaudi, Torino, 1979, p. 18).

L'uomo sartriano, posto sempre e comunque in situazione e nello specifico in una delle diverse situazioni-limite cui non può sottrarsi, è chiamato a compiere una *scelta* e può essere questa, per il nostro discorso, il vero e proprio *discrimine* tra ciò che è muro e ciò che è ponte.

Ma al di qua del ponte (dal latino *pōns/pōntis*), al di qua della possibilità e della volontà di edificare un ponte che sia in grado di collegare due realtà, due differenze ovvero due risorse della differenza, esiste un limite cui corrisponde un muro [cfr. MURI, CONFINI]. È del resto la via più facile – e lo è sempre stato –, equivale a praticare la scorciatoia della barriera protettiva con la quale evitare il contagio con il diverso: è la logica dell'*immunitas* cui in chiave propositiva si contrappone la *communitas*.

È in questo “al di qua del ponte”, persino al di qua della pensabilità del ponte, che si costruisce il nemico. Una costruzione che diventa *necessaria* al fine di spostare

l'attenzione dai problemi interni e focalizzarla invece su una presunta minaccia esterna. [...] sembra che la pace e la sicurezza si possano ristabilire solo chiudendo le frontiere” (C. BORDONI, *Il paradosso di Icaro. Ovvero la necessità della disobbedienza*, Il Saggiatore, Milano, 2018, p. 99).

Questa è, in estrema sintesi, la genesi dell'*invenzione* del nemico chiamato immigrato e questo è il punto – economico, sociale, giuridico, politico – in cui vengono realizzati i recinti ed eretti i muri.

Tornando a Sartre, nel celebre racconto filosofico il filosofo francese pone il problema originario delle fondamenta della comunità, che nel cuore della narrazione ‘si giocano’ nella tragica attesa, da parte di tre antifascisti condannati a morte durante la Guerra di Spagna, dell’esecuzione all’alba. La paura, o meglio le paure di Pablo, Tom e Juan li rendono individui *tout court*, li separano invece di farli affratellare ed ognuno di loro vive a modo suo l’attesa della propria fine. I muri escludenti e liberticidi costruiti sulla paura sociale, oltre che separare, generano distanze.

Quando si abita ancora l’al di qua del ponte gli individui possono maturare una piena consapevolezza del senso della comunità come autentico dono (*munus*) d’insieme (*cum*): ci si dona una comunità. L’essere comunità si trova ontologicamente a monte di tutta quella serie di costruzioni della diversità che purtroppo vediamo riprodotte di continuo nelle società contemporanee: diversità come “minaccia”, come “invasione”, come “imbastardimento” della comunità stessa.

2. Il ponte, in sé e per sé, è chiamato ad assicurare, in prossimità di un potenziale ostacolo (un corso d’acqua, una depressione del terreno ...), la *continuità* di un tragitto, di un collegamento tra due luoghi che sono qualcosa se presi a se stanti e qualcosa d’altro se intesi a partire dalla loro relazioni.

“Io ho fatto parte per molti anni del mestiere del muratore – ricorda Erri De Luca – e il muratore è qualcuno che issa su i muri e i muri servono sempre a dividere, anche quelli di uno stesso appartamento.

L’unica opera edilizia cordiale è il ponte che invece di dividere vuole unire, nel collegare scavalca le rivalità; parola che proviene, appunto, dallo stare in due rive opposte. Quindi per me i ponti sono dei punti di sutura: l’atto di distruggerli contiene un’offesa più profonda del solo abbattimento di un manufatto utile, contiene l’offesa e l’oltraggio di una mano che strappa i punti da una ferita” (E. DE LUCA, *Il Ponte*, in *Nel cortile della storia*, n. 1/2012).

Se il muro è elemento di chiusura ed esclusione, di respingimento e offesa, il ponte può rappresentare un punto di vista a partire dal quale operare una costruzione altra, per differenza, che unisce, avvicina, mette in relazione. Anche il superamento della logica dei muri, tuttavia, dev’essere concepito senza pericolose rimozioni in quanto le difficoltà connesse sono materia educativa preziosa per lavorare alla de-costruzione di questo o quel sistema totalitaristico.

In questo senso la testimonianza di Alexander Langer (1946-1995) è stata illuminante per immaginare braccia tese in luogo di muri eretti, nella



consapevolezza che abbattendo l'ennesimo muro non si può e non si deve cancellare la memoria di tutto quanto quel muro l'aveva permesso, voluto, mantenuto.

Nelle nostre società “deve essere possibile una realtà aperta a più comunità, non esclusiva, nella quale si riconosceranno soprattutto i figli di immigrati, i figli di famiglie miste, le persone di formazione più pluralista e cosmopolita”. [...] “La convivenza pluri-etnica, pluriculturale, plurireligiosa, plurilingue, plurinazionale appartiene e sempre più apparterrà, alla normalità, non all'eccezione”. [...] “In simili società è molto importante che qualcuno si dedichi all'esplorazione e al superamento dei confini, attività che magari in situazioni di conflitto somiglierà al contrabbando, ma è decisiva per ammorbidire le rigidità, relativizzare le frontiere, favorire l'integrazione”. Così scriveva Alexander Langer nel 1994, nel *Tentativo di decalogo per la convivenza inter-etnica*, uno dei suoi testi più profondi e generativi che [...] sottolineava “l'importanza di mediatori, costruttori di ponti, saltatori di muri, esploratori di frontiera”. Occorrono “traditori della compattezza etnica”, ma non “transfughi” (F. LORENZONI, *I sogni senza limiti di Alexander Langer*, in *Internazionale*, 2/7/2015).

È prioritario, in tema di migrazioni – la cui storia è la storia dell'umanità –, ripensare l'atteggiamento politico-sociale di fondo dell'epoca presente, come suggerisce Roberta Carlini:

“Non vogliamo dire che non esista differenza tra rifugiati, richiedenti asilo e migranti “semplici”; ma che proprio le differenze tra i vari status, le diverse condizioni e aspirazioni, dovrebbero portarci a politiche specifiche. Invece adesso sono accomunati da un'unica legge: il rifiuto. [...] Spogliandoci per un attimo dalla nostra prospettiva eurocentrica ed egocentrica, dovremmo però ragionare sugli effetti del nuovo modello europeo, quello che sposta il muro più in là. Interrogarci sulla sua efficacia: la chiusura della rotta balcanica dopo l'accordo turco ha riaperto quella libico-siciliana, e a catena la chiusura di quest'ultima sta riaprendo quella spagnola; ma riusciremo mai a controllare tutto, in mare e in terra?” (R. Carlini, *Migrazioni. Spostando il muro più in là*, in *Rocca*, LXXVI, n. 18/2017, pp. 15-16).

Progettare di gettare un solido ponte è ideare una matura strategia di contatto e di relazione in cui si distingua un disegno di cambiamento, di trasformazione della realtà. Da qui una similitudine possibile con l'utopia che, secondo Angelo D'Orsi, è «quel messaggio nella bottiglia nel quale critica dell'esistente e progetto di cambiamento si integrano» (A. D'ORSI, *Guida alla storia del pensiero politico*, La Nuova Italia, Firenze, 1995, p. 148). Come scriveva Aldo Capitini, la realtà stessa

“e specialmente la società, tengono l’individuo dentro limiti, e così egli cresce abituandosi a sentire questo freno: se si ammala, se diventa zoppo, cieco, non può infastidire, dilagare; e la gente gli è grata se egli resta quieto e sereno, ed anche sorride, pur avendo il grosso fatto della sua sventura, tra sé, da fronteggiare” (A. Capitini, *La compresenza dei morti e dei viventi*, in Id., *Scritti filosofici e religiosi*, a cura di M. Martini, Fondazione Centro studi Aldo Capitini - Protagon Ed., Perugia, 1998, p. 257).

Solo spingendosi al di là del pregiudizio verso l’altro e conquistando quell’atteggiamento di apertura che consente di percepirne vulnerabilità e desiderio di riconoscimento [cfr. VULNERABILITÀ], le donne e gli uomini possono esercitare la *capacità* di raffigurarsi simpateticamente la categoria dell’altro di cui parla Martha Nussbaum.

I ponti, così, uniscono e al contempo arricchiscono, favorendo scambio e condivisione di orizzonti di senso, nella valorizzazione delle differenze.

Forse quello nietzscheano sarà uno scenario estremo, ma l’idea di “ponte-transizione” pare insita nell’essere umano, costitutivamente sospeso tra vita e morte, realizzazione e nulla, felicità e caduta:

“La grandezza dell’uomo è di essere un ponte e non uno scopo: nell’uomo si può amare che egli sia una transizione e un tramonto. Io amo coloro che non sanno vivere se non tramontando, poiché essi sono una transizione” (F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano, 1984, p. 8).

3. Ponte è perciò, essenzialmente, attraversamento, passaggio da una realtà di isolata esistenza per sé a una realtà di condivisione con altri, ma in quel passaggio c’è tutta la fatica della ideazione e della costruzione di una politica dei diritti e dei doveri sostenuta da un’adulta prassi di responsabilità capace di far leva su grandi risorse come il dissenso o le minoranze.

La fatica si fa sentire soprattutto là dove ciclicamente si ripresentano coloro i quali, pur concordando a parole con chi sostiene la necessità di un ponte, nei fatti ora riesumano l’atavica presunzione di supremazia di una civiltà sull’altra, ora giustificano altrettanto presunte guerre “sante”, ora ancora operano – violenza camuffata – una qualche forma di *reductio* dell’altro, specie dell’immigrato e, più in generale, del debole.

I costruttori di ponti sanno bene che un ponte non lo si costruisce da soli, bensì solo grazie alla collaborazione di chi si trova dall’altra parte: individui, gruppi e popoli che coltivano anche loro il desiderio di *quel* ponte. Il quale può significare contatto, comunicazione, incontro, meticcio, condivisione di alterità, reciprocità, cooperazione nella costruzione del bene comune ...

La condizione del ponte, però, prevedendo un notevole e quotidiano impegno di tessitura della rete delle relazioni sociali anche in chiave interculturale [cfr. INTERCULTURA], non è certo una condizione facile e un maestro d'eccezione come Franz Kafka ha colto da par suo il legame con la dimensione della sofferenza:

“Ero rigido e freddo, ero un ponte, stavo sopra un abisso. Di qua avevo le punte dei piedi, di là avevo confitto le mani, e mi trovavo rabbiosamente aggrappato all'argilla friabile. Da una parte e dall'altra si agitavano le falde della giacca. In fondo rumoreggiava il gelido torrente popolato di trote. [...] una volta costruito, non può cessare di esser ponte senza precipitare” (F. Kafka, *Il ponte* [1917], in Id., *Racconti*, a cura di E. Pocar, Mondadori, Milano, 2001, p. 381).

4. Ben conscio dell'importanza di un percorso di condivisione per l'elaborazione teorica e la vita democratiche era Piero Calamandrei, non a caso fondatore della storica rivista indipendente di politica, economia e cultura “Il Ponte”. La quale, sin dal suo primo numero (aprile 1945), si è nutrita di quelle straordinarie energie della cultura politica italiana che gli hanno permesso di tenere fede al proprio nome, affermandosi quale ponte, appunto, di esperienze eterogenee, accomunate da un dna democratico-repubblicano aperto, nel segno del pluralismo e di un atteggiamento culturale limpidamente libertario.

Si tratta del liberalsocialismo promosso da Aldo Capitini e Guido Calogero; della cultura civico-giuridica incarnata tra gli altri dallo stesso Calamandrei, maestro di cultura democratica; delle posizioni di intellettuali che alla Resistenza hanno saputo accostare “le ragioni del socialismo e delle libertà” come – solo per citarne due tra i più vivaci – Enzo Enriques Agnoletti e Tristano Codignola; di altre esperienze laiche che, a vario titolo e con diversa intensità ed efficacia, hanno contribuito a contrastare chiusure mentali, arretratezze culturali e tendenze conservatrici nonché a sostanziare le giuste critiche a un determinato modo di declinare l'economia politica.

Si è voluto qui richiamare, seppure per veloci cenni, la centralità di un nobile ponte come quello rappresentato dalla rivista fondata da Calamandrei essenzialmente perché costituisce un faro. Tanto più in un'era in cui – qualcuno dice “nella notte della democrazia” – ci ritroviamo nell'urgenza di dover coniare di nuovo l'abc dell'accoglienza [cfr. PROSSIMITÀ/ACCOGLIENZA, OSPITALITÀ], della solidarietà, dell'integrazione, della giustizia sociale e di qualcosa che è incommensurabilmente *di più* della mera tolleranza, ossia accoglienza.

Di una eredità-ponte come questa, insomma, non possono non fare tesoro i soggetti che si prendono cura di un così vitale e irrinunciabile impegno di riscrittura, che riparte necessariamente dalle radici della comunità internazionale per conquistare un orizzonte condiviso all'altezza delle sfide del nostro tempo.

### Riferimenti bibliografici

- Arendt, H., *Noi profughi* [1943], in Id., *Ebraismo e modernità*, Feltrinelli, Milano, 2003, pp. 35-48.
- Callari Galli, M., *Lo spazio dell'incontro. Percorsi nella complessità*, Meltemi, Roma, 1996.
- Cassani, A.G., *Figure del ponte. Simbolo e architettura*, Pendragon, Bologna, 2014.
- Id., *Ponti vs muri. Simboli e metafore di una figura architettonica*, in *Nazione indiana*, 3/9/2015, [www.academia.edu/15424117/Ponti\\_vs\\_muri\\_Simboli\\_e\\_metafore\\_di\\_una\\_figura\\_architettonica\\_in\\_nazioneindiana.com\\_3\\_settembre\\_2015](http://www.academia.edu/15424117/Ponti_vs_muri_Simboli_e_metafore_di_una_figura_architettonica_in_nazioneindiana.com_3_settembre_2015).
- Esposito, R., *Communitas. Origine e destino delle comunità*, Einaudi, Torino, 1998 e Id., *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, ivi, 2002, ma anche Id., *Bíos. Biopolitica e filosofia*, ivi, 2004.
- Gnisci, A., *Creoli, meticci, migranti, clandestini e ribelli*, Meltemi, Roma, 1998.
- Langer, A., *La scelta della convivenza* [raccolta di scritti postuma], Edizioni e/o, Roma, 1995.
- F. Lorenzoni, *I sogni senza limiti di Alexander Langer*, in *Internazionale*, 27.7.2015, online: <https://www.internazionale.it/opinione/franco-lorenzoni-2/2015/07/02/alexander-langer>
- Mantovani, G., *L'elefante invisibile. Tra negazione e affermazione delle diversità: scontri e incontri multiculturali*, Giunti, Firenze, 1998.
- Moretti, G., *Fare ponti. Forme e formule della comunicazione interculturale*, Polimata Ed., Buscemi (Sr), 2017.
- Nussbaum, M., *Non per profitto. Perché le democrazie hanno bisogno della cultura umanistica*, Il Mulino, Bologna, 2014.
- Pinto Minerva, F. (a cura di), *Mediterraneo, mare di incontri interculturali*, Irre Puglia, Progedit, Bari, 2004.
- Remotti, F., *Contro l'identità*, Laterza, Roma-Bari, 1996.
- Schulz, W., *Le nuove vie della filosofia contemporanea, vol. V: "Responsabilità"*, Marietti, Genova, 1988.
- Tentori, T., *Il rischio della certezza. Pregiudizio, potere, cultura*, Studium, Roma, 1987.
- Zamagni, G.M., *L'Atlantide di Platone. Architettura e utopia*, in G. Bertagni (a cura di), *Architetture utopiche*, Fara Editore, Santarcangelo di Romagna (RM), 2000, pp. 9-18.

# Povert 

di *Teresa Marzocchi*

1. Povert  e immigrazione sono due temi diversi ma ambedue complessi e di difficile trattazione. Il primo perdurante nel tempo e, come risulta dal recente rapporto Istat, ancora di drammatica consistenza. Il secondo, seppur fortemente condizionato nella sua entit  numerica fin dallo scorso anno, sempre pi  al centro di un duro scontro a livello nazionale ed europeo.

Le modalit  di approccio a questi due argomenti sia da parte delle istituzioni sia da parte della collettivit , avvalorate anche dagli strumenti di comunicazione, non danno correttamente conto della loro interdipendenza. Parlare di povert , che   la condizione pi  preoccupante del nostro contesto sociale, fa meno paura che parlare di immigrazione, nonostante i dati, nonostante gli interventi. Occorre avere consapevolezza che siamo di fronte a esperienze politiche e comunicative nuove e che   importante rendersi conto di quello che sta accadendo su questo terreno.

Protezione e promozione, timori e ansiet  non sono termini che possono essere assunti come alternativi, vanno invece compresi e composti al meglio, prima di tutto da coloro che hanno titolo di guida delle collettivit .

Anche da questo dipende la crescita delle coscienze, della responsabilit  sociale e del senso di appartenenza a una stessa comunit , con le sue articolazioni e le sue tensioni ma anche con la capacit  di affrontarli e governarli nella logica di un interesse generale, quindi di ciascuno e di tutti.

La terribile crisi che ha colpito il nostro paese fin dal 2008 ha generato condizioni di difficolt  complessive in tutto il sistema con gravi ricadute sui percorsi di emancipazione dalle condizioni di povert . Senza alcun dubbio la crisi stessa ha determinato anche un ampliamento delle disuguaglianze economiche con esiti importanti nei percorsi di integrazione delle persone immigrate presenti sui territori.

Gli indicatori abitualmente utilizzati, i dati di contesto e le analisi emerse di tanti rapporti di ricerca [cfr. COSTI] permettono poi di evidenziare il modo in cui alcuni fattori (come la distribuzione del reddito delle famiglie, il tasso di povert , la povert  dei lavoratori e l'esclusione finanziaria) siano

determinanti anche nella individuazione della povertà tra gli immigrati così da dar modo di leggere con attenzione i nuovi contesti ed intervenire in conseguenza.

2. “L’inizio di questo terzo millennio è fortemente caratterizzato da movimenti migratori che, in termini di origine, transito e destinazione, interessano praticamente ogni parte della terra. Purtroppo, in gran parte dei casi, si tratta di spostamenti forzati, causati da conflitti, disastri naturali, persecuzioni, cambiamenti climatici, violenze, povertà estrema e condizioni di vita indegne: è impressionante il numero di persone che migra da un continente all’altro, così come di coloro che si spostano all’interno dei propri Paesi e delle proprie aree geografiche. I flussi migratori contemporanei costituiscono il più vasto movimento di persone, se non di popoli, di tutti i tempi”. Così si è espresso Papa Francesco ai partecipanti al Forum internazionale “Migrazioni e pace” il 21 febbraio 2017.

Nel 2017 il numero di persone costrette a fuggire nel mondo a causa di guerre, violenze e persecuzioni ha raggiunto un nuovo record per il quinto anno consecutivo. I paesi maggiormente colpiti sono per lo più i paesi in via di sviluppo.

*Global Trends*, pubblicato il 20 giugno 2018 da UNHCR nella Giornata Mondiale dei Rifugiati, riporta che a fine 2017 erano 68.5 milioni le persone costrette alla fuga. Di queste, solo nell’ultimo anno, 16.2 milioni di persone avevano abbandonato le proprie case per la prima volta o ripetutamente.

Questo dato rappresenta un numero elevato di persone in fuga: 44.500 al giorno, ossia una persona ogni due secondi; considerando tutte le nazioni nel mondo, una persona ogni 110 è costretta alla fuga.

Nel totale dei 68.5 milioni sono inclusi anche 25.4 milioni di rifugiati che hanno lasciato il proprio paese a causa di guerre e persecuzioni, 2.9 milioni in più rispetto al 2016, è l’aumento maggiore registrato dall’UNHCR in un solo anno. Le persone sfollate all’interno del proprio paese erano 40 milioni del numero totale, poco meno dei 40.3 milioni del 2016.

Filippo Grandi, Alto Commissario delle Nazioni Unite per i Rifugiati, in quella stessa occasione dichiara che “il successo nella gestione degli esodi forzati a livello globale richiede un approccio nuovo e molto più complessivo, per evitare che paesi e comunità vengano lasciati soli ad affrontare tutto questo” e poi ricorda che “nessuno diventa un rifugiato per scelta; ma noi tutti possiamo scegliere come aiutare”.

Il *Global Trends* è un rapporto annuale pubblicato da UNHCR in tutto il

mondo, il suo scopo è monitorare gli esodi forzati sulla base di dati forniti da UNHCR, dai governi e da altri partner ed offre numerose informazioni, indagando, in alcuni casi, le realtà percepite rispetto a quelle effettive degli esodi forzati e come queste realtà possano a volte essere in contrasto [cfr. ESODO].

Una di queste discrepanze è l'idea che le persone costrette a fuggire si trovino per lo più nei paesi del nord del mondo. I dati mostrano invece che è vero il contrario: l'85% dei rifugiati risiede nei paesi in via di sviluppo, molti dei quali versano in condizioni di estrema povertà e non ricevono un sostegno adeguato ad assistere tali popolazioni. Quattro rifugiati su cinque rimangono in paesi limitrofi ai loro.

Anche gli esodi di massa oltre confine sono meno frequenti di quanto si potrebbe pensare guardando il dato dei 68 milioni di persone costrette alla fuga a livello globale. Quasi due terzi di questi sono infatti sfollati all'interno del proprio paese.

Il *Global Trends* offre altri due dati di realtà: il primo è che la maggior parte dei rifugiati vive in aree urbane (58%) e non nei campi o in aree rurali; il secondo è che le persone costrette alla fuga nel mondo sono giovani, nel 53% dei casi si tratta di minori, molti dei quali non accompagnati o separati dalle loro famiglie [cfr. BAMBINI/E].

3. Se la causa principale delle migrazioni forzate è costituita da situazioni di guerra e di instabilità, vi sono però altri fattori che agiscono spesso in concomitanza con tale motivazione. Si fugge da disuguaglianze economiche spaventose. Nel mondo a gennaio 2017 eravamo 7 miliardi e 477 milioni: tra questi, l'1,75% della popolazione (130 milioni di persone) usufruisce del 56% del reddito mondiale, mentre all'altro estremo il 37% della popolazione (quasi due miliardi di persone) vive in condizioni di povertà.

Ma la povertà in termini assoluti non ha un rapporto stretto con le migrazioni internazionali sulle lunghe distanze. È vero invece che le disuguaglianze tra regioni del mondo, anche confinanti, spiegano una parte delle motivazioni a partire. Anzi, si può dire che i confini sono il maggiore fattore di disuguaglianza su scala globale. Pesano più dell'istruzione, del genere, dell'età, del retaggio familiare.

L'enfasi sulla povertà come molla scatenante delle migrazioni si scontra invece con un primo dato: nel complesso i migranti internazionali sono una piccola frazione dell'umanità: secondo i dati più recenti contenuti nel Dossier statistico Idos 2017, intorno ai 247 milioni su oltre 7 miliardi di

esseri umani, pari al 3,3 per cento. Se i numeri sono cresciuti (erano 175 milioni nel 2000), la percentuale rimane invece stabile da parecchi anni, essendo cresciuta anche la popolazione mondiale.

Ciò significa che le popolazioni povere del mondo hanno in realtà un accesso assai limitato alle migrazioni internazionali, e soprattutto alle migrazioni verso il Nord globale. Il temuto sviluppo demografico dell'Africa [cfr. ITALIA/AFRICA] non si traduce in spostamenti massicci di popolazione verso l'Europa o altre regioni sviluppate. I movimenti di popolazione nel mondo avvengono soprattutto tra paesi limitrofi o comunque all'interno dello stesso continente, 87% nel caso della mobilità dell'Africa sub-sahariana e, a conferma, dall'interno dell'Africa partono soprattutto persone istruite.

Ne consegue un secondo importante assunto: la povertà in senso assoluto ha un rapporto negativo con le migrazioni internazionali, tanto più sulle lunghe distanze. I migranti che si dirigono verso il nostro paese, come regola generale, non provengono dai paesi più poveri del mondo. Certamente le persone partono soprattutto per migliorare le loro condizioni economiche e sociali, ma chi è poverissimo purtroppo non riesce a partire.

Le migrazioni sono infatti processi intrinsecamente selettivi, che richiedono risorse economiche, culturali e sociali: occorre denaro per partire, occorre che le famiglie investano nella speranza di ricavarne dei ritorni sotto forma di rimesse; occorre una visione di un mondo diverso, in cui riuscire a inserirsi pur non conoscendolo; occorrono risorse caratteriali, ossia il coraggio di partire per cercare fortuna in paesi lontani di cui spesso non si conosce neanche la lingua, e di affrontare vessazioni e discriminazioni [cfr. DISCRIMINAZIONI], solitudini e imprevisti di ogni tipo; occorrono risorse sociali, rappresentate specialmente da parenti e conoscenti già insediati e in grado di favorire l'insediamento dei nuovi arrivati.

4. Questa analisi ha inevitabili ripercussioni sull'idea della promozione dello sviluppo come sola ed immediata alternativa all'emigrazione. Ossia l'idea sintetizzabile nel noto e in questi giorni abusatissimo slogan "aiutiamoli a casa loro".

Si tratta di un'idea semplice, accattivante, apparentemente molto logica, che, prima di tutto, dovrebbe corrispondere ad un effettivo impegno di politiche e risorse importanti e tali da poter generare i necessari cambiamenti. Inoltre, nel caso molto favorevole che venisse veramente attuata dovrebbe essere gestita nella consapevolezza che gli esiti non possono giungere nell'immediato. Se gli immigrati non arrivano dai paesi più poveri, dovremmo paradossalmente aiutare i paesi in posizione intermedia sulla



base degli indici di sviluppo, anziché quelli più bisognosi, i soggetti istruiti anziché i meno alfabetizzati, le classi medie anziché quelle più povere.

In secondo luogo, gli studi sull'argomento mostrano che, in una prima non breve fase, lo sviluppo fa aumentare la propensione a emigrare. Cresce anzitutto il numero delle persone che dispongono delle risorse per partire. Le aspirazioni a un maggior benessere inoltre aumentano prima e più rapidamente delle opportunità locali di realizzarle, anche perché lo sviluppo solitamente inasprisce le disuguaglianze, soprattutto agli inizi. È possibile affermare che lo sviluppo si lega ad altri fattori di cambiamento sociale, mette in movimento le società, semina speranze e sogni che spingono altre persone a partire. Solo in un secondo tempo le migrazioni rallentano, finché a un certo punto il fenomeno s'inverte: il raggiunto benessere fa sì che regioni e paesi in precedenza luoghi di origine di emigranti diventino luoghi di approdo di immigrati, provenienti da altri luoghi che a quel punto risultano meno sviluppati.

La storia del nostro paese lo dimostra, ci vuole tempo ad invertire i fenomeni migratori, quindi ancora una volta non ci sono risposte semplici a problemi complessi. "Aiutare a casa loro" può significare ridurre le migrazioni e le condizioni complessive di povertà ma bisogna prima capire dov'è "casa loro" insieme alla dimensione temporale dell'impegno di aiuto.

5. Sono molto recenti le informazioni aggiornate che riguardano le condizioni di povertà. I dati Istat pubblicati in questi mesi dicono che l'aumento della povertà riguarda tutti ma l'incidenza resta molto più alta tra gli stranieri.

Tra il 2016 e il 2017 il numero delle famiglie in povertà assoluta è aumentato; nel 2017 c'erano in Italia 158 mila famiglie povere in più rispetto all'anno precedente (1 milione e 778 mila contro il milione e 619 mila del 2016).

	2016		2017	
	Famiglie in povertà assoluta	incidenza della povertà assoluta	Famiglie in povertà assoluta	incidenza della povertà assoluta
Famiglie di soli italiani	1,030	4.4%	1,214	5.1%
Famiglie miste	184	27.4%	103	16.4%
Famiglie di soli stranieri	405	25.7%	461	29.2%
Totale famiglie	1,619	6.3%	1,778	6.9%

Tabella – Povertà assoluta delle famiglie per cittadinanza. Anni 2016-2017, valori assoluti (in migliaia) e percentuali – Fonte Istat

La tabella dice che l'aumento del numero dei nuclei in povertà assoluta coinvolge sia le famiglie italiane che quelle composte da soli stranieri ma mentre la variazione assoluta è maggiore per le prime l'incidenza della povertà cresce maggiormente (+3,5% rispetto a +0,7%) per le famiglie straniere.

La povertà è quindi in crescita, e l'aumento riguarda sia i nuclei familiari italiani che quelli stranieri seppur con incidenze diverse. Istat ci dice ancora che è salita la percentuale di famiglie povere di soli italiani al nord (dal 2,6% al 3,1%) e ancor più nettamente al sud (dal 7,5% al 9,1%).

Ma i dati Istat del 2017 confermano chiaramente che per le famiglie costituite di soli stranieri (sono 1,6 milioni) il rischio di essere in povertà assoluta continua a rimanere di sei volte (29,2 diviso 5,1) più elevato rispetto a quello che pende sui 23,8 milioni di famiglie italiane. È più o meno la stessa sproporzione che si osservava nel 2016. Pur essendo solo il 6,6 per cento delle famiglie residenti in Italia, quelle di soli stranieri rappresentano il 27 per cento di tutte le famiglie povere e il 32 per cento degli individui poveri.

Altri dati interessanti si possono rilevare, con riferimento ad una scala territoriale, nella edizione 2018 del "Report sull'immigrazione straniera in Emilia-Romagna" a cura dell'Osservatorio regionale sul fenomeno migratorio in particolare per quanto riguarda le caratteristiche dell'accesso dei cittadini agli Sportelli Sociali che rappresentano il punto di accoglienza attraverso il quale ogni persona, che ne ha necessità, può avere informazioni e orientamento sui servizi sociali ed assistenziali erogati dai Comuni o dagli altri Enti che operano nel territorio di riferimento [cfr. CITTA].

Le domande espresse e registrate agli Sportelli Sociali nel corso del 2016 sono state 286.726, il 31% delle quali presentate da stranieri. La maggior parte delle domande presentate riguarda la "fruizione di interventi di sostegno economico come assegni per il nucleo familiare, integrazione del reddito, credito di emergenza, buoni spesa, buoni pasto, contributi economici, integrazione rette, pagamento utenze, contributi affitto, contributo per rimpatrio, ecc." (28,6% presentate da italiani mentre raggiungono il 44,4% quelle presentate da stranieri) ed il "supporto alla persona, famiglia e rete sociale compreso il supporto educativo, psicologico, formativo e relazionale, il sostegno socio-educativo scolastico, ecc." (25,2% italiani; 19,5% stranieri).

Le 10 domande più frequenti presentate evidenziano che le differenze per cittadinanza, sul totale non sono poi così definite se non che per gli stranieri compare la tipologia di domanda "Regolarizzazione documenti

per soggiorno in Italia” (5,6%) mentre per gli italiani è l’“Attività di sostegno e cura al domicilio - Assegno di cura, assistenza sanitaria, pasti, cura, igiene persona, telesoccorso, ecc.”(9,1%). Il target più presente allo sportello, per i cittadini stranieri (ma lo è anche per gli italiani), è quello delle Famiglie e minori che rappresenta il 63,0% delle domande in base all’utenza, seguito dai target Povertà e disagio adulto al 20,3% e Immigrati al 13,6%. La somma delle domande per questi tre target rappresenta il 97% di tutte le domande registrate da Immigrati nel 2016.

Un dato interessante è che sul totale degli stranieri residenti in regione, le persone straniere che si rivolgono allo sportello sociale sono il 5,9%, rispetto al 2,0% di italiani sul totale dei residenti.

6. I dati sopra riportati non sono solo aride statistiche, ma hanno una grande rilevanza politica. Ci dicono che la povertà ci accompagna anche per effetto dell’aumento delle disuguaglianze; che riguarda tutte le famiglie ma coinvolge maggiormente le famiglie con figli, le famiglie straniere e quelle residenti nel sud del paese.

Ci dicono anche che le risposte necessarie sono le medesime per italiani e stranieri: possibilità concrete di accogliere le domande di aiuto, impegno di risorse adeguate ed attivazione di servizi dedicati, individuazione dei bisogni espressi ed accompagnamento personalizzato volto alla emancipazione dalle condizioni di assistenza.

Questo ci riporta ad un dato di particolare importanza e cioè che dalla fine del 2017 il nostro paese può finalmente contare su una misura unica nazionale di contrasto alla povertà, il Reddito di Inclusione (REI) la cui introduzione è stata il frutto del lungo e paziente lavoro svolto negli ultimi anni da tanti attori pubblici e privati ed anche grazie al contributo dell’ampia rete costituita da “Alleanza contro la povertà”. Il REI è atteso con favore dai territori come strumento per affrontare in modo corretto le condizioni di povertà e impoverimento della popolazione italiana e di origini straniere.

Consapevole di questa situazione e di queste urgenze, subito dopo la pubblicazione dei dati Istat, l’attuale ministro del Lavoro e dello Sviluppo economico, ha diffuso un comunicato in cui mette fretta al Parlamento e al governo per una rapida introduzione del reddito di cittadinanza come strumento di lotta contro la povertà.

Parrebbe però che nella versione predisposta dall’attuale governo (articolo 19, pagina 34) dal reddito di cittadinanza gli stranieri siano esclusi creando le condizioni, se così fosse, che la principale misura anti-povertà

del nuovo esecutivo, cancellando ogni lavoro pregresso, escluderebbe dai potenziali beneficiari circa un terzo (il 32%) dei potenziali destinatari. Proprio quelli che secondo i dati Istat ne avrebbero più bisogno. E ciò avverrebbe perché queste persone non sono cittadini italiani pur risiedendo nel nostro paese e in molti casi contribuendo alla creazione di reddito in Italia nella posizione di immigrati regolari.

Non è del tuo avere che tu fai dono al povero; tu non fai che rendergli ciò che gli appartiene. Poiché è quel che è dato in comune per l'uso di tutti, ciò che tu ti annetti” (parole di Sant’Ambrogio riportate da Paolo VI nella *Popolorum Progressio*)

### Riferimenti bibliografici

- ANCI e altri (2017), *Rapporto sulla protezione internazionale in Italia 2017*, Roma.
- Baldini, M., Daveri F., *Cresce la povertà tra stranieri e italiani*, lavoce.info, luglio 2018.
- Bombardieri, S., *Immigrazione e povertà*, in “Osservatorio Isfol”, n. 3/2016.
- Caritas Italiana, *Migrantes, XXVI Rapporto Immigrazione 2016. Nuove generazioni a confronto*, Tau, Roma, 2017.
- Centro Studi e Ricerche Idos, *Rapporto immigrazione e imprenditoria 2017*, Idos, Roma, 2017.
- Centro Studi e Ricerche Idos, *Dossier statistico immigrazione 2017*, Roma, 2017.
- Eurostat, *Eurostat Regional Yearbook*, Statistical Book, 2017.
- Fondazione Ismu, *Ventitreesimo rapporto sulle migrazioni 2017*, Franco Angeli, Milano, 2017.
- Fondazione Leone Moressa, *Rapporto annuale sull'economia dell'immigrazione 2017*, Il Mulino, Bologna, 2017.
- Istat, *Indicatori demografici. Stime per l'anno 2017*, Statistiche report, 8 febbraio 2018.
- Papa Francesco, *Discorso ai partecipanti al Forum internazionale 'Migrazioni e pace'*, Roma, 21 febbraio 2017.
- Regione Emilia-Romagna, *L'immigrazione straniera in Emilia-Romagna*, Regione Emilia-Romagna, Bologna, 2018.
- UNHCR, *Global Trends*, Roma, 20 giugno 2018.

# Prossimità/accoglienza\*

di Gian Carlo Perego

1. “Chi è il mio prossimo”? “Chi si è fatto prossimo”? (Lc 10, 25-37):

“L’antica storia del Samaritano è stata il paradigma della spiritualità del Concilio. Una simpatia immensa lo ha tutto pervaso. La scoperta dei bisogni umani (e tanto maggiori sono, quanto più grande si fa il figlio della terra) ha assorbito l’attenzione del nostro Sinodo”.

L’immagine del Buon Samaritano che Paolo VI presentava alla Chiesa al termine del Concilio Vaticano II come modello di un’ecclesiologia conciliare, aiuta a rileggere una delle esperienze più originali della Chiesa del Concilio e della società italiana di oggi, la prossimità volontaria, tra alcune istanze teologiche e l’esperienza storica.

La categoria di prossimità è quella che meglio caratterizza un’esperienza gratuita che, in Italia, interessa un milione di persone quotidianamente e arriva a sei milioni di persone con chi dedica alcuni tempi e spazi della sua vita a un servizio di prossimità.

2. Le istanze teologiche della prossimità traggono linfa dalla tradizione e possono essere enucleate in cinque passaggi fondamentali.

*La prossimità come esperienza educativa di Dio.* Dio cammina con l’uomo nella storia. Non lo lascia solo. E questo perché sa il valore della famiglia, della relazione. Trinità, infatti, è il nome del Dio cristiano. Non solo. Trinità è il modo di agire di Dio. Ma prima ancora la prossimità è il modo di essere di Dio. Dio ama vicino, non da lontano. E cercare e non solo aspettare l’uomo, sempre, sono modi del suo amare. Un modo di amare vicino che è presente fin dalla creazione, ma raggiunge l’uomo nella relazione cristologica, permane nell’uomo ‘segnato’ dal dono dello Spirito. La prossimità di Dio all’uomo aiuta l’uomo a riconoscere se stesso, la sua origine e il suo destino, la sua vocazione: l’amore.

---

\* La voce riprende, con lievi modifiche, l’articolo pubblicato in “La Voce di Ferrara-Comacchio. Settimanale Cattolico di Informazione”, online: [http://lavocediferrara.it/default.asp?id=374&id\\_n=2341&Pagina=7](http://lavocediferrara.it/default.asp?id=374&id_n=2341&Pagina=7).

*La prossimità come espressione dell'amore umano.* Il Dio amore, relazione, vicino è a fondamento del comandamento dell'amore: l'amore al prossimo è copia, espressione dell'amore di Dio e trova la sua verità in un duplice riferimento: all'amore di Dio e all'amore per se stessi. Il comandamento dell'amore chiama in causa tre persone: Dio, io, l'altro.

*La prossimità come esperienza della creatività umana.* Dio aspetta dalla libertà dell'uomo forme originali, creative dell'amore al prossimo. Come ricordavano già il card. Carlo Maria Martini (1927-2012) e Don Tonino Bello (1935-1993) negli anni '80, sia la parabola del buon samaritano come anche le descrizioni paoline della carità – come perdono, tenerezza, pazienza, sopportazione, speranza ...- manifestano che la carità non è scontata, stereotipata, formalizzata, ma è aperta a una continua novità. Il dono sente la necessità del cambiamento, dell'originalità. Per questo parliamo di "volontariato e di volontariati", mediando questo binomio dal magnifico testo *Volontariati e Globalizzazione* (EDB, Bologna, 2001) del sociologo Achille Ardigò (1921-2008), uno dei padri del volontariato italiano con Luciano Tavazza (1926-2000) e don Giovanni Nervo (1918-2013).

*La prossimità come 'cammino insieme'.* Il card. Michele Pellegrino (1903-1986), nella famosa lettera pastorale dal titolo *Camminare insieme*, frutto dell'ecclesiologia conciliare, ha connesso strettamente la prossimità con la vocazione della Chiesa ad essere *sacramento "dell'unità di tutti i cristiani, ma anche di tutto il genere umano"* (*Gaudium et spes* 1). Il camminare vicino alla gente non è un elemento aggiuntivo, ma costitutivo dell'essere Chiesa radunata nell'ascolto della Parola, nella celebrazione eucaristica, nella condivisione. Il cammino insieme precede la differenza dei ruoli e dei compiti.

*La prossimità che ha una preferenza: gli ultimi.* 'Ripartire dagli ultimi' è un volumetto di Caritas Ambrosiana, pubblicato nel 1984, a commento del magistero del card. Martini, che prepara il Convegno di Assago. La prossimità cristiana ha una preferenza per i poveri, ricerca gli ultimi, siede vicino ai soli, ospita i forestieri, visita i sofferenti. Nessuno escluso. Una prossimità vissuta da tutto il popolo di Dio, in particolare dal mondo laicale.

3. La memoria della prossimità originale nella storia della Chiesa è un aspetto assai rilevante. Essa può essere declinata in dieci passaggi fondamentali

*Prossimità come dono.* Nella Chiesa delle origini l'esperienza della colletta ha il valore della condivisione, ma indica anche l'esperienza dell'essere Chiesa 'cattolica', universale. La colletta, la decima monastica prima e parroc-

chiale poi, le questue, le raccolte, fino alla cassa rurale, al fondo di oggi sono segni che indicano la permanenza del valore della condivisione e di una economia di comunione, ricordata anche da Benedetto XVI nell'enciclica *Caritas in veritate* e da papa Francesco nella *Evangelii Gaudium*. Al tempo stesso dicono il limite del denaro, che ha valore solo se in relazione al bene personale, familiare e comune (cfr. L. ULRICH, *Eglise et argent : nouveaux regards, nouvelles ressources*. Communication à la session nationale des économistes diocésains, session organisée par la Conférence des Evêques de France et l'Université catholique de Lyon à Valpré [69], mars 2003).

*La prossimità come non dimenticanza dei poveri.* L'esperienza diaconale che accompagna in maniera continuativa i primi sei secoli della storia della comunità cristiana in Occidente e continua in Oriente fino ad oggi racconta la prossimità per gli ultimi come vocazione speciale nella Chiesa, grado dell'Ordine sacro. Stefano e Filippo sono prossimi alle vedove e all'eunuco, due figure di emarginati della storia, come Lorenzo, Vincenzo e la lunga schiera di diaconi santi. Il tradimento di questa vocazione alla prossimità, per il potere, il denaro, ma anche per una scelta elitaria farà morire un dono, una vocazione nella Chiesa, che tenterà di rifiorire con la Riforma Cattolica (S. Carlo Borromeo e S. Roberto Bellarmino), ma ritroverà il suo posto nella Chiesa solo al Concilio Vaticano II.

*La prossimità come sintesi di una fede personale.* Le opere di misericordia corporali e spirituali diventano la sintesi di una fede non solo pensata, ma vissuta nel quotidiano, nell'attenzione a ciò che conta della vita delle persone, perché non siano escluse. Il laicato medioevale, illuminato da Paolo e Agostino, tradurrà l'amore a Dio e al prossimo in queste opere. La qualità della fede si esprime anche nella qualità delle opere, ma soprattutto dalla qualità di una prossimità che si pone in cammino, esce di casa, dalla città murata, scopre il mondo (Francesco, Domenico).

*La prossimità come 'perfetta carità'.* L'esperienza della Riforma cattolica ripropone il valore di una prossimità che non è gesto o opera, ma cammino di vita spirituale, vocazione di speciale consacrazione, donazione di sé più che di cose. Le nuove Congregazioni religiose che – aspetto interessante – scelgono la laicità consacrata ('fratelli') prima e più che l'ordine sacro. È la valorizzazione di un laicato chiamato ad essere protagonista di una 'riforma della Chiesa' non solo sul piano liturgico e catechistico, ma anche caritativo. Il 'mondo' – anche con le nuove scoperte, i viaggi – diventerà il nuovo luogo di prossimità (cfr. S. Francesco Saverio, Matteo Ricci).

*La prossimità come ricerca della felicità.* La carità cristiana illuminista o illuminata – si veda il trattato *Della carità cristiana* di Ludovico Antonio

Muratori – scopre il valore di una prossimità non legata a un gesto a un'opera, ma a un progetto di felicità per l'uomo, fondato anche su una 'polis' nuova. La carità da gesto diventa compito istituzionale, che accompagna l'educazione cristiana (S. Alfonso Maria de' Liguori) e la promozione dei diritti e doveri dell'uomo (Spedalieri, Agnesi).

*La prossimità come movimento sociale.* La cooperazione sociale diventa una storia originale di prossimità, dove non conta solo il dono, ma la mutualità, l'interesse comune, i comuni obiettivi. L'enciclica *Rerum Novarum* di Leone XIII (1891) inaugura una storia nuova e un nuovo magistero della prossimità, che legge anche i nuovi fenomeni sociali – industrializzazione, mondo operaio, emigrazione – come luoghi di prossimità cristiana in forma laicale organizzata e anche attraverso nuove forme di consacrazione (Don Bosco, Francesca Cabrini), e la miriade di Istituti ottocenteschi e di figure nel nostro Paese di carità verso gli orfani, disabili, i ragazzi, le ragazze in particolare (ad esempio don Gnocchi, don Monza, don Orione).

*La prossimità come ricerca del bene comune.* La politica e la democrazia moderne nascono su un concetto di bene comune che rilegge in maniera nuova non solo la città, ma anche la prossimità. Don Murri, Don Sturzo, De Gasperi, Don Mazzolari, Don Milani fondano la politica sulle attese della povera gente, aprendo con intelligenza la politica a una mutualità europea e mondiale (Piano Marshall). Allargare i confini, gli interessi non significa perdere l'identità e la felicità, ma acquisire le ricchezze della mutualità e della prossimità. Assumere la mobilità significa crescere e non indebolirsi, perdersi, morire: significa rinnovarsi, sperare, avere un futuro.

*La prossimità condivisa.* L'esperienza allargata e giovanile del volontariato apre una nuova stagione della prossimità. Il '68 cattolico genera il volontariato. È il frutto più maturo di una doppia rivoluzione: ecclesiale e sociale o di costume. È un volontariato aperto al mondo, internazionale (pensiamo a Emmaus, a Mani tese), ecumenico (pensiamo a Taizè, ma anche ai Focolarini, alla comunità di S. Egidio, a Capodarco), educativo (Movimento G.S.), attento alle nuove povertà (Gruppo Abele, Comunità Incontro, Papa Giovanni XXIII), ma anche alla giustizia sociale e alla legalità; laico cioè aperto a tutti, cooperativo e di rete (CNCA). La prossimità diventa un'esperienza di condivisione, ma anche condivisa in tante forme. Cresce il numero dei volontari (fino a 6 milioni nel 2017) e delle associazioni (35.000 nel 2017), ma anche dei gruppi informali (più di 10.000). Crescono i giovani, soprattutto al Sud, anche sulla scorta di una straordinaria esperienza nata tra gli anni '60 e '70: l'obiezione di coscienza e il servizio civile.



*La prossimità integrale.* La globalizzazione della prossimità è la sfida del nuovo volontariato, che si apre anche a una prossimità integrale o personale, attenta a tutte le dimensioni della vita della persona. È la prossimità proposta dalla *Caritas in veritate* di Benedetto XVI che sembra riprendere una suggestione già espressa negli anni '70 dal filosofo Roger Garaudy: "il lontano è il nuovo volto del prossimo". La prossimità integrale chiede un forte investimento educativo: alla mondialità, all'intercultura, alla cittadinanza responsabile, al bene comune [cfr. INTERCULTURA]. Chiede di mettersi ancora in cammino alla ricerca, come Chiesa, di un mondo nascosto, tradito, trafitto, emarginato, sfruttato: per una nuova *advocacy*, per nuova mutualità, per una conversione sociale di strutture di peccato, per nuovi stili di vita, per una nuova città globale.

*La prossimità chiede di ripartire.* La prossimità oggi chiede di ripartire, rimettersi in strada, in viaggio. Chiede nuove processioni non come segni di un'identità, ma come luoghi di prossimità, di ascolto, di conforto e di confronto, di dialogo, di accompagnamento, di sfida, di denuncia, di progetto: di speranza.

E se c'è una parola che oggi si coniuga con volontariato, dentro le nostre comunità, è speranza. Sperare contro la paura dell'altro; sperare contro la diffidenza dell'altro; sperare contro l'uso degli altri; sperare contro la povertà e il limite degli altri. Si riparte dalla speranza. Si riparte con uomini, fedeli laici, testimoni di speranza.

4. La prossimità volontaria può rappresentare oggi una specifica identità [cfr. IDENTITÀ].

In questa rilettura della prossimità tra istanze teologiche e momenti storici ecclesiali, quale "rilancio" intendiamo fare della prossimità volontaria dentro le nostre comunità, i nostri servizi di carità e di accoglienza?

Si possono suggerire alcune indicazioni progettuali.

*La prima indicazione progettuale è riattivare la capacità di ascoltare davvero il territorio.* L'ascolto rimane la vera forza del volontariato di prossimità: un volontariato radicato tra la gente, tra coloro soprattutto che hanno bisogno e che sono in difficoltà. L'ascolto suppone un movimento di reciprocità, per costruire insieme – chi dona e chi riceve il dono – un mondo nuovo che vede entrambi protagonisti. Nell'ascolto/relazione si rompe la logica filantropica e compassionevole del semplice dono/aiuto, che vede l'altra solo come destinatario/utente e non un soggetto con il quale costruire qualcosa di nuovo [cfr. ECONOMIA CIVILE]. L'ascolto è anche la prima strada educativa che ci indicano i nostri vescovi per questo decennio.

*Una seconda indicazione progettuale è di riscrivere il lessico della prossimità.* Si tratta davvero di rideclinare questa parola oggi consumata, abusata e poco compresa. Ma con quali parole?

Una è certamente ‘responsabilità’: responsabilità personale e comunitaria nella logica del “mi sta cuore”, “m’interessa”.

L’altra è ‘comunità’: è il luogo dei legami forti e della costruzione di un comune destino. L’individualismo esasperato e la competizione non aiutano a far crescere prossimità e comunità che offrono la “vera qualità della vita”, perché costruiscono legami, aiutano la vita in tutte le sue fasi e componenti, costruiscono città e Chiesa, in un dialogo tra loro rinnovato di gioia e di speranza.

*Riprendere la sfida culturale di incidere sugli stili di vita è la terza indicazione progettuale.* Dietro la proposta di un servizio gratuito di prossimità c’è un’idea di uomo e di società e dunque di comportamenti e stili di vita coerenti. Il volontariato diventa la metafora di una vita vissuta bene, di stili di vita sostenibili e di comportamenti fraterni. Ecco perché il valore della gratuità che il volontariato difende non è semplicemente un valore da “appiccicare” all’attività di volontariato, da rivendicare contro l’altro terzo settore che non è gratuito [cfr. TERZO SETTORE]. Ciò che si testimonia nell’attività di volontariato di prossimità non è altro che il paradigma della vita personale e lo stile con cui io vivo le relazioni anche nella professione, nella quotidianità della vita. E qui riemerge la funzione pedagogico/educativa che dovrebbe essere sottesa a tutte le attività volontarie. Il volontariato oggi deve crescere su questa frontiera e non abita nelle strutture complesse, nei grandi apparati del Terzo settore che pure esistono. Essa parte dalle strutture più flessibili, apparentemente deboli come quelle del volontariato, ma che dicono l’investimento sulle relazioni e sull’accoglienza ospitale.

*Una quarta indicazione progettuale è rilanciare l’impegno di cittadinanza nell’agire politico.* Di fronte al processo di riforma della politica e della partecipazione, a fronte di apparati che tendono ad essere autoreferenziali, il volontariato è chiamato a ricostruire una società civile coesa. La coesione sociale – come insegnano sociologi come Jürgen Habermas e Ralf Dahrendorf, ma anche come ci insegnano Benedetto XVI nell’enciclica *Caritas in veritate* e il Magistero di papa Francesco - è un compito sociale ed economico che dobbiamo assumere con grande senso di responsabilità coltivando maggiormente la dimensione orizzontale delle relazioni, anche delle nuove relazioni con chi arriva, si muove [cfr. VIAGGIO].

In questi anni abbiamo coltivato molto più la verticalità, il rapporto con il Comune, con l’assessore e meno una sana e autonoma progettualità sul

territorio. La stagione della legge 266 del 1991, la legge quadro sul volontariato, ha aperto questa prospettiva di relazione paritaria con le Istituzioni locali: oggi forse occorre riprendere la dimensione orizzontale, facendoci più attenti alle relazioni con le altre formazioni presenti sul territorio. Perché è chiaro che se coltiviamo solo la verticalità va da sé che si innescano meccanismi di collateralismo assai devastanti. Il nostro Paese ha bisogno, invece, di una società civile autonoma e libera, che non è sinonimo di neutralità (essa deve essere profondamente radicata nei valori costituzionali) ma di impegno originale. La rappresentatività del volontariato non deriva dal sedere su Tavoli e Consulte, ma sull'interpretare e testimoniare il disagio dei poveri, degli ultimi. Al volontariato oggi spetta il dovere di riaprire una nuova stagione di impegno politico rispetto a una cultura che sembra voler tornare al corporativismo e alla delega. Il bene comune non è affidato soltanto al Consiglio o ad una Giunta, ma a una pluralità di soggetti sul territorio. È tempo di inaugurare *una nuova stagione della politica* – come hanno ricordato Benedetto XVI e papa Francesco: di una politica dei diritti, della solidarietà e della giustizia sociale, della democrazia e della partecipazione. Di una politica laica, competente, autonoma, che, da una profonda e continua lettura del territorio, sa ascoltare e quindi rappresentare i bisogni, le speranze, i desideri della gente, e costruire consenso attraverso il dialogo paziente con le formazioni sociali.

Una quinta indicazione progettuale è quella di passare dal dono alla relazione: ritornare alla centralità della relazione personale. Sembra importante passare dal dono alla relazione nel volontariato. Una relazione coniugata con la tradizione (identità o differenza), la cittadinanza, la fragilità, il lavoro e la festa, gli affetti. Oggi assistiamo a una vulnerabilità sociale rispetto alla centralità della partecipazione e della costruzione delle relazioni, perché la disgregazione e la rottura delle relazioni è uno degli elementi per i quali cresce la vulnerabilità sociale. Il passaggio da una situazione di normalità a una situazione di vulnerabilità [cfr. VULNERABILITÀ], quindi anche il cosiddetto impoverimento del ceto medio, può essere rappresentato dalla rottura delle relazioni nell'ambito del lavoro, della famiglia e del contesto sociale.

Se in un territorio esiste un livello di relazionalità diffusa particolarmente basso, una situazione di crescita della vulnerabilità sociale o dell'impoverimento è molto più facile e pesante per la persona e la famiglia che la vivono, perché non trovano sostegni e supporti relazionali adeguati. Dove c'è un'assenza completa di questo tessuto relazionale di base le persone sono ancora più povere, più vulnerabili, più a rischio, più sole. C'è bisogno allora di una nuova prossimità volontaria.

*Un'ultima indicazione progettuale riguarda l'impegno per l'accoglienza.* Accogliere oggi significa rileggere la nostra vita tra differenze (persone e popoli di 198 nazionalità diverse), tra minoranze (pensiamo al popolo rom), tra nuovi e continui arrivi (pensiamo agli sbarchi sulle coste della Sicilia, della Calabria, della Campania e della Puglia di 650.000 persone in fuga tra il 2014 e il 2018).

Pensiamo alla necessità di una educazione all'alterità, a riconoscere l'altro come *hospes* e non come *hostis*, come ospite e non come nemico, che chiede uomini e donne di mediazione, di non violenza, luoghi educativi all'alterità, all'intercultura, al dialogo. Chiede una *'responsabilità dell'altro'*, la traduzione contemporanea della "compassione" del buon samaritano.

La cultura dell'incontro è la prospettiva sociale ed ecclesiale che può guidare la costruzione di una città aperta e di una Chiesa che – sempre citando papa Francesco – *"è chiamata ad essere sempre la casa aperta del Padre (...) non è una dogana, è la casa paterna dove c'è posto per ciascuno con la sua vita faticosa"* (*Evangelii Gaudium* 47).

La cultura dell'incontro non cresce sulla contrapposizione, sulla lotta tra classi e persone, sulla violenza, sulla creazione di luoghi esclusivi, ma sugli incontri, i legami diversi: in luoghi e città dove tutti hanno un posto, da strade e confini dove persone indicano la direzione, aiutano a rialzarsi e camminare. La cultura dell'incontro non si fonda su un'identità che pensa di affermarsi nella difesa e nella separazione, nell'egoistico possesso delle cose. Un'identità chiusa è un inferno. La cultura dell'incontro aiuta a rendere 'casa', luogo familiare, la città [cfr. CITTÀ], come anche a costruire la parrocchia "casa tra le case", ma soprattutto rende ogni persona capace di una relazione con gli altri, anche con le persone e culture diverse che la mobilità e le migrazioni rendono ospiti, riconoscendo nell'incontro un luogo educativo importante per la propria crescita e per la scelta vocazionale, luogo di verifica di un cammino ministeriale.

Una cultura dell'incontro passa anche attraverso nuove storie ed esperienze di dialogo ecumenico, che aiutano a riconoscere nella vita di tante persone, soprattutto migranti, una Chiesa cristiana di riferimento, da salvaguardare, accompagnare e con cui condividere anche parole e gesti di accoglienza e di rispetto [cfr. FEDE, MAGISTERO ECCLESIASTICO]. Anche il dialogo religioso, nell'incontro con i mondi dell'islam, del buddismo, dell'induismo in particolare, costituisce oggi, in particolare, un luogo dove segnalare con forza come le religioni siano una risorsa importante per la crescita della cultura dell'incontro. E che la cultura dell'incontro sia possi-

bile lo ricordano le molteplici esperienze, i numerosi progetti che la “fantasia dell’incontro” ha creato nelle diverse realtà territoriali ed ecclesiali. Esperienze e progetti che traducono con semplicità e nella quotidianità la cultura dell’incontro, seguendo anche le parole che papa Francesco ha ricordato a Prato, il 10 novembre 2015, incontrando una delle città più multietniche d’Italia: “Vi ringrazio per gli sforzi costanti che la vostra comunità attua per integrare ciascuna persona, contrastando la cultura dell’indifferenza e dello scarto. In tempi segnati da incertezze e paure, sono lodevoli le vostre iniziative a sostegno dei più deboli e delle famiglie, che vi impegnate anche ad ‘adottare’. Mentre vi adoperate nella ricerca delle migliori possibilità concrete di inclusione, non scoraggiatevi di fronte alle difficoltà. Non rassegnatevi davanti a quelle che sembrano difficili situazioni di convivenza; siate sempre animati dal desiderio di stabilire dei veri e propri ‘patti di prossimità’. La cultura dell’incontro è il presente da riconoscere ed è il futuro da costruire”.

Chiudo con il riprendere l’invito evangelico di partenza. La prossimità è una domanda che chiede una risposta. È un impegno morale, una storia di vita che chiede tempo, denaro, condivisione in una parola. Per questo il volontariato di prossimità è uno dei percorsi educativi sul quale aiutare a crescere le persone nelle nostre comunità e sfidare la città nel suo rinnovamento globale: uno dei percorsi “belli” per educare oggi alla “vita buona del Vangelo”.

### Riferimenti bibliografici

- Ardigò, A., *Volontariati e Globalizzazione*, Bologna, EDB, 2001.
- Muratori, L.A., *Il trattato della carità cristiana* (1723), Edizioni Paoline, Alba, 1961.
- Paolo VI, *Discorso conclusivo al Concilio Vaticano II*, 7 dicembre 1965, in: [www.vatican.va](http://www.vatican.va).
- Ulrich, L., *Eglise et argent: nouveaux regards, nouvelles ressources*, Communication à la session nationale des économistes diocésains, session organisée par la Conférence des Evêques de France et l’Université catholique de Lyon à Valpré (69), mars 2003.



## Protezione umanitaria/rifugiati

di Stefania Ascari

1. Il Diritto Internazionale Umanitario racchiude una serie di norme enunciate a partire dal XX secolo con l'obiettivo di *tutelare* la popolazione civile che subisce guerre, violenze e persecuzioni.

L'atto fondante viene comunemente fatto risalire all'adozione della "Convenzione di Ginevra per il miglioramento delle condizioni dei feriti e degli ammalati delle forze armate sul campo" (1864). Successivamente sono state adottate altre tre Convenzioni di Ginevra: la "Convenzione per il miglioramento delle condizioni dei feriti, degli ammalati e dei naufraghi delle forze armate in mare" (1906); la "Convenzione relativa al trattamento dei prigionieri di guerra" (1929); ed infine la "Convenzione sulla protezione delle persone civili in tempo di guerra" (1949).

Le quattro Convenzioni di Ginevra (ratificate da 194 Stati, cioè la totalità dei Paesi internazionalmente riconosciuti – costituiscono tutt'oggi il punto di riferimento del Diritto Internazionale Umanitario.

A queste convenzioni si sono poi sommati i tre protocolli aggiuntivi. Si tratta di tre trattati internazionali relativi alla protezione delle vittime dei conflitti armati internazionali e non internazionali.

Il *corpus* di norme di diritto umanitario non finisce qui. Importante è la Convenzione relativa allo *statuto dei rifugiati*, adottata a Ginevra nel 1951, e basata su quanto previsto nella Dichiarazione Universale dei Diritti Umani, in particolare all'articolo 14 che prevede che "Ogni individuo ha il diritto di cercare e di godere in altri paesi asilo dalle persecuzioni".

La Convenzione, ratificata dal nostro Paese nel 1954, e modificata successivamente dal protocollo di New York del 1967, si occupa di definire lo status di rifugiato, i suoi diritti e doveri, nonché gli obblighi da parte degli Stati ospitanti. L'articolo 1, infatti, identifica il rifugiato in "chiunque nel giustificato timore d'essere perseguitato per la sua razza, la sua religione, la sua cittadinanza, la sua appartenenza a un determinato gruppo sociale o le sue opinioni politiche, si trova fuori dello Stato di cui possiede la cittadinanza e non può o, per tale timore, non vuole domandare la protezione di

detto Stato; oppure a chiunque, essendo apolide e trovandosi fuori del suo Stato di domicilio in seguito a tali avvenimenti, non può o, per il timore sopra indicato, non vuole ritornarvi”.

Tra i tanti punti trattati dalla Convenzione ve n'è uno che è tra i principi cardine nella gestione dei flussi dei migranti ed ha assunto particolare rilievo nel nostro contesto geopolitico: il principio del “Non Respingimento”, sancito dall'articolo 33, secondo il quale “Nessuno Stato Contraente espellerà o respingerà, in qualsiasi modo, un rifugiato verso i confini di territori in cui la sua vita o la sua libertà sarebbero minacciate”.

Non ci è concesso respingere, dunque, se facendo questo mettiamo in pericolo la vita della persona che, nel suo Paese di origine, si trovasse essere minacciato o perseguitato. E questo divieto è rafforzato anche dall'ordinamento italiano, nel Testo Unico Immigrazione, dove all'articolo 5, comma 6, si stabilisce che il permesso di soggiorno può essere riconosciuto quando “ricorrono seri motivi, in particolare di carattere umanitario o risultanti da obblighi costituzionali o internazionali dello Stato italiano. Il permesso di soggiorno per motivi umanitari è rilasciato dal questore secondo le modalità previste nel regolamento di attuazione”.

2. Da parte sua, il titolare di protezione internazionale ha “verso il paese in cui risiede, doveri che includono separatamente l'obbligo di conformarsi alle leggi e ai regolamenti, come pure alle misure prese per il mantenimento dell'ordine pubblico”.

Questo per sottolineare come, dopo il primo soccorso, sia importante l'integrazione nel tessuto vivo della comunità nella quale il rifugiato si inserisce, perché il nostro compito non termina con il salvataggio ma si estende al più ambizioso obiettivo di condividere con i nuovi arrivati un'idea di cittadinanza e di bene comune.

A livello nazionale il tema dell'immigrazione è entrato nel dibattito pubblico e nella legislazione solo in tempo relativamente recente. Il primo riferimento normativo sugli stranieri è da ricercare nella nostra Carta Costituzionale, in cui i padri costituzionali scrissero un intero articolo dedicato al tema, l'articolo 10, ove si legge che “Lo straniero, al quale sia impedito nel suo paese l'effettivo esercizio delle libertà democratiche garantite dalla Costituzione italiana, ha diritto d'asilo nel territorio della Repubblica, secondo le condizioni stabilite dalla legge”. Si tratta di una norma rivoluzionaria per l'epoca, un segnale politico molto forte che ha posto il nostro Paese all'avanguardia nella tutela delle libertà democratiche.



Per trovare invece interventi strutturali nella legislazione ordinaria in tema di immigrazione, bisognerà attendere la Legge 30 dicembre 1986, n. 943 che regolava i lavoratori extracomunitari e stabiliva norme contro l'immigrazione irregolare. Da quel momento si è iniziato a legiferare in materia e a discuterne in maniera approfondita e continuativa, ma è solo nel 1998 che si arriva alla formulazione di un Testo unico, che ancora oggi costituisce il principale punto di riferimento in tema di immigrazione. Si tratta del "Testo Unico delle disposizioni concernenti la disciplina dell'immigrazione e norme sulla condizione dello straniero", meglio noto come Testo Unico Immigrazione, approvato tramite decreto legislativo 25 luglio 1998, n. 286, e da allora modificato decine e decine di volte, da ultimo nel maggio del 2018.

Anche l'Unione Europea si è più volte interessata a questi profili legiferando in materia; uno degli interventi normativi più interessanti è costituito dalla Direttiva 2005/85/CE recante norme minime per le procedure applicate negli Stati membri ai fini del riconoscimento e della revoca dello status di rifugiato, recepita in Italia tramite Decreto Legislativo 28 gennaio 2008, n. 25.

Il soggetto istituzionale preposto alla valutazione delle richieste di protezione internazionale è la Commissione Territoriale per il riconoscimento della protezione internazionale, competente per territorio. Queste commissioni nominate con decreto del Ministro dell'Interno, sono presiedute da un Viceprefetto e composte da un funzionario della Polizia di Stato, da un rappresentante di un Ente territoriale e da un soggetto designato dall'Alto Commissariato delle Nazioni Unite per i Rifugiati. Mentre le richieste sono presentate generalmente presso la Questura del luogo dove il rifugiato ha il domicilio o la residenza e, in caso di accettazione da parte della Commissione, può produrre tre tipi di protezione: asilo, sussidiaria e umanitaria.

Il riconoscimento dello *status di rifugiato*, ai sensi della Convenzione del 1951 dà diritto al permesso di soggiorno per asilo [cfr. ASILO (DIRITTO DI)] della durata di 5 anni (rinnovabili). Si tratta della protezione internazionale più ampia possibile riconosciuta dal nostro ordinamento, grazie al quale, ad esempio, lo Stato Italiano rilascia al rifugiato un documento equipollente al passaporto, riconosce importanti vantaggi sociali e assistenziali, favorisce il ricongiungimento familiare e, al termine dei 5 anni di residenza legale continuativa in Italia, si può fare richiesta di cittadinanza italiana.

La *protezione sussidiaria* invece è una forma di protezione che può essere accordata quando, qualora non vi siano i presupposti per il riconosci-

mento dello status di rifugiato, cioè il soggetto dimostri di aver subito una persecuzione personale ai sensi dell'art. 1 della Convenzione di Ginevra del 1951, si riesca comunque a dimostrare il rischio di subire un danno grave se tornasse nel suo paese di origine.

Infine, la *protezione per motivi umanitari*, è una protezione di tipo residuale, più debole, posta a tutela dell'individuo meritevole di protezione in casi specifici, in assenza dei requisiti per le protezioni sussidiarie e di asilo e che non deriva direttamente da un esplicito obbligo derivante dal diritto internazionale o dal diritto comunitario.

3. Il Testo Unico Immigrazione, all'articolo 5, comma 6, stabilisce testualmente che il permesso di soggiorno può essere riconosciuto quando “ricorrano seri motivi, in particolare di carattere umanitario o risultanti da obblighi costituzionali o internazionali dello Stato italiano. Il permesso di soggiorno per motivi umanitari è rilasciato dal questore secondo le modalità previste nel regolamento di attuazione”.

Nel definire questo strumento, tuttavia, sia le fonti normative primaria e secondaria, sia la giurisprudenza, hanno fatto non poca fatica a trovare una definizione chiara ed univoca, tant'è che permane un certo margine discrezionale nel rilasciare questo particolare tipo di permesso di soggiorno. I “gravi motivi di carattere umanitario” di cui all'articolo 5, comma 6, del T.U.I., infatti, rimangono “un catalogo aperto”, come ha stabilito la Corte di Cassazione con sentenza n. 26566 del 2013.

Come nelle altre due tipologie di permesso di soggiorno affrontate, quello per motivi umanitari è rilasciato dal Questore ma a seguito di valutazione che generalmente può essere effettuata tramite “raccomandazione” della Commissione Territoriale a seguito di esame di protezione internazionale, così come previsto dall'articolo 32, comma 3, del citato decreto legislativo 25 del 2008; oppure a seguito di valutazione del Questore medesimo, qualora direttamente richiestogli dal cittadino straniero, così come previsto nel passaggio del Testo Unico Immigrazione, articolo 5, comma 6 descritto poc' anzi.

Dove è mancato il legislatore nel delimitare l'area di applicazione, ha provveduto la giurisprudenza. In particolare sia la Cassazione sia i giudici del merito, hanno prodotto negli ultimi anni una consistente quantità di sentenze che costituiscono oggi un *corpus* giurisprudenziale in grado di fornire un indirizzo più preciso in merito alla protezione di carattere umanitario. Infatti molti tribunali hanno accolto ricorsi per l'ottenimento di questa tipologia di permesso di soggiorno, sulla base del considerevole

percorso di integrazione nel tessuto sociale locale, del buono e pacifico inserimento nel paese scelto come luogo di vita, o della ricorrenza della propria attività lavorativa stabile in Italia in grado di assicurare i mezzi di sostentamento che altrimenti non avrebbe nel proprio Paese.

Parimenti, non vi è certezza anche per quanto riguarda la durata di tali permessi di soggiorno. Mentre le protezioni internazionali per asilo e sussidiaria, danno diritto ad un permesso di durata quinquennale rinnovabile, questo terzo tipo di protezione umanitaria, secondo il Decreto del Presidente della Repubblica 12 gennaio 2015, n. 21, stabilisce che se il permesso viene rilasciato a seguito di procedura per il riconoscimento della protezione internazionale, la durata è biennale. Ma niente viene stabilito in maniera certa, ad esempio, per i permessi rilasciati direttamente dai questori.

4. Gli articoli 18 e 18-*bis* del Testo Unico Immigrazione disciplinano i casi di permessi di soggiorno concessi per motivi di protezione sociale e per le vittime di violenza domestica. Il primo caso è stato ideato dal legislatore al fine, come si legge al comma 1, di “consentire allo straniero di sottrarsi alla violenza ed ai condizionamenti dell’organizzazione criminale e di partecipare ad un programma di assistenza ed integrazione sociale”. Si tratta nella pratica, di un potente strumento repressivo, che ha consentito di contrastare le associazioni criminali che lucrano sulla pelle dei migranti con violenza e sfruttamento, inserendoli poi in un percorso di integrazione sociale.

In questi casi la proposta di rilascio del permesso di soggiorno, premia quegli stranieri che decidono di uscire da queste situazioni e contribuiscono al lavoro delle autorità nelle operazioni di contrasto a queste organizzazioni.

L’articolo 18-*bis* invece riguarda, specificatamente, i casi di vittime di violenza domestica e più in generale di violenza di genere, come violenza sessuale, maltrattamenti in famiglia, mutilazioni organi genitali femminili

La questione dell’accoglienza dei richiedenti asilo sta diventando in questi mesi un argomento che mette a dura prova la tenuta stessa dell’Europa [cfr. EUROPA]. Poiché i flussi sono intensi e non sembrano avere fine a causa dell’instabilità politica nel corno d’Africa ma anche e soprattutto in Siria, in Libia e in Afghanistan, abbiamo bisogno di politiche migratorie europee eque e condivise tra gli Stati Membri.

5. Se accettiamo un’Europa che ci dica quanto possiamo spendere e ab-

bia voce in capitolo sul documento di economia e finanza allora dobbiamo chiedere all'Europa anche di farsi carico di un'emergenza ormai diventata un fenomeno strutturale, che pesa chiaramente sui Paesi di frontiera come l'Italia.

Abbiamo il compito di ricordare ai governi europei che Lampedusa e la Sicilia tutta sono frontiere dell'Unione prima ancora che italiane, e che non possiamo essere lasciati soli a gestire una crisi umanitaria di proporzioni enormi.

Personalmente credo che alcune buone pratiche, nel nostro Paese, siano state già adottate.

Parlo dei *corridoi umanitari*, magnifica esperienza di umanità e legalità che ho avuto la fortuna di conoscere da vicino.

Questi corridoi consentono ai richiedenti asilo di arrivare nel nostro Paese in maniera legale e sicura, attraverso voli aerei. Anche la loro permanenza sul suolo italiano è organizzata attraverso una rete di famiglie che mettono in piedi una accoglienza diffusa, in grado di facilitare l'inserimento dei nuovi ospiti nel tessuto sociale [cfr. OSPITALITÀ].

La Chiesa Valdese e la Comunità di Sant'Egidio sono le realtà che, più di tutte, sono impegnate in questa incredibile esperienza che, purtroppo, riesce a portare in salvo solo un ristretto numero di persone a fronte dei moltissimi che ne avrebbero bisogno e che, ogni giorno, si affidano ai trafficanti di esseri umani per attraversare deserti, il caos libico e, infine, il Mediterraneo.

Il nostro Mar Mediterraneo [cfr. MARE], che ha visto nascere nei millenni passati le civiltà più luminose, rischia di essere il più grande cimitero a cielo aperto del mondo.

Noi non possiamo rimanere con le mani in mano di fronte a questa tragedia, abbiamo il dovere morale e politico di trovare soluzioni adeguate. Questo anche rispetto ad un contesto mediatico non privo di profili problematici [cfr. INFORMAZIONE, PAROLE].

6. La narrazione dei quotidiani nazionali cede spesso agli stereotipi e confonde i termini "rifugiato", "richiedente asilo", "immigrato", "migrante" o "irregolare". Basta ascoltare un telegiornale o leggere un articolo di un quotidiano per accorgersi di come spesso i termini si sovrappongano dando luogo ad errori compiuti auspicabilmente in buona fede, le cui conseguenze rischiano, tuttavia, di ricadere sui diretti interessati. La domanda dunque diventa: gli esperti dell'informazione conoscono le nozioni base di diritto umanitario? Hanno bene in mente le differenze viste in preceden-

za? Sono consapevoli che etichettare un uomo, una donna o un bambino può avere conseguenze serie per lui o per lei?

In un'epoca di odiatori seriali in rete e paura del diverso sdoganata ovunque, trasformare una persona che scappa da una guerra in un "clandestino" (termine violento e scorretto) può portare danni gravi alla persona diretta interessata, quale che sia il suo genere, la sua età e la sua provenienza.

Le indicazioni per i giornalisti non mancano. Basta scavare in internet per trovare le corrette indicazioni su come evitare false etichette e mantenere fede a un principio-cardine della professione: il rispetto della verità.

Nel giornalismo è bene che le notizie siano confermate da fonti autorevoli. Un buon esempio viene dalle Nazioni Unite, che attraverso l'Agenzia del Rifugiato (Unhcr) ha contribuito alla nascita di un documento cogente per i professionisti dell'informazione: la "Carta di Roma".

7. Lo spirito della Carta di Roma può essere sintetizzato così: promuovere la ricerca della verità nella sua complessità contro i facili capri espiatori. Nato nel 2008, il documento dovrebbe essere considerato la bussola di ogni giornalista, soprattutto di coloro che scrivono di diritti umanitari.

Pur se costantemente impegnato nella corsa contro l'inesorabile tempo per la consegna dell'articolo, il professionista dell'informazione non può e non deve dimenticarsi l'importanza del suo ruolo. L'Associazione è stata fondata nel dicembre 2011 con il fine di «sviluppare e guidare le sessioni di formazione per i giornalisti, l'osservatorio indipendente che ha il compito di produrre rapporti di monitoraggio semestrali nonché i premi giornalistici per i migliori reportage» (Carta di Roma, <https://www.unhcr.it/risorse/carta-di-roma>).

Credo sia essenziale che i giornalisti, nel trattare questo delicato argomento scelgano termini giuridicamente appropriati, evitando la diffusione di informazioni imprecise, sommarie o distorte riguardo a migranti richiedenti asilo, rifugiati, vittime della tratta [cfr. TRATTA/SCHIAVITÙ].

Quanto è stato diffuso l'uso di parole quali "invasione", "allarme", "clandestino"? Che si tratti di vocaboli tratti dal gergo bellico o di parole giuridicamente inappropriate, tali termini continuano a essere presenti, riflettendo frequentemente la posizione di chiusura della testata.

Nel 2016 incontriamo 612 volte la parola "allarme" (+24% rispetto al 2015), 289 "invasione" (+49% rispetto al 2015), 476 "clandestini" (-5% rispetto al 2015). L'"allarme", così come il "boom" riguarda gli arrivi, la criminalità, la presenza di musulmani (<https://www.unhcr.it/risorse/carta->

di-roma/media-monitoring/risorsecarta-di-romamedia-monitoringmigranti-rifugiati-migrazioni-ancora-protagonisti-sui-quotidiani).

È opportuno rilevare però, come il quadro non sia completamente negativo. Infatti numerosi sono gli articoli che offrono una narrativa alternativa a quella della paura: storie di integrazione, approfondimenti e analisi che forniscono fatti e dati smontando, in questo modo, stereotipi e pregiudizi.

### Riferimenti bibliografici

- Benvenuti, M., *La protezione internazionale degli stranieri in Italia. Uno studio integrato sull'applicazione dei decreti di recepimento delle direttive europee sull'accoglienza, sulle qualifiche e sulle procedure*, Jovene, Napoli, 2011.
- Hein, Ch. (a cura di), *Rifugiati: vent'anni di storia del diritto d'asilo in Italia*, Donzelli, Roma 2010.
- Mastromartino, F., *Il diritto di asilo. Teoria e storia di un istituto giuridico minore*, Giappichelli, Torino, 2012.
- Petrović, N., *Rifugiati, profughi, sfollati. Breve storia del diritto d'asilo in Italia*, Franco Angeli, Milano, 2011.
- Pizzolante, G., *Diritto di asilo e nuove esigenze di protezione internazionale nell'Unione europea*, Cacucci, Bari, 2012.
- Vassallo Paleologo, F., *Diritti sotto sequestro. Dall'emergenza umanitaria allo stato d'eccezione*, Aracne, Roma, 2012.

# Radici

di *Daniele Cantini*

1. “Non mi hanno riconosciuto./Non lasciare le mie mani senza sole, perché gli alberi mi conoscono/tutte le canzoni della pioggia mi riconoscono” (Mahmoud Darwish, “Passaporto”, 1970). Una delle metafore più potenti per parlare dell’uomo, del senso di appartenenza, dell’origine, e in ultima analisi del senso della vita, le radici hanno normalmente un significato molto positivo e vengono considerate come necessarie per una vita salda e florida (per proseguire la metafora). Per accorgersene basta guardare al suo contrario; essere sradicato, secondo il dizionario dell’Enciclopedia Treccani, ha due valenze, quella letterale – l’essere estratto da terra, divelto, eradicato, estirpato – e quella appunto figurata, l’essere privo di legami con l’ambiente in cui si vive, essere *déraciné*, disambientato, spaesato. Al contrario, avere radici significa essere integrati nell’ambiente in cui si vive, essere a proprio agio, al proprio posto in virtù di un passato a cui si appartiene. Nella metafora sono implicite nozioni *temporali* – il benessere attuale è frutto di eventi precedenti, l’esistenza di radici appunto – *nutrizionali* – le radici danno linfa, rendono possibile l’esistenza – e *direzionali* – le radici non si possono scegliere, e orientano la crescita.

La migrazione e il viaggio [cfr. VIAGGIO] sono esperienze che possono sradicare, e sicuramente in una fase iniziale disorientano sia chi si sposta che chi riceve il movimento; non è necessario, tuttavia, che l’iniziale disorientamento debba risultare in uno sradicamento permanente, una doppia assenza.

In questo contributo provo ad enucleare alcune proprietà delle radici intese in senso di appartenenza culturale, e a mettere in luce come la migrazione possa essere occasione di un nuovo radicamento, per chi si sposta e per chi rimane. Le radici possono essere personali o collettive, riferirsi cioè ad un individuo, alla sua provenienza geografica e familiare, o essere proprie di un gruppo di persone, un popolo, una nazione, un’etnia. Soprattutto quando contestate o negate, come nel caso del popolo palestinese cui fa riferimento il passo di Darwish in apertura, le radici vengono affermate come naturalmente evidenti – la natura stessa è chiamata ad essere

testimone di un'appartenenza in cui la dimensione personale e collettiva si fondono.

2. Avere radici è intrinsecamente legato all'essere autoctono, in senso letterale (dal greco) “della stessa (αὐτός) terra (χθών)”. Come esplicitato dalla metafora della radice, il rapporto con la terra è centrale, anche quando non esplicitato. Ancora il dizionario ci viene in soccorso; “autoctono” è detto di quelle popolazioni che, per essere stanziate in un determinato territorio da epoca assai remota, si ritenevano nate dalla terra medesima (lat. *terrigēnae*). Il termine equivale, per il significato, ad “aborigeno e indigeno, e lega insieme la dimensione di gruppo, quella individuale, e il legame con la terra. È necessario ancora notare come il termine si riferisca ad un'idea di priorità temporale, l'essere i primi abitanti, o i più antichi, coloro che possono reclamare un legame antico, primigenio, con il territorio. Quest'ultimo aspetto rende esplicito una caratteristica forse non immediatamente riconoscibile quando si parla di radici, cioè che queste devono essere rivendicate, provate, riconosciute, per reclamare accesso privilegiato alla terra e, in ultima analisi, al potere”. L'essere autoctono viene generalmente presentato, sia in contesti esotici che in situazioni più vicine a noi, come qualcosa di immediatamente evidente, una sorta di allegoria di un modo collettivo di essere-nel-mondo che pretende di essere naturale, autentico ed essenziale di stabilire delle connessioni tra persone, gruppi e territori. Dalla Costa d'Avorio al Belgio, dal Congo al Regno Unito, discorsi sull'autoctonia si diffondono, talvolta come alternativa ad una cittadinanza nazionale e talvolta come una sua ridefinizione. Nei casi più estremi, rivendicazioni di radicamenti antichi possono divenire rivendicazioni di esclusiva autenticità, racchiudendo la pretesa di essere i soli, autentici rappresentanti di un territorio, di una cultura – l'*etnonazionalismo*, che postulando l'unità tra popolo, *ethnos*, e nazione, vuole rendere quest'ultima qualcosa di naturale, e l'esclusione di chi non è parte del popolo necessaria.

In un contesto di globalizzazione, le radici e l'autentica appartenenza culturale sono percepite come a rischio, a causa del distacco dalle proprie origini (reali o immaginate) causato dall'immigrazione e dallo spostamento di milioni di persone, oltre che da un'economia sempre meno controllabile dai singoli governi. Si tratta di uno dei temi più ricorrenti nel panorama ideologico contemporaneo, comune a contesti molto diversi tra loro. L'identità sta oggi vivendo un processo di mitizzazione; sembra che questo attributo sia diventato indispensabile, un'angoscia del nostro tempo [cfr. IDENTITÀ]. Lo stesso fenomeno del *fondamentalismo* è comprensibile solo



se posto in relazione all'idea di unicità come reazione alla crisi, al disorientamento dovuto all'irruzione nel mondo islamico (ma il fondamentalismo non è affatto un fenomeno limitato al *dar al-Islam*) di modelli culturali occidentali e "anonimi". Il fondamentalismo islamico infatti, che si presenta come una volontà di ritornare all'insegnamento "originario" della religione "autentica", lungi dall'essere un rigurgito di arcaismo, è un vero e proprio "frutto della modernità".

3. Una tale concezione, come evidenziato da numerosi studi, deriva da un concetto astratto di cultura, che viene pensata come qualcosa di immutabile e di granitico al di fuori di ogni processo di natura dinamica e conflittuale. In questo senso, anche in Europa l'etnologia gioca un ruolo importante. Come ricorda il compianto Ugo Fabietti, la proliferazione dei musei e degli studi sulle "tradizioni" locali-regionali-contadine, nonché di iniziative di ricerca ed editoriali in questa prospettiva, può condurre proprio alla fossilizzazione di una autenticità culturale fittizia. Ma un po' in tutto il mondo vi è da parte di uno o più gruppi sociali la rivendicazione o la pretesa di un autentico e normalmente esclusivo rapporto con un territorio, e questo legame, l'essere radicato in un territorio, viene sempre presentato come qualcosa di immediatamente evidente, una sorta di rivendicazione primordiale dell'appartenenza ad una terra. L'essere autoctono viene presentato come la forma più autentica dell'appartenenza, particolarmente in un contesto di globalizzazione in cui le nuove possibilità di connessione e di flusso sembrano causare una reazione di chiusura in piccoli mondi immaginati come culturalmente ed etnicamente coesi. Non è un caso che negli ultimi anni si assista ad un'esplosione dell'etnia e dei cosiddetti "popoli indigeni", attualmente circa 350 milioni di persone sparsi in tutti i continenti, e definiti come autentici ed originari abitanti di terre attualmente facenti parti di stati che si devono prendere cura del loro diritti, stando alla "Dichiarazione dei Diritti dei Popoli Indigeni" adottata dalle Nazioni Unite nel 2007. Numerosi studi mostrano come identificare gruppi etnici e persino popolazioni indigene sia impresa più ardua di quello che appaia, particolarmente quando si voglia identificare un contenuto della pretesa differenza di gruppo, una specificità originale che giustifichi un trattamento differenziale, ma questo non frena il frequente ricorso di molti gruppi al lessico dell'appartenenza ancestrale per rivendicare i propri diritti sulla terra.

In una condizione globale caratterizzata da una rinascita di sensi di appartenenza esclusivi ed autentici, le etnie (e più in generale tutti quei gruppi che rivendicano una loro "autenticità" e un loro "diritto alla diffe-

renza”) si presentano sulla scena sociale come gruppi in concorrenza per ottenere risorse, benefici, privilegi – quindi potere – naturalmente in nome del diritto a essere quello che sono, cioè diversi dagli altri. Questa diversità non può tuttavia essere sostenuta che a una condizione, quella di potersi proclamare autentici. L’autenticità è il fondamento della diversità e viceversa, è il criterio valoriale per ordinare gerarchicamente le diversità. Nello sforzo di valorizzare l’autenticità della propria cultura, queste etnie o gruppi rivendicanti una loro diversità rimuovono il contesto, inteso come le dinamiche interattive e acculturative reali attraverso le quali si producono le identità, e la storia, intesa come processualità causativa degli eventi. Al contrario, contesto e storia sono re-inventati in funzione del presente e della difesa dell’autenticità del gruppo. A questa dinamica di costruzione del gruppo sociale, che potremmo definire radicata nell’etnia, quindi legata a questioni di cultura e di discendenza e che legittima la domanda d’accesso privilegiato alle risorse tramite il ricorso a pretese di precedenza, radicate nel passato ancestrale, si contrappone un criterio di differenziazione non su base etnica bensì civica, di cittadinanza. In quest’ultima, le richieste di accesso sono regolate dal luogo di nascita e/o di residenza, e non dall’appartenenza ad un gruppo etnico. Negli studi sul nazionalismo e la cittadinanza, questi modelli sono facilmente contrapposti, anche da un punto di vista morale: laddove l’etnico enfatizzerebbe una comunanza di nascita e di cultura, il modello civico denoterebbe principalmente una concezione territoriale e spaziale dell’appartenenza, vista come liberale, volontaria ed inclusiva, qualcosa che si può cambiare al contrario dell’appartenenza etnica, rappresentata in modo negativo come non liberale, organica ed esclusiva.

4. Come spesso capita a distinzioni troppo marcate, studi successivi hanno mostrato come questi più che modelli realmente alternativi siano tipologie, a cui i diversi casi concreti tendono senza essere mai completamente l’uno o l’altro.

Per superare questa dicotomia, e raggiungere uno sguardo più produttivo su come la ricerca delle radici possa essere resa meno esclusiva e pericolosa per una vita comune in contesti di migrazioni di massa, si può guardare a come l’essere autoctono sia la nuova condizione di (ri)produzione di differenze etniche. L’essere autoctono, l’aver radici, può essere descritto come una triade in cui l’individuo, il gruppo e il territorio sono causalmente legati l’uno all’altro tramite l’interconnessione del luogo di nascita e/o di residenza, l’essere parte di un gruppo, il derivare il proprio diritto dalla

terra (nel senso sia di avere diritto d'accesso alla terra che di avere diritti solo in un determinato territorio), e l'averne un lignaggio o una cultura in comune.

La distinzione tra modello etnico e civico può essere riletta come una diversa modalità della stessa logica causale, che differisce nella direzione data alla causalità, oltre che al rapporto con il tempo.

La modalità civica può essere interpretata come basata su un' "autoctonia individualizzata" in cui l'appartenenza al gruppo è attuata tramite la presenza di persone sul territorio, per nascita o per residenza, senza che ci sia una necessaria condivisione di lignaggio o di cultura. Con il passare delle generazioni, questa modalità crea anche comunanze di cultura e di lignaggio tra gli individui presenti sul territorio – tranne quelli che emigrano, o che sono appena arrivati. In questo modello è il rapporto tra individuo e territorio che crea il gruppo.

Specularmente, il secondo modello, fondato su radici etniche, può essere rappresentato come una "autoctonia collettiva", nella quale il peso dell'individuo è molto minore; tramite una necessaria comunanza di lignaggio e/o di cultura, l'individuo è causalmente legato ad un gruppo, che in un qualche momento del suo passato (così come è raccontato), si è legato ad un territorio, stabilendo diritti sulla terra. Il luogo di nascita e/o di residenza dell'individuo dovrebbe trovarsi all'interno di questo territorio (a parte casi di diaspora, o in cui ci siano stati dei cambiamenti politici e il diritto alla terra del gruppo non sia più garantito). In questo secondo modello, il legame originario tra individuo, territorio e gruppo passa attraverso il gruppo e il suo passato, distinguendo in maniera chiara tra chi è venuto prima e chi è venuto dopo tramite il ricorso a memorie condivise. Un lignaggio e/o una cultura condivisa sono il legame necessario affinché un individuo sia connesso ad un gruppo e ad un territorio, ma il legame tra gruppo e territorio è indipendente da (e precedente) l'individuo stesso.

Questa seconda modalità è ovviamente la più comune, ma questo nuovo modo di vedere l'appartenenza ad un gruppo toglie l'ambiguità che riguarda il rapporto tra luogo di nascita e/o di residenza da un lato e la comunanza culturale e/o di lignaggio dall'altro che è insita nella precedente distinzione tra radice etnica e civica. In questa proposta, nel modello individuale il luogo di nascita e quello di residenza sono veramente intercambiabili, così come nel modello collettivo l'averne una cultura o un lignaggio, una comunanza ancestrale, in comune. Inoltre, in questa proposta di differenziazione tra autoctonia individuale e collettiva gli ingredienti di base dei due estremi sono gli stessi, in particolare l'aspettativa di una coincidenza

tra lignaggio/cultura e territorio; quello che cambia è la direzione del rapporto causale in cui gli stessi elementi sono legati tra loro. Il modello individuale vede una cultura o lignaggio condivisi come probabili ma non necessarie conseguenze derivanti dal luogo di nascita o di residenza, mentre il modello collettivo inverte questa causalità. Infine, questa distinzione tra autoctonia individuale e collettiva prevede la possibilità di spiegare come mai contesti in cui una concezione civica della cittadinanza sembrava essersi imposta da decenni vedano una tendenza ad enfatizzare la comunanza delle radici, il modello etnico. Non si tratta di un cambiamento radicale, ma solo di un'inversione della causalità nello spiegare i tre elementi dell'autoctonia.

Anche questo modello, ovviamente, rimane solo un tentativo di spiegare come mai gli esseri umani abbiano il bisogno di definire le proprie origini e radici, e come questo processo avvenga – la cittadinanza stessa è stata definita come un certificato di autoctonia rilasciato da una forma particolarmente istituzionalizzata di gruppo umano, lo stato. Ogni forma di cittadinanza cerca di declinare questa distinzione tra autoctonia individuale e collettiva in modo originale; un cittadino europeo residente in uno stato membro diverso da quello in cui si è nati è uno straniero (per mancanza di lignaggio comune, per lingua) ma non da un punto di vista legale, dal momento che l'Europa [cfr. EUROPA] si definisce come territorio in cui i cittadini hanno possibilità di movimento al di fuori dei confini linguistici e culturali che in un periodo storico precedente costituivano i confini della cittadinanza.

5. Per concludere; il fantasma dell'autenticità è particolarmente ricorrente per l'antropologia e l'etnologia, discipline che a lungo hanno studiato popoli lontani come se fossero entità a sé stanti; nel periodo classico della disciplina, i resoconti etnografici erano tipicamente redatti in un presente a-storico e la cultura dei diversi gruppi veniva "modellizzata", resa coerente e sincronica, in tal modo astraendo la differenza dal fluire del tempo, reificandola e in qualche modo autenticandola (in molti casi di rivendicazioni indigene, i libri scritti da antropologi decenni fa vengono usati come prove dell'esistenza di una cultura originale). Da alcuni decenni gli standard nella disciplina sono molto diversi, e le appartenenze di gruppo, le culture, le società, le etnie sono presentate come realtà immerse nel flusso continuo del contatto e del cambiamento; ogni identità, sia collettiva che individuale, è sempre relazionale, negoziale, dialogica [cfr. IDENTITÀ]. L'identità non è statica, ma è sempre sottoposta ad un processo di riformu-

lazione. I contenuti di cui si compone sono variabili, in quanto servono, più che a determinare la differenza, a designare l'identità in maniera contrastiva.

Il fatto che un certo numero di individui condividano una certa cultura dovrebbe essere allora considerato, da questo punto di vista, come una conseguenza piuttosto che una causa dell'esistenza del gruppo etnico, in linea con il modello individuale dell'appartenenza. L'etnicità e in generale l'appartenenza, l'aver radici, possono essere dunque comprese solo all'interno di e in relazione a determinate situazioni sociali e storiche, e non a partire da un'immagine statica di una non meglio definita cultura tradizionale o autentica. In epoca contemporanea e nel contesto statale-urbano, l'appartenenza etnica deve essere considerata come l'effetto di un'interazione intensiva tra gruppi con interessi diversi [cfr. INTERCULTURA].

La ricerca delle radici, origini, appartenenze, sembra essere una caratteristica dell'essere umano. Da un punto di vista analitico, è interessante vedere come le rivendicazioni di una pretesa autoctonia possano emergere nei diversi contesti e diventare significative, anche come reazione ad un'immigrazione rappresentata come eccessiva. Per comprendere fino in fondo la necessità di mettersi in viaggio, anche metaforicamente, è fondamentale e importante restituire al processo necessario, continuo e mai risolto di ricerca delle radici la sua dimensione ascrivibile, di possibilità d'azione dell'individuo e dei gruppi, che rimane spesso nascosta se si considerano solo le condizioni socio-economiche e storiche, addotte dai vari gruppi per giustificare la propria esistenza e la propria differenza.

Come aveva scritto più di cinquant'anni fa Lévi-Strauss, quel che va salvato è la diversità in sé (cioè la ricerca di radici, di un'origine), non il contenuto storico che ogni epoca le ha conferito e che nessuna può perpetuare al di là di sé stessa. Solo così è pensabile che ci si possa muovere in uno *spazio comune*, all'interno del quale tutti, malgrado le differenze, possano veder riconosciute le loro identità, senza assolutizzare le differenze.

### Riferimenti bibliografici

- Amselle, J.-L., *Logiche Meticce: antropologia dell'identità in Africa e altrove* [1990], Bollati Boringhieri, Torino, 1999.
- Comaroff, J. e J. Comaroff, *Ethnicity*, Inc. University of Chicago Press, Chicago IL, 2009.
- Fabietti, U., *L'identità etnica*, Carocci, Roma, 1995.

- Geschiere, P, *The Perils of Belonging: Autochthony, Citizenship, and Exclusion in Africa and Europe*. University of Chicago Press, Chicago IL, 2009.
- Lévi-Strauss, C., *Razza e Storia*, in P. Caruso, (a cura di), *Razza e Storia e altri studi di antropologia* [1952], Einaudi, Torino, 1967.

## Razza/razzismo

di Gianfrancesco Zanetti

1. Affrontare la questione della razza – e, anzi, pronunciare oggi la parola stessa ‘razza’ – significa affrontare la questione del razzismo, e dunque interrogarsi in che cosa esso consista, quali ne siano la sua “anatomia” e le sue “fallacie” (su questi aspetti ha scritto pagine importanti, ad esempio, Alberto Burgio: *L’invenzione delle razze: studi su razzismo e revisionismo storico*, Manifestolibri, Roma, 1998; *Il razzismo*, Ediesse, Roma, 2012, con G. Gabrielli; cfr., anche, D.T. Goldberg [ed. by], *Anatomy of Racism*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1990; M.F.A. Montagu, *Man’s Most Dangerous Myth. The Fallacy of Race*, Harper & Brothers, New York, 1952).

In generale, il razzismo è la tendenza a considerare ogni tipo di civiltà o cultura come manifestazione di determinate qualità razziali. In senso più stretto, è quell’ideologia che fu usata, ad esempio, quale strumento politico dal nazionalsocialismo, tra il 1933 e il 1945 (cfr., da ultimo, A. Burgio, M. Lalatta Costerbosa, *Orgoglio e genocidio. L’etica dello sterminio nella Germania nazista*, DeriveApprodi, Roma, 2016), in Italia dal fascismo, tra il 1938 e il 1943, o ancora negli Stati Uniti schiavisti o nel Sud Africa del suprematismo bianco. E altri esempi, dolorosi e carichi di sofferenze, potrebbero essere addotti.

Molteplici sono i discorsi razzisti così come le pratiche che li sostengono e sostanziano, medesima è la finalità ultima. I razzisti sviluppano, condividono e traggono conseguenze dalle loro idee di oppressione degli altri perché ne hanno bisogno per portare avanti e giustificare un’iscrizione razziale che comporta un qualche tipo di vantaggio fondato sulla disegualianza. Ciò significa che la “retorica della razza” è sempre nidificata in un discorso di potere, di privilegio, di sproorzionato vantaggio (cfr. Gf. Zanetti, *La retorica della razza*, in “Filosofia politica”, 3, 2003, pp. 437-446; Id., *Nuove frontiere degli studi sulla razza: una messa a punto concettuale*, in “Iride”, 49, 2006, pp. 551-560).

I discorsi sulla razza e le pratiche razziste hanno sempre a che fare con

figure di vulnerabilità date e riconoscibili, anzi più o meno «nominabili»: l'appartenente a una minoranza «razziale» così come il migrante sono figure ricorrenti nel dibattito giusfilosofico e, più in generale, pubblico.

Si tratta di gruppi e categorie che sono tutti soggetti a (o a rischio di) discriminazione [cfr. DISCRIMINAZIONI], che si trovano in una posizione (a vario titolo) di vulnerabilità [cfr. VULNERABILITÀ]: sottolineare, com'è giusto e appropriato fare in diversi contesti, questo aspetto comune e condiviso, non assicura tuttavia una comprensione esaustiva della questione.

Presentare questi soggetti come figure di “vulnerabilità situata” significa assumere che una comprensione dei fatti possa in qualche modo essere resa più facile a partire dalla specificità dei singoli casi, dalle diverse modalità con le quali la riflessione sulla percezione sensoriale, per il modo col quale si presenta affardellata di simbolismi e di elementi valutativi non-neutrali, può aiutare a comprendere il costituirsi di quella data vulnerabilità.

Per scandagliare questo nucleo problematico – il modo nel quale si percepisce – si può scegliere dunque di partire dalla *logica simbolica dei cinque sensi* (riprendo qui alcune considerazioni svolte in Gf. Zanetti, *Diritto e vulnerabilità*, Carocci, Roma, in corso di pubblicazione). Si tratta di un'opzione radicale e insieme idiosincratca, che ritengo, tuttavia, utile per inquadrare i temi della razza e del razzismo, nonché il loro “ritorno” nei paesi dell'Europa contemporanea (cfr. A. Burgio, *Nonostante Auschwitz: il “ritorno” del razzismo in Europa*, DeriveApprodi, Roma, 2010).

La logica simbolica dei cinque sensi viene considerata in questa sede, infatti, al solo fine di elaborare e gettar luce su figure di vulnerabilità situata: queste figure, d'altra parte, vengono percepite come tali proprio per via della loro storia di discriminazione – non hanno alcuna altra esistenza più solida o autosufficiente o metafisicamente fondata o antropologicamente garantita.

Sotto questo profilo, la logica simbolica che può essere utilizzata per comprendere la fisionomia della violenza razziale, e la sua genesi, è quella dell'odore, come ora si cercherà di spiegare.

**2.** In primo luogo, odorano i corpi [cfr. CORPI]. Questo è vero in più di un senso: sono solo i corpi a odorare annusando (senso transitivo che richiede un complemento oggetto), e sono in primo luogo i corpi a odorare emanando un odore (senso intransitivo che non lo richiede).

C'è nell'olfatto un elemento di necessità specifica. Da un lato, in circostanze normali non posso evitare di annusare, di percepire gli odori. Le tre



scimmiette non vedono, perché si coprono gli occhi con le mani, non sentono, perché si coprono le orecchie, non parlano (e non gustano), perché anche la bocca è coperta – ma non possono evitare di annusare e di percepire gli odori, in quanto la percezione degli odori avviene col respiro. La quarta scimmietta, che si è coperta le narici, è morta di soffocamento. Se si vive in un ambiente dove un odore cattivo è onnipresente, dopo qualche settimana si smette di percepirlo con acutezza: non è possibile, infatti, evitarne la percezione, alla quale è quindi giocoforza abituarsi.

Gli esseri umani, in quanto mammiferi, sono esseri (imperfettamente) odoranti.

Questo elemento di necessità persiste anche se si passa dalla prospettiva *ex parte subiecti* a quella *ex parte obiecti*. Posso nascondermi, e non farmi vedere. Posso tacere, e non farmi sentire. Ma se il mio corpo odora non posso impedirne la percezione, con l'inevitabile conseguente imbarazzo. Non si emette il proprio odore volontariamente, con un atto deliberato: una coreografia *si rivolge* alla vista, un discorso *si rivolge* all'udito, ma l'odore che emaniamo «ci tradisce», come sa il cane che annusa la nostra paura, come sa ogni innamorato che si preoccupa del proprio alito, ogni atleta dilettante al termine di un allenamento.

L'odore emana da noi, che noi vogliamo o no, anche se possiamo mimetizzarlo o coprirlo. Da questo punto di vista, con l'odore (a un livello primario) non si può mentire. È in qualche modo la nostra “essenza” – termine questo usato appunto in profumeria – che si rivela, sia essa una fragranza di santità o un fetore di morte e di corruzione.

Il nome delle cose è arbitrario, ma non la loro essenza.

Per questo motivo, l'odore e l'olfatto sono tipicamente la metafora dell'«etnicamente diverso», dell'altro *da* e *fra* noi. Si tratta, in realtà, di un fatto notissimo all'antropologia, e sul quale esiste un'assai vasta e affascinante letteratura.

L'odore sgradevole viene prevedibilmente attribuito al gruppo socialmente subordinato, o estraneo al proprio. In una cultura che privilegia gli allevatori e considera i pescatori inferiori, l'odore di animale diventa un buon odore a tutti gli effetti (mentre l'odore del pesce è mefitico e contaminante) – con membri del gruppo dominante che non esitano a lavarsi le mani con urina di animale per emanare il “giusto” olezzo. Come è stato osservato,

[i]n effetti, in molte culture le forme di umanità ‘altre’ (rispetto al proprio gruppo e alla propria etnia) vengono definite a partire da uno specifico odore. [...] A seconda dell'appartenenza etnica e culturale, il corpo umano

emana specifici odori. Malgrado ciò sia parzialmente spiegabile attraverso le differenze dei regimi alimentari e alcuni fattori genetici, l'attribuzione di un odore a un gruppo umano possiede una forte valenza ideologica. Succede spesso che il proprio odore risulti gradevole, mentre quelli degli altri sgradevoli e [...] connessi agli strati inferiori del mondo vivente (gli animali). In alcuni contesti la distinzione operata non è fra differenti sensazioni olfattive, ma fra l'asetticità e l'odore, in considerazione del fatto che si percepiscono maggiormente gli odori degli altri che non i propri. I primi esploratori europei attribuirono un odore puzzolente ai neri dell'Africa, di contro i bianchi risultano maleodoranti ai membri di altre culture. (S. Allovio, *Aspetti antropologici*, in *Odore*, di Redazione e S. Allovio, Treccani – Universo del corpo, 2000).

3. Quello ora menzionato è, in fondo, il motivo fondamentale per il quale il senso dell'olfatto può essere individuato come la metafora per quella specifica categoria di vulnerabilità [cfr. VULNERABILITÀ] che sono gli "eticamente diversi", i "migranti", i "rifugiati": oggi i nuovi meteci che cercano una vita migliore nei paesi dell'Occidente.

La reazione nei confronti di questi esseri umani è spesso guidata da fattori motivazionali primitivi ma primari, del quale l'odore è immagine adeguata: così com'è degradante abbandonarsi con la risentita e aggressiva voluttà di un'identità escludente (e che tuttavia, per somma ironia argomentativa, si autoconcepisce talvolta come erta in difesa di valori universali, come "umanità" [cfr. UMANITÀ]), è egualmente oltremodo imprudente sottovalutare il senso di quelle dinamiche profonde che si lasciano catturare solo dalla severa logica simbolica del meno articolato, dal più «necessario», dei cinque sensi.

Non solo il corpo odora, tuttavia, bensì anche l'anima: nell'Europa medievale si riteneva che gli Ebrei facessero un odore particolare (ovviamente sgradevole), quel *foetor judaicus* ricordato anche da Luigi Pirandello (*Un «goj»*, in *Novelle per un anno*, a cura di M. Costanzo, Premessa di Giovanni Macchia, "I Meridiani", vol. I, Mondadori, Milano, 1985, p. 485) che scompariva solo grazie al Battesimo (cfr. C. Classen, *The Odor of the Other. Symbolism and Cultural Categories*, in "Ethos", 2, 1992, pp. 133-166).

Più in generale, valgono le celebri notazioni di George Mosse, nella sua celebre opera *Il razzismo in Europa dalle origini all'olocausto* (Laterza, Roma-Bari, 1986, II, 7: "Il mistero della razza").

Il legame tra razza e odore fu in realtà nobilitato a una sorta di concezione del mondo verso la fine dell'Ottocento. Per esempio il biologo tedesco Gustav Jäger, fondatore dello zoo di Vienna, nel 1881 collegava l'«origine

dell'anima» agli odori prodotti da processi chimici che determinano tutta la vita e il pensiero. Razze diverse hanno odori diversi e peculiari. Poiché egli credeva anche che «la malattia manda cattivo odore», raccomandava biancheria di lana (la «biancheria di Jäger») allo scopo di mantenere la pelle calda e di impedire lo sfogo agli odori del corpo. Ivan Bloch nel 1900 definiva il problema dei negri una «questione di olfatto» [...]. Gustav Jäger stesso pensava che l'«odore ebraico» fosse particolarmente sgradevole e che gli ebrei potessero essere uno per uno riconosciuti dall'odore da loro emanato.

L'idea di separazione e di differenza implicita, come possibilità, nella logica simbolica dell'odorato, ammette dunque una valenza aggressiva, violenta, dell'odore umano in quanto tale.

È perfettamente *possibile* (né buono, né bello, né compatibile con la nostra idea di libertà religiosa) chiedere a, o imporre a, alcune categorie, l'*invisibilità*. Ai Cattolici olandesi era ufficiosamente consentito di celebrare la messa nella tollerante Amsterdam, ma le chiese dovevano sembrare dall'esterno appartamenti comuni, non templi religiosi – il Cattolicesimo, tollerato, non doveva risultare visibile.

È però per certi versi impossibile chiedere agli esseri umani di *non odorare*, ed è impossibile per chiunque, in condizioni normali, non *sentire l'odore*.

I migranti sono fra noi, ed è ora impossibile rimuoverne la presenza, non esserne consapevoli. Finché ciò è possibile, per via di aspetti quantitativi, li si rende invisibili (i cinesi a Bologna fino agli anni ottanta; i neri che raccolgono le mele nella Val di Non). Ma quando questo non è più possibile, alla logica simbolica della vista subentra quella più primaria e severa dell'olfatto.

Questa è la specificità di una tale vulnerabilità situata, una forma di vulnerabilità che rimanda ad una diversità ritenuta radicale, che parte da elementi di impatto e non riconducibili a paradigmi razionali quanto a dinamiche di tipo sensoriale e, dunque, irrazionali.

Sono, insomma, sempre gli «altri» a fare cattivo odore, e fanno cattivo odore perché sono *altri*: puzzavano i barbari per Sidonio Apollinare, il vescovo di Clermont; puzzavano i mussulmani per il frate domenicano tedesco del XV secolo, Felix Fabri; puzzano i Giapponesi, *luridus*, di Linneo. Il cattivo odore è di fatto parte integrante di quella pratica che Umberto Eco definì *costruzione del nemico* (*Costruire il nemico*, Bompiani, Milano, 2012; per i riferimenti il rinvio è a G.A. Stella, *Negri, froci, giudei & Co. L'eterna guerra contro l'altro*, Rizzoli, Milano, 2009).

Utilizzare il discorso della razza, le sue retoriche, e adottare la via senso-

riale dell'odore – in forma irriflessa ed esclusiva – porta alla definizione degli altri come nemici e ad una sorta di ossessione per ciò che è diverso: qualcosa che non si può tollerare.

4. Esistono stili di vita incompatibili fra loro, ma solo nel senso di un'incompatibilità leggerissima e debole, quella relativa a scelte libere fra opzioni alternative: sia il sacramento del matrimonio sia il sacramento dell'ordine sono cose buone, da un punto di vista teologico, ma in genere se ne può scegliere solo uno (ci sono casi particolari).

Ci sono poi *encompassing groups* appartenere ai quali significa non poter condonare le condotte dei membri di altri *encompassing groups*, al modo in cui le Suore del Carmelo non possono approvare i membri del Circolo dei Libertini e delle Libertine. Ma queste religiose, mentre pregano per la conversione dei loro fratelli peccatori, non cercherebbero necessariamente (non c'è una necessità normativa in tal senso) di farli deportare o di, in altro modo, punirli.

La cosa cambierebbe se un Cristiano fondamentalista prendesse sul serio il precetto veterotestamentario *non lascerai vivere colei che pratica la magia* (Es 22, 17): la vicina di casa aderente alla Wicca potrebbe trovarsi in una situazione sgradevole. Il fondamentalista non può sottrarsi all'obbligo: «sapere» che una strega vive potrebbe essere sufficiente. Non può limitarsi a «non darle ascolto». Egli sa che una strega, da qualche parte, vive (e a lui non è consentito permetterglielo): “ne sente l'odore”. Non può non sentirlo. Ne può diventare ossessionato, come quando si senta un refole mefitico in casa propria e non se ne riesca a individuare l'origine disgustosa.

Non si ascolta chi non si approva; si nasconde ciò che offende la vista o il pudore; ma di ciò che “pute mefitico” ci si deve sbarazzare, nel migliore dei casi emarginandolo lontano da noi. L'olfatto è un senso drastico: non è mancato chi ha associato l'odore all'odio, ipotizzando un apparentamento linguistico dei due termini *odor* e *odium* (G. Bonfante, “*Odi*” e “*Odor*”, in “*Aevum*” 65, 1991, p. 11); e drastica è anche la logica simbolica dell'odore.

Ora, l'attribuzione dell'odore metaforico avviene attraverso un processo complesso. In primo luogo, esiste una costruzione simbolica che si sovrappone a un dato fisico. Ci possono essere diverse ragioni per un particolare odore di un dato gruppo, le più significative delle quali sono la dieta e la condizione socioeconomica. Questo dato fisico viene investito di un valore simbolico e con questa operazione quel dato odore diventa un fatto afferabile con categorie culturali. Non è che il dato fisico «non esista». È che il dato culturale, una volta venuto in esistenza, gode effettivamente di

un'ampia autonomia teorica, come nozione indipendente. Non c'è, in tutto questo, nulla di speciale o sorprendente, né di relativistico o minacciosamente post-moderno.

La temperatura è un fatto del tutto fisico, e misurabile con strumenti quantitativi molto precisi. Ci sono tuttavia costruzioni culturali, che si elaborano a ridosso della temperatura, che godono di un'ampia autonomia.

L'odore «giusto», come si è accennato, viene spesso concettualizzato come *assenza* di odore: perché l'odore *mainstream*, quello abituale, non viene percepito. All'odore ci si abitua, e quando ci si abitua ad esso, esso in quanto tale non esiste più.

L'idea che un corpo umano debba idealmente essere inodore è ovviamente un'idea del tutto culturale: si tratta di un corpo, *in statu naturae*, che non ha alcuna caratteristica che lo renda adatto o incline alla mancanza di odore, come intuitivamente realizza un qualsiasi podista della domenica.

In questo contesto del tutto controfattuale di «naturale inodorità», un odore umano tipizzato (non una fragranza) percepito è, *ipso facto*, una *deviazione dalla norma*.

In primo luogo, quindi, si deve considerare la percezione di questo dato odore come un fatto culturale, investito di valore simbolico.

In secondo luogo, l'attribuzione dell'odore metaforico ritaglia uno specifico gruppo e lo caratterizza. Noi non attribuiamo un particolare odore ai Toscani, ai musicisti, ai praticanti di arti marziali, o ai Testimoni di Geova. Non lo attribuiamo più davvero alle donne, e il grande regista Dino Risi (ma anche Plinio il Vecchio) avrebbe oggi qualche problema. Lo attribuiamo però ai migranti concepiti come “diversamente etnici”, *per via* della loro diversità e *per costituire* tale diversità (su questo profilo si può vedere, da ultimo e più in generale, L. Mancini, *La diversità culturale tra diritto e società*, Franco Angeli, Milano, 2018).

5. La società italiana non è mai stata omogenea: abbiamo sempre avuto minoranze linguistiche, e solo la televisione degli anni sessanta ha dato a tutti i cittadini una lingua comune; abbiamo sempre avuto un'importante minoranza religiosa ebraica *sephardim*, e protestanti valdesi nelle Valli; i *mores* e i costumi sociali, fino alle abitudini alimentari e gastronomiche, sono stati (e per certi versi sono tuttora) diversissimi da regione a regione.

Importanti miti culturali hanno però permesso di concettualizzare la popolazione italiana come omogenea, mettendo fra parentesi queste differenze. Il prestigio della religione maggioritaria cattolica (con la sede ufficiale nella capitale), il mito dei confini naturali (lo Stivale fra le alpi e il ma-

re), il Risorgimento e il legato delle grandi antichità e delle loro romantiche rovine (che generarono il *grand tour*), il ruolo giocato dall'arte e dalla cultura della Rinascenza, sono tutti dispositivi che hanno permesso una narrativa di omogeneità efficacemente controfattuale.

Di una narrativa (relativamente) efficace si è trattato, in effetti, dato che essa ha permesso di concettualizzare un *noi* politico, «gli Italiani», con una tale presupposizione di (relativa) omogeneità. Questi dispositivi però non sono più evidentemente efficaci per una rimozione delle nuove differenze, generate dai fenomeni migratori, che risultano così, e persistono, come «altre» (cfr., da ultimo, A. Alietti, [a cura di], *Razzismi, discriminazioni e disuguaglianze. Analisi e ricerche sull'Italia contemporanea*, Mimesis, Milano-Udine, 2017).

Queste differenze, anche a prescindere da ogni concreto e percepito odore, vengono per così dire essenzializzate, rese elementi critici e discretivi (il colore della pelle, la religione, i costumi, e magari la – supposta – tendenza a delinquere), capaci di definire un'identità [cfr. IDENTITÀ] che può, quindi, essere percepita distintamente da chi ritenga, sulla base di un pregiudizio, di poter capire benissimo ciò che davvero conta, da chi creda di saper percepire l'«essenziale» – da chi, letteralmente, ritiene di «aver naso» – *emunctae naris*, come Orazio scriveva del poeta Lucilio.

Dinanzi a tali processi è sempre bene, al fine di evitare pericolose ossessioni, ricorrere anche ad altri sensi e, soprattutto, avere memoria di quanto l'odore e la sua logica simbolica sensoriale possano condurre, appunto, anche all'odio (cfr. C. Pogliano, *L'ossessione della razza: antropologia e genetica nel XX Secolo*, Edizioni della Normale, Pisa, 2005). È questo un odore che lascia il segno, che macchia (cfr. M. Aime, *La macchia della razza*, premessa di M. Augé, postfazione di G. Barbujani, Eleuthera, Milano, 2017).

L'odio generato dai discorsi imperniati sulla razza – e impregnati di discriminazione razziale – rischia di violentare lo spirito democratico costitutivo dell'Europa (É. Balibar, *Crisi e fine dell'Europa?*, Bollati Boringhieri, Torino, 2017) e di annientare il sentimento di umanità, ciò che sta alla base e ricomprende ogni senso.

## Riferimenti bibliografici

- Aime, M., *La macchia della razza: lettera alle vittime dell'intolleranza e della paura*, premessa di M. Augé, postfazione di G. Barbujani, Eleuthera, Milano, 2017.  
 Alietti, A. (a cura di), *Razzismi, discriminazioni e disuguaglianze. Analisi e ricerche sull'Italia contemporanea*, Mimesis, Milano-Udine, 2017.

- Allovio, S., *Aspetti antropologici*, in *Odore*, di Redazione e S. Allovio, Treccani – Universo del corpo, 2000: [http://www.treccani.it/enciclopedia/odore\\_\(Universo-del-Corpo\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/odore_(Universo-del-Corpo)/).
- Balibar, É., *La costruzione del razzismo*, in *Differenza razziale, discriminazione e razzismo nelle società multiculturali*, a cura di Th. Casadei, L. Re, 2 voll., Diabasis, Reggio Emilia, 2006, vol. I: pp. 49-66.
- Id., *Crisi e fine dell'Europa?*, Bollati Boringhieri, Torino, 2017.
- Burgio, A., *L'invenzione delle razze: studi su razzismo e revisionismo storico*, Manifestolibri, Roma, 1998.
- Id. (a cura di), *Nel nome della razza. Il razzismo nella storia d'Italia 1870-1945*, Il Mulino, Bologna, 1999.
- Id., *Nonostante Auschwitz: il "ritorno" del razzismo in Europa*, DeriveApprodi, Roma, 2010.
- Id., *Il razzismo*, Ediesse, Roma, 2012 (con G. Gabrielli).
- Id., *Orgoglio e genocidio. L'etica dello sterminio nella Germania nazista*, DeriveApprodi, Roma, 2016 (con M. Lalatta Costerbosa).
- Classen, C., *The Odor of the Other. Symbolism and Cultural Categories*, in "Ethos", 2, 1992, pp. 133-166.
- Goldberg, D.T. [ed. by], *Anatomy of Racism*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1990;
- Mancini, M., *La diversità culturale tra diritto e società*, Franco Angeli, Milano, 2018.
- Mosse, G., *Il razzismo in Europa dalle origini all'olocausto* [1978], Laterza, Roma-Bari, 1986.
- Montagu, M.F.A., *Man's Most Dangerous Myth. The Fallacy of Race*, Harper & Brothers, New York, 1952.
- Pogliano, C., *Il contributo italiano al razzismo del XX secolo*, in "Nuncius. Annali di storia della scienza", 14/2, 1999, pp. 663-670.
- Id., *L'ossessione della razza: antropologia e genetica nel XX Secolo*, Edizioni della Normale, Pisa, 2005.
- Zanetti Gf., *Razza e Razzismo*, in *Enciclopedia filosofica*, nuova ed. interamente rivista e ampliata, diretta da V. Melchiorre, vol. X, Bompiani, Milano, 2006, pp. 9451-9452, 9452-9453.
- Id., *La retorica della razza*, in "Filosofia politica", 3, 2003, pp. 437-446.
- Id., *Nuove frontiere degli studi sulla razza: una messa a punto concettuale*, in "Iride", 49, 2006, pp. 551-560).
- Id., *L'eguaglianza come prassi nel dibattito contemporaneo: razza*, in Id., *Eguaglianza come prassi. Teoria dell'argomentazione normativa*, Il Mulino, Bologna, 2015, pp. 159-177.





## Seconde generazioni

di Barbara Giovanna Bello

1. La categoria “seconde generazioni” affonda le proprie origini nella sociologia urbana della Scuola di Chicago, all’interno della quale alcuni studiosi indagavano il livello di integrazione dei figli di migranti europei nelle città americane con riferimento a un modello di *straight-line assimilation* (inter alia, R.E. Park, E. Burgess, *The City*, The University of Chicago Press, Chicago, 1925). Secondo questo modello i processi di assimilazione dei migranti coinvolgono più generazioni con un crescente grado di adattamento e mobilità sociale di quelle successive rispetto alle precedenti.

L’accezione ha poi assunto una portata più generale, soprattutto all’interno di quell’ambito di ricerca interdisciplinare di recente denominato “Migration Studies”, per analizzare le condizioni dei figli di migranti nei vari paesi. Ciò è coinciso anche con l’adozione di nuovi modelli di studio di tali dinamiche sociali, come ad esempio la “segmented assimilation”, elaborata negli anni Novanta da Alejandro Portes e gli studiosi della sua Scuola per spiegare come non sia affatto scontato che le seconde generazioni riescano a conseguire risultati sociali ed economici più soddisfacenti rispetto ai propri genitori (A. Portes, M. Zhou, *The New Second Generation: Segmented Assimilation and its Variants*, in “The Annals of the American Academy of Political and Social Science”, 1, 1993, pp. 74-96; per una critica e un diverso approccio: E. Colombo, P. Rebughini, *Children of Immigrants in a Globalized World: A Generational Experience*, Palgrave Macmillan, New York, 2012).

La letteratura internazionale evidenzia che vi sono almeno due modi di intendere l’espressione “seconde generazioni”: il primo, più restrittivo, si riferisce solo a soggetti che abbiano almeno un genitore migrante, che siano nati nel paese di destinazione dei genitori e che, quindi, non abbiano vissuto in prima persona un’esperienza migratoria; il secondo, più estensivo, invece, comprende anche soggetti che sono migrati durante l’infanzia con i propri familiari e poi cresciuti in modo continuativo nel paese in cui

la famiglia si è stabilita (per una recente ricostruzione del termine e una ricognizione della letteratura internazionale sul tema: J. Schneider, *First/Second Generation Immigrants. NESET II ad hoc question*, 4, 2016). Considerata la difficoltà definitoria è stata proposta anche l'espressione "generazione 1.5" per distinguere coloro che sono migrati durante l'infanzia, da un lato, dai migranti adulti di "prima generazione" e, dall'altro, dai figli di migranti nati nel paese di destinazione dei genitori (R.G. Rumbaut, *Generation 1.5, Educational Experiences of*, in J.A Banks [ed.], *Encyclopedia of Diversity in Education*, Sage Publications, Thousand Oaks, CA, 2012).

Quando, invece, ci si riferisce a discendenti di migranti oltre il primo grado di parentela si parla di "terze generazioni" o "quarte generazioni".

La distinzione tra diverse generazioni di migranti ("prima generazione", "seconda generazione", ecc.) e i tentativi di definirle per utilizzarle come categorie analitiche sono oggetto di numerose critiche e decostruzioni, in parte analoghe a quelle riguardanti ogni sforzo di incasellare soggetti con biografie assai diverse in gruppi rigidi e predefiniti (cfr. S. Eckstein, *On Deconstructing Immigrant Generations: Cohorts and the Cuban Émigré Experience*, Working Paper, 97, 2004).

Indipendentemente dalla definizione che si predilige, il tema delle "seconde generazioni" è legato indissolubilmente al discorso sulla cittadinanza, caratterizzato da profonde tensioni sia in paesi con una lunga tradizione immigratoria, sia in quelli – come l'Italia – interessati da fenomeni migratori più recenti. Come ricorda Nira Yuval Davis, infatti, la centralità della cittadinanza intesa come *status* che determina l'appartenenza di un soggetto ad un determinato Stato deriva dal fatto che "nonostante la globalizzazione e il rapido aumento della rilevanza e dell'egemonia del discorso sui diritti umani [...], gli Stati sono ancora la fonte primaria di vari tipi di legittimazioni e di diritti in gran parte del mondo" (N. Yuval Davis, *The Politics of Belonging. Intersectional Contestations*, Sage, London, 2011, p. 49, trad. mia; cfr. STATO [AMMINISTRAZIONE]).

2. Circoscrivendo l'ambito di analisi all'Unione europea (Ue), si osserva un diverso modo di regolare, da parte degli Stati membri, l'accesso alla cittadinanza sia per i cosiddetti *newcomer*, sia per i soggetti ivi nati o cresciuti. Inoltre, con il progressivo affermarsi della retorica sulla cittadinanza europea si è assistito a un irrobustimento dei muri della cosiddetta "Fortezza Europa" nei confronti di cittadini di paesi terzi (ossia non appartenenti all'Ue) [cfr. MURI]. Come sottolinea Seyla Benhabib, "sta così definendosi

una duplice condizione dell'essere straniero: da un lato, vi sono i cittadini stranieri che risiedono nei paesi europei, parte dei quali è nata e cresciuta nei paesi ospiti e non conosce altra madrepatria; dall'altro vi sono coloro che potrebbero considerarsi in modo pressoché totale alieni dalla lingua, dai costumi e dalla storia del paese ospite, ma che tuttavia godono di stato e privilegi speciali grazie alla condizione di cittadini di Stati che sono membri della Ue" (S. Benhabib, *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale*, Il Mulino, Bologna, 2005, p. 207).

In molti Stati dell'Ue, proprio a causa delle diverse legislazioni adottate per disciplinare l'accesso alla cittadinanza, le seconde generazioni sono fortemente penalizzate nel pieno godimento dei diritti individuati da Thomas Marshall nella sua classica tripartizione – diritti civili, politici ed economico-sociali – e che, secondo lo studioso britannico, spettano ai membri "a pieno titolo" di una comunità nazionale. Tuttavia, mentre una serie di norme dovrebbe assicurare, almeno astrattamente, l'esercizio di diritti civili e sociali anche ai cittadini di paesi terzi (cfr. N. Yuval Davis, *The Politics of Belonging. Intersectional Contestations*, cit.), il *vulnus* riguarda soprattutto la loro partecipazione politica, ammessa da circa la metà degli Stati membri a livello locale, più raramente a livello regionale e praticamente mai a livello nazionale. Come afferma Schneider, in molti Stati le migrazioni sono ancora considerate come "un'anomalia di un presunto stato 'naturale' e statico di una popolazione nazionale 'controllata'" (*First/Second Generation Immigrants. NESET II ad hoc question*, cit., p. 2, trad. mia).

In Italia, le ricerche svolte con i giovani figli di migranti evidenziano che questi sentono la legittima aspirazione ad esercitare i diritti politici e a contribuire attivamente a decisioni che incidono anche sulle loro vite (cfr. C. Albanesi, E. Cicognani, B. Zani, *Tra cittadinanza e discriminazione: esperienze e opinioni sulla partecipazione civica e politica di giovani e adolescenti albanesi e marocchini*, in D. Giovannini, L. Vezzali [a cura di], *Immigrazione, processi interculturali e cittadinanza attiva*, Edizioni Melagrana, San Felice a Cancellò [CE], 2011, pp. 49-59); e che essi agiscono sempre più come interlocutori nei dibattiti pubblici e nella vita sociale o a livello individuale o, più spesso, tramite la partecipazione ad associazioni quali Giovani Musulmani d'Italia (cfr. A. Frisina, *Giovani musulmani d'Italia*, Carocci, Roma, 2007) o Rete G2 – Seconde Generazioni (cfr. D. L. Zinn, 'Loud and clear': the G2 Second Generations network in Italy, in "Journal of Modern Italian Studies", 16, 3, Children of Immigrants in Italy – Part I, pp. 373-385).

Quest'ultima, per esempio, è stata tra gli attori sociali membri del Comitato promotore della Campagna "L'Italia sono anch'io", che hanno tentato di stimolare il Parlamento italiano a produrre modifiche della legge italiana sulla cittadinanza (Legge n. 91 del 5 febbraio 1992, recante "Nuove norme sulla cittadinanza", pubblicata sulla G.U. n. 38 del 15-2-1992) più favorevoli alle seconde generazioni e, in particolare, ai figli di genitori entrambi cittadini di paesi terzi, nati o cresciuti in Italia. Coloro i quali hanno almeno un genitore italiano, pur rientrando nella categoria analitica "seconde generazioni", si trovano in una posizione giuridica più semplice perché acquistano alla nascita la cittadinanza *iure sanguinis*.

3. La legge vigente – che è fondata prevalentemente sul principio dello *ius sanguinis* e prevede solo in via residuale il criterio dell'acquisizione della cittadinanza basata sullo *ius soli* (ad esempio, per i nati nel territorio italiano, i cui genitori siano ignoti o apolidi) – è oggi è ritenuta inadeguata, da buona parte degli operatori giuridici e dalle organizzazioni che si occupano di diritti dei migranti, rispetto al mutamento demografico e sociale avvenuto in Italia negli ultimi venti anni.

Secondo i dati ISTAT (Anno 2015. *Natalità e fecondità della popolazione residente*, 2016, p. 1: <https://www.istat.it/it/files/2016/11/Statistica-report-Nati.pdf>), infatti, i soggetti nati in Italia da genitori stranieri rappresentano una consistente percentuale delle nascite complessive. Si stima che i nati da almeno un genitore straniero ammontano a 96.442 nel 2008, 104.773 nel 2010, 107.339 nel 2012, 104.056 nel 2014 e 100.766 nel 2015, mentre i nati da genitori stranieri ammontano a 72.472 (nel 2008), 78.082 (nel 2010), 79.894 (nel 2012), 75.067 (nel 2014) e 72.096 (nel 2015).

I criteri restrittivi previsti dalla legge italiana per l'acquisto della cittadinanza da parte dei figli di cittadini di paesi terzi, nati o cresciuti in Italia, hanno per anni riprodotto una situazione di grande precarietà per molti giovani che sono, così, esclusi anche da importanti esperienze di socializzazione come le gite scolastiche internazionali (Lunaria, *Shadow Report. Ancora ospiti, ma sono cittadini*, 2017; <https://www.lunaria.org/wp-content/uploads/2017/06/Shadow-Report-Cittadinanza-2.pdf>).

La norma più rilevante a tal proposito è l'art. 4, comma 2 della legge italiana sulla cittadinanza, la quale prevede che "[l]o straniero nato in Italia, che vi abbia risieduto legalmente senza interruzioni fino al raggiungimento della maggiore età, diviene cittadino se dichiara di voler acquistare la cittadinanza italiana entro un anno dalla suddetta data".

Per ovviare alla rigidità delle due condizioni previste da questa norma (la residenza legale ininterrotta nel territorio italiano dalla nascita fino al compimento dei diciotto anni; la necessità di manifestare espressamente la volontà di acquistare la cittadinanza italiana da parte dell'interessato entro il diciannovesimo anno di età), l'art. 33 del D.L. n. 69/20131, convertito con modifiche dalla legge n. 98 del 9 agosto 2013, prevede che, ai fini dell'acquisto della cittadinanza italiana, i giovani cittadini di paesi terzi nati in Italia possano dimostrare il possesso della residenza legale "con ogni idonea documentazione" qualora gli inadempimenti siano "riconducibili ai genitori o agli uffici della Pubblica Amministrazione"; inoltre consente di dichiarare la volontà di acquisire la cittadinanza anche dopo il compimento dei 19 anni di età, se gli ufficiali di Stato Civile non abbiano provveduto a comunicare al giovane – nei sei mesi precedenti il compimento del diciottesimo anno di età e nella sede di residenza quale risulta all'ufficio – la possibilità di effettuare tale dichiarazione.

Le innovazioni apportate da questa normativa, per quanto apprezzabili, sono molto meno incisive di quelle contenute nella proposta di legge di iniziativa popolare per riformare la legge sulla cittadinanza italiana del febbraio 2012 – supportata da più di 200 mila firme (necessarie per il deposito in Parlamento) raccolte dal Comitato promotore della già menzionata campagna nazionale "L'Italia sono anch'io" – e recepite solo in parte dal disegno di legge unificato A. S. n. 2092, "Modifiche alla legge 5 febbraio 1992, n. 91, e altre disposizioni in materia di cittadinanza", approvato dalla Camera dei Deputati in prima lettura nell'ottobre 2015 e poi, presentato al Senato – ma mai discusso in questa sede, né, quindi, approvato (per la cronologia si veda <https://www.asgi.it/tag/litalia-sono-anchio/>).

Seppur perfettibili, due fattispecie previste da questo disegno di legge avrebbero potuto contribuire ad ampliare sensibilmente l'accesso alla cittadinanza di molti giovani figli di migranti nati o cresciuti in Italia.

In estrema sintesi, la prima consiste nell'acquisto della cittadinanza per nascita basata sul cosiddetto "*ius soli* temperato" per i nati in Italia da un genitore titolare di un permesso di soggiorno permanente o di un permesso di soggiorno di lungo periodo (o che lo abbia già chiesto e poi

---

ottenuto). La dichiarazione per richiedere la cittadinanza può essere formalizzata dal genitore (o dall'esercente la potestà genitoriale) o dal diretto interessato (in questo caso, entro due anni dal compimento della maggiore età). Tra le più aspre critiche mosse a questa previsione vi è, per inciso, la subordinazione dell'acquisto della cittadinanza alla capacità economica del genitore che ha soddisfatto i requisiti per ottenere un permesso di soggiorno "stabile".

La seconda innovazione riguarda l'acquisto della cittadinanza sulla base del cosiddetto *ius culturae* (diritto legato all'istruzione) per i minori stranieri nati in Italia o che vi abbiano fatto ingresso entro il compimento dei dodici anni e che abbiano assolto gli obblighi formativi in previsti nel disegno di legge. Anche in tal caso è necessaria la dichiarazione da parte di un genitore legalmente residente (o di coloro che esercitano la potestà genitoriale), anche se non lungo-soggiornante, entro il compimento del diciottesimo anno del soggetto interessato, oppure dello stesso entro due anni dal raggiungimento della maggiore età.

4. Poco prima che mi accingessi a scrivere questo contributo l'immagine di quattro giovani atlete italiane nere, ritratte sorridenti dopo aver conquistato per l'Italia la medaglia d'oro nella prova di staffetta 4x400 ai Giochi del Mediterraneo, ha fatto il giro dei media e dei principali social network, contribuendo a riportare l'attenzione sulle seconde generazioni nell'Italia contemporanea.

Come spesso accade, il mutamento giuridico è più lento rispetto alle istanze che derivano dal mutamento sociale, soprattutto quando riguarda nodi su cui i partiti politici incentrano il consenso elettorale, come quelli che attengono alle politiche nazionali di inclusione/esclusione anche attraverso la costruzione e la (ri)produzione delle identità nazionali [cfr. IDENTITÀ].

Le seconde generazioni interrogano la politica e il diritto su questioni esistenziali e sociali, prima ancora che giuridiche, tra cui il significato da attribuire oggi all'essere o diventare "cittadino/a", che nel contesto contemporaneo, a mio avviso, non può prescindere da una prospettiva plurale e "multilayered" (N. Yuval Davis, *The Politics of Belonging. Intersectional Contestations*, cit., pp. 68-71).

A maggior ragione, esse interrogano tutti noi sul significato di "appar-

tenenza”: come suggerisce Benhabib, esso può essere teorizzato come diritto umano che “costituisce un aspetto del principio universale del diritto, cioè del riconoscimento dell’individuo quale titolare di un diritto al rispetto morale e al riconoscimento della propria libertà comunicativa” e dovrebbe andare “al di là delle specifiche legislazioni sulla cittadinanza vigenti in questo o in quel paese” (S. Benhabib, *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2006, p. 113).

### Riferimenti bibliografici

- Albanesi, C., Cicognani, E., Zani, B., *Tra cittadinanza e discriminazione: esperienze e opinioni sulla partecipazione civica e politica di giovani e adolescenti albanesi e marocchini*, in D. Giovannini, L. Vezzali (a cura di), *Immigrazione, processi interculturali e cittadinanza attiva*, Edizioni Melagrana, San Felice a Cancellò (CE), 2011, pp. 49-59.
- Benhabib, S., *La rivendicazione dell’identità culturale. Eguaglianza e diversità nell’era globale*, Il Mulino, Bologna, 2005.
- Ead., *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini*, Raffaello Cortina Editore, 2006.
- Castles, S., Miller, M., *The Age of Migration: International Population Movements in the Modern World*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2009.
- Colombo, E., Rebughini, P., *Children of Immigrants in a Globalized World: A Generational Experience*, Palgrave Macmillan, New York, 2012.
- Eckstein, S., *On Deconstructing Immigrant Generations: Cohorts and the Cuban Émigré Experience*, Working Paper, 97, 2004. [https://ccis.ucsd.edu/\\_files/wp97.pdf](https://ccis.ucsd.edu/_files/wp97.pdf).
- Frisina, A., *Giovani musulmani d’Italia*, Carocci, Roma, 2007.
- Lunaria, *Shadow Report. Ancora ospiti, ma sono cittadini*, 2017. <https://www.lunaria.org/wp-content/uploads/2017/06/Shadow-Report-Cittadinanza-2.pdf>.
- Park, R.E., Burgess, E., *The City*, The University of Chicago Press, Chicago, 1925.
- Portes, A., Zhou, M., *The New Second Generation: Segmented Assimilation and its Variants*, in *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 530, 1, 1993, pp. 74-96.
- Rumbaut, R.G., *Generation 1.5, Educational Experiences of*, in Banks J.A. (ed.), in *Encyclopedia of Diversity in Education*, Sage Publications, Thousand Oaks, CA, 2012. Available at SSRN: <https://ssrn.com/abstract=2182167>.
- Schneider, J., *First/Second Generation Immigrants. NESET II ad hoc question*, 4, 2016. [http://nesetweb.eu/wp-content/uploads/2016/02/NESET2\\_AHQ4.pdf](http://nesetweb.eu/wp-content/uploads/2016/02/NESET2_AHQ4.pdf).
- Yuval Davis, N., *The Politics of Belonging. Intersectional Contestations*, Sage, London, 2011.

Zinn, D.L., *'Loud and clear': the G2 Second Generations network in Italy*, in "Journal of Modern Italian Studies", 16, 3, Children of Immigrants in Italy – Part I, pp. 373-385.



# Sicurezza

di *Fabrizio Battistelli*

1. Nel nostro paese l'attuale fase politica è caratterizzata da una tambureggiante polemica sulla minacciosità dei migranti, presentati come potenziali autori di reati e bacino di reclutamento del terrorismo. In generale, tutto ciò che ha a che fare con il fenomeno migratorio viene coinvolto in una escalation di accuse che risalgono i vari gradini del discorso pubblico, inizialmente in ambito giornalistico, quindi elettorale e da ultimo (dopo le elezioni del 4 marzo 2018) anche governativo. Allargandosi negli ambiti e salendo nei toni, la polemica dilaga anche sul piano tematico, spaziando dall'attacco al soccorso in mare prestato dalle ONG [cfr. ONG] fino all'assistenza a immigrati e richiedenti asilo ad opera di associazioni e cooperative, senza risparmiare la stessa Chiesa cattolica quando, come è accaduto al cardinal Ravasi, cita il Vangelo per l'accoglienza dello straniero [cfr. PROSSIMITÀ/ACCOGLIENZA, STRANIERO].

Non meno conflittuale si configura il lato della sicurezza, nel cui ambito si moltiplicano le pressioni in favore della legittima difesa illimitata in risposta a un aumento dell'insicurezza, esplicitamente o implicitamente attribuito all'accresciuta presenza di stranieri. La ricorrente equazione immigrazione = criminalità conferma che la sicurezza è uno dei terreni a maggiore intensità politica, nei quali la dicotomia destra/sinistra, ben lontana dall'essere superata, emerge in tutto il suo peso. Pochi altri ambiti, infatti, chiamano in causa la cruciale dimensione dei diritti [cfr. DIRITTI (ACCESSO AI)], così che ogni riferimento al bene sicurezza innesca un acceso dibattito tra le differenti visioni politiche.

Non affronteremo qui la *vexata quaestio* delle dimensioni quantitative dei reati commessi da cittadini stranieri, un tema che ha alle spalle un secolo di analisi nella duplice prospettiva delle scienze sociali e delle politiche pubbliche (dalle ricerche della Scuola di Chicago alle inchieste parlamentari americane del periodo 1901-1931). Trattare di questo aspetto della questione è comunque utile e farlo con equilibrio è possibile, come mostrano le rilevazioni dell'Istat e le analisi dell'ISMU (cui rinviamo in bibliografia).

Per quanto ci riguarda ci concentreremo sulle forme politico-giuridiche e le forme sociali mediante le quali il nodo sicurezza-immigrazione si è imposto oggi al centro del discorso pubblico.

2. Al “diritto alla sicurezza” vessillo della destra, il pensiero giuridico progressista contrappone la “sicurezza dei diritti”, sottolineando come storicamente l’enfasi sulla sicurezza sia stata propria delle classi abbienti, prime interessate all’incolumità personale, così come sono interessate (in via esclusiva) alla tutela della proprietà. È anche vero, tuttavia, che nel tempo sono cambiate sia le circostanze del contesto, sia le forme mediante le quali tali obiettivi sono stati perseguiti.

Indubbiamente, con la rivoluzione industriale e l’avvento della società moderna si è registrato un significativo progresso. Alla giustizia dei feudatari imposta dai loro armigeri, lo Stato di diritto ha sostituito una magistratura professionale e una forza pubblica reclutata seguendo, in principio, i criteri delle weberiane burocrazie pubbliche. Dopo la fase dello Stato-guardiano-notturno, che si occupava unicamente dell’ordine pubblico, l’ascesa del movimento operaio organizzato aveva costretto lo Stato liberale a occuparsi anche di alcune protezioni sociali (infortuni sul lavoro, pensioni di vecchiaia) allo scopo di prevenire la trasformazione delle *classes laborieuses* in *classes dangereuses*, come ricorda Robert Castel (*L’insicurezza sociale. Che cosa significa essere protetti?*, Einaudi, Torino, 2004). Quanto alla società contemporanea, restano sempre da monitorare i costi (finanziari ma soprattutto politici e civili) della funzione securitaria dello Stato, essendo tuttavia difficile negare la necessità che la collettività, più o meno equamente governata secondo il modello democratico rappresentativo, abbia tra i suoi compiti quello di difendersi da possibili minacce interne e/o esterne.

Altra cosa è la deriva securitaria che, dopo l’11 settembre 2001, è stata imboccata nel contesto americano con il *Patriot Act*. Per contrastare le involuzioni di questo tipo è necessario distinguere tra la sicurezza della collettività e quella del singolo individuo. Opportunamente Mauro Barberis (*Non c’è sicurezza senza libertà. Il fallimento delle politiche contro il terrorismo*, Il Mulino, Bologna, 2017), dopo aver ricordato che agli esordi della modernità la sicurezza era emersa in quanto diritto individuale nei confronti dello strapotere del sovrano (concezione liberale), rileva come oggi, quando si parla di sicurezza, invece di restringere il concetto alla sua natura di bene collettivo, “lo si confonda con il diritto individuale”. Viceversa è decisiva la differenza che esiste fra interessi giuridicamente garantiti quali

autentici diritti (tali cioè che per essi si può adire a un tribunale) e interessi tutelati in vista di un bene collettivo (come appunto la sicurezza collettiva); nel secondo caso la tutela non è “giustiziabile” e può essere reclamata dai cittadini soltanto dinanzi al legislatore che deve normarlo e/o alla pubblica amministrazione che deve dargli esecuzione. Chiarire ciò contribuisce anche a “de-privatizzare” il bene pubblico sicurezza, ai nostri giorni oggetto di una sistematica offensiva economica e politica finalizzata a spostare dallo Stato al mercato segmenti crescenti delle competenze del primo. Questo accade in ordine alla “nuova” sicurezza urbana oltre che alla “vecchia” sicurezza pubblica. Applicati alla prima, concetti di per sé condivisibili quali la sicurezza partecipata e la *multilevel governance* vengono interpretati, più che come sussidiarietà e come servizio all’utente, come cessione al mercato di funzioni e di segmenti organizzativi propri dei poteri pubblici.

3. Se le forme politico-giuridiche della gestione della sicurezza presentano rilevanti contraddizioni, la costruzione sociale dell’immigrazione come componente della sicurezza è costellata di paradossi. Per non parlare della strada della sua inseparabile compagna – l’insicurezza – che sui paradossi è letteralmente fondata.

Il primo e più macroscopico di essi è la debole o mancata relazione tra l’effettiva entità delle minacce e la percezione che se ne diffonde presso la popolazione. Questa circostanza è provata, fra le altre, da due constatazioni. La prima è che in nessun tempo storico e in nessuno spazio geografico si è mai registrato uno stato di sicurezza paragonabile a quello goduto qui e adesso dalle società occidentali; il che, tuttavia, non impedisce l’esistenza di un diffuso sentimento di insicurezza nella popolazione. Il secondo paradosso consiste nel fatto che l’esistenza di alcune minacce che persistono, come ad esempio quella rappresentata dalla criminalità, è soltanto uno (e solitamente non il maggiore) tra i fattori che causano la sensazione di insicurezza. Ciò significa che l’opinione pubblica non è tranquillizzata dall’enunciazione, da parte dei responsabili politici e tecnici della sicurezza, dei dati statistici che mostrano come nel complesso del mondo occidentale (compresa l’Italia) nell’ultimo ventennio i reati vadano diminuendo.

La spiegazione di questo secondo paradosso è che il sentimento di insicurezza affonda le radici non in un unico fattore, bensì in un complesso di fattori. Alcuni di questi appartengono alla categoria della *sicurezza strategica* in quanto hanno effettivamente un nesso con le minacce all’incolumità individuale e collettiva. Si tratta degli episodi di illegalità e degli eventi, sperimentati o partecipati attraverso i media, relativi al terrorismo e alle

guerre ecc.. Altri fattori, invece, hanno a che fare con la *in/sicurezza sociale*: disoccupazione, difficoltà di primo impiego per i giovani e di reimpiego per gli adulti che lo perdono, precarietà per quanto riguarda il mercato del lavoro; crisi fiscale dello Stato e progressivo ritiro dalle sue funzioni sociali, riduzione e deterioramento dei servizi del welfare. Fattori “strategici” e fattori “sociali” si cumulano tra loro dando vita a una sensazione di insicurezza che, variamente condivisa dalla popolazione nel suo complesso, è avvertita con particolare drammaticità dai settori più sfavoriti della compagine sociale: lavoratori marginali, giovani inoccupati, donne, cittadini residenti nelle aree meno sviluppate del paese e nelle periferie degradate delle grandi città [cfr. CITTÀ].

È un fenomeno irrazionale, ma ricorrente nella psicologia dei gruppi piccoli e grandi, che di fronte a una situazione di grave disagio come quella sperimentata in Italia a partire dalla crisi economica del 2008, la risposta consista nell’individuazione di un capro espiatorio da sacrificare, secondo René Girard una pratica introdotta originariamente dalle religioni per prevenire che la violenza si sprigioni all’interno della società. Nel mondo globalizzato, caratterizzato dal cortocircuito delle aree economiche e culturali del pianeta poste a brusco contatto l’una con l’altra, le spinte irrazionali già espresse da nazionalismo e razzismo [cfr. RAZZA/RAZZISMO] riaffiorano, pur denudate degli orpelli ideologici del passato, sotto le “nuove” forme del sovranismo e nativismo dei movimenti populistici. Sebbene in modalità e proporzioni diverse, tornano in auge i capri espiatori costituiti dalle minoranze, oggi come ieri.

Fallito il disegno del “giardiniere” sedicente illuminista descritto da Zygmunt Bauman, intenzionato a ripulire il giardino europeo dalle erbacce delle differenze minoritarie come quella ebraica, e constatata l’analogia impossibilità di fare altrettanto con le differenze (come ad esempio quella afro-americana) presenti in altre società, il nativismo populista ha di fronte a sé un nuovo nemico. Rispetto alle minoranze interne, radicate da tempo e quindi difficili da ostacolare, il nuovo nemico immigrato presenta un vantaggio incomparabile: è recente, inaspettato e in aumento, tutte caratteristiche preziose per la strategia dell’allarme perseguita da sempre dal pensiero di destra. Ecco come l’immigrazione diventa una minaccia e il migrante diventa un nemico.

La costruzione sociale dell’immigrazione, fenomeno che in Italia è relativamente recente e concentrato, ha conosciuto due fasi. Nella prima (dal 1980 circa sino al 2001), la principale preoccupazione presentata all’opinione pubblica ha avuto per oggetto gli aspetti economici (lo straniero

come concorrente sul mercato del lavoro). Tale preoccupazione è stata presto ridimensionata per l'evidente destinazione degli immigrati a nicchie occupazionali poco competitive per gli italiani. Di natura assai diversa è la seconda fase, inaugurata dall'attentato contro le Torri Gemelle, scandita dagli attentati di Madrid (2004) e di Londra (2005) e culminata con gli attentati di Parigi (2015) contro *Charlie Hebdo* e contro il Bataclan.

Nelle città europee il senso di insicurezza è andato progressivamente peggiorando e, di pari passo, è aumentata l'ostilità nei confronti degli stranieri, in particolare di religione musulmana, come emerge dalle rilevazioni periodiche di Eurobarometro sull'opinione pubblica dei paesi della U.E.. Come nota Vincenzo Cesareo nel Rapporto Ismu 2017, è significativo il mutamento concettuale e linguistico che è intervenuto in Italia per designare lo straniero [cfr. STRANIERO], gradualmente passato dalla connotazione nazionale (albanese, marocchino, peruviano, filippino ecc.) a quella religiosa (islamico/non islamico). In concomitanza con le "primavere arabe" ha dato inizio a una duplice operazione ricostruita nell'analisi del contenuto di M. Grazia Galantino sui cinque quotidiani italiani più rappresentativi. Da un lato, nella ricorrente confusione mediatica tra il *rischio* (un processo intenzionale il cui esito può essere tanto negativo quanto positivo) e la *minaccia* (un processo intenzionale il cui esito è univocamente dannoso), il secondo dei due concetti si affermava come dominante rispetto al primo. Dall'altro lato, la stessa minaccia (l'"invasione" [cfr. PAROLE] presentata da mezzi di informazione [cfr. INFORMAZIONE] e da politici – si basava per circa 2/3 su riferimenti di argomento politico-militare. Dunque l'allarme si spostava dalla sicurezza economico-sociale alla sicurezza strategica, cioè dall'asserita minaccia alla proprietà all'asserita minaccia all'incolumità delle persone, con un aumento esponenziale dell'intensità e dell'ampiezza dell'*audience* coinvolta.

4. Abbiamo visto che la responsabilità di attori istituzionali come alcuni mezzi di informazione e partiti politici, motivati dalla massimizzazione per gli uni dell'*audience* e per gli altri del consenso elettorale, è cruciale ai fini della costruzione sociale del nesso sicurezza/immigrazione. Nel caso di questa come di altre questioni che si conquistano uno spazio di primo piano nel discorso pubblico e nell'agenda politica, la costruzione sociale dipende fortemente da azioni effettuate "dall'alto". Peraltro, accanto a soggetti portatori di potenti interessi vi è una componente "dal basso" che, sebbene dispersa, con poche risorse e priva della visione strategica della componente "alta", esercita comunque un suo peso. Alla costruzione so-

ziale del nodo immigrazione/sicurezza contribuiscono, infatti, sia pure in una posizione di soci di minoranza, anche due altri soggetti: da un lato la “gente comune” e, dall’altro, gli stessi immigrati.

Con lo spirito critico da applicare a tutti gli attori in gioco, come garanzia di pari dignità per ciascuno degli interlocutori, è da sottolineare che l’odierno successo del populismo è interpretabile non soltanto come mero frutto di abilità tecniche dei leader (a cominciare dall’uso spregiudicato dei vecchi e nuovi media) ma anche come capacità di sollecitare negli individui determinate strutture di risposta appartenenti alla sfera psicologico-sociale.

Cruciale per il nostro tema è il *particolarismo etico* che caratterizza il senso comune dell’uomo della strada. Venendo meno al principio di civiltà giuridica dell’eguaglianza di fronte alle leggi, l’individuo atomizzato e privo di riferimenti politici e civili tende a giudicare un atto di devianza non soltanto sulla base della violazione che rappresenta o del danno che provoca, ma anche e soprattutto sulla base dello status di chi lo commette. Ad esempio, l’indignazione e la condanna nei confronti dei comportamenti devianti appaiono influenzate non soltanto dalla considerazione di *che cosa* viene attuato, ma ancora di più di *chi* lo attua. In questo modo viene applicata una duplice discriminazione [cfr. DISCRIMINAZIONI]. La prima consiste nell’atteggiamento mediamente più comprensivo qualora il reato o l’atto di inciviltà vengano compiuti da un *insider* (membro a pieno titolo della collettività, sia essa un gruppo, un vicinato, una città, una nazione) e assai meno comprensivo qualora essi siano compiuti da un *outsider* (cioè da un estraneo). Né basta; all’interno di quest’ultima categoria, viene applicata un’ulteriore discriminazione. Maggiore tolleranza viene manifestata nei confronti di coloro che appartengono alla sub-categoria degli *outsider transitori* (come ad esempio i giovani autori di schiamazzi, consumo in pubblico di alcol e droghe, esecuzione di graffiti ecc.). Una tolleranza molto minore è espressa nei confronti degli *outsider persistenti* (delinquenti veri o presunti, oppure individui marginali quali mendicanti, senz’altro, prostitute; oppure appartenenti a minoranze quali immigrati e rom).

Infine, un riferimento va fatto anche al ruolo esercitato dagli stessi immigrati che, pur nella consapevolezza del loro stato di minorità materiale e psicologica, in quanto attori sociali non possono essere concepiti unicamente come vittime inerti. In un cammino accidentato quale è il tema oggetto di queste note, si conferma utile il dialogo tra filosofia e diritto da un lato e scienze sociali dall’altro, lungo il percorso indicato dai classici. Già nel suo *Per la pace perpetua* Immanuel Kant aveva descritto il “diritto di visita” [cfr. ASILO (DIRITTO DI)] spettante a tutti gli esseri umani in virtù

del possesso comune del globo che, data la sua natura sferica, non consente ad essi di disperdersi all'infinito ma li pone nella necessità di tollerarsi come vicini. In ogni caso il "diritto di ospitalità", cioè la facoltà riconosciuta agli stranieri di inserirsi nel territorio abitato da altri, implica la creazione di "condizioni" che rendano "possibile un *tentativo* di rapporto con gli antichi abitanti" [cfr. OSPITALITÀ]. È così che, secondo Kant, lontane aree del mondo sono in grado di sviluppare rapporti pacifici che nel tempo possono diventare istituti giuridici avvicinando il genere umano a una "costituzione cosmopolitica". In termini contemporanei, la teoria dei giochi prevede, oltre ai giochi competitivi a somma zero, la possibilità di giochi collaborativi a somma positiva. La principale condizione per realizzare questi ultimi è la reciprocità, una forma di interazione capace di creare una risorsa preziosa – la fiducia – grazie al primo passo che va effettuato da una delle parti. Auspicabilmente da quella privilegiata.

### Riferimenti bibliografici

- Baratta A., "Diritto alla sicurezza o sicurezza dei diritti?", in S. Anastasia, M. Palma (a cura di), *La bilancia e la misura*, FrancoAngeli, Milano, 2001, pp. 23-38.
- Barberis M., *Non c'è sicurezza senza libertà. Il fallimento delle politiche contro il terrorismo*, Il Mulino, Bologna, 2017.
- Battistelli F., *La sicurezza e la sua ombra. Terrorismo, panico, costruzione della minaccia*, Donzelli, Roma, 2016.
- Battistelli F., F. Farruggia, M.G. Galantino, G. Ricotta, "Affrontarsi o confrontarsi? Il "rischio" immigrati sulla stampa italiana e nella periferia di Tor Sapienza a Roma", in *Sicurezza e Scienze Sociali*, anno IV, n. 1, 2016, pp. 86-112.
- Bauman Z., *La decadenza degli intellettuali. Da legislatori a interpreti*, Bollati Boringhieri, Torino, 2007.
- Becker H. S., *Outsiders. Saggi di sociologia della devianza*, Edizioni Gruppo Abele, Torino, 1987.
- Castel R., *L'insicurezza sociale. Che cosa significa essere protetti?*, Einaudi, Torino, 2004.
- Fondazione ISMU, *Ventitreesimo Rapporto sulle migrazioni 2017*, a cura di V. Cesareo, Angeli, Milano, 2017.
- Girard, R., *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano, 1992.
- ISTAT, *Annuario statistico italiano 2017* ("Giustizia, criminalità e sicurezza") [www.istat.it](http://www.istat.it).
- ISTAT, *Delitti, imputati e vittime dei reati. Una lettura integrata delle fonti sulla criminalità e giustizia*, Roma, 2017.

Kant I., *Per la pace perpetua. Un progetto filosofico*, Editori Riuniti, Roma, 1985.

Ruotolo M., *Sicurezza, dignità e lotta alla povertà*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2012.



## Stato (amministrazione)

di *Donatella Loprieno*

1. In materia di immigrazione il solco tra il paradigma della sovranità statale e quello della tutela dei diritti umani fondamentali è assai profondo e sembra approfondirsi sempre di più. Da una parte, infatti, si pone lo Stato che, esercitando la sue prerogative sovrane, predispone strumenti come le quote di ingresso per i lavoratori migranti, stabilisce le condizioni dell'ingresso e del soggiorno (precarizzando la condizione del migrante regolarmente soggiornante), respinge ed espelle quanti siano o siano scivolati in condizione di irregolarità, finanche privandoli della loro libertà personale attraverso la detenzione amministrativa; dall'altro, vi è lo straniero che per il solo "fatto" di aver varcato illegalmente la frontiera o per essere, il suo soggiorno, successivamente divenuto irregolare rischia costantemente di vedersi privato di tutta una serie di diritti fondamentali [cfr. DIRITTI (ACCESSO AI)] che ineriscono anzitutto alla sua qualità di essere umano e di cui pure è astrattamente titolare.

A sua volta, lo scontro tra le esigenze della statualità, che impone alle autorità pubbliche di assolvere al compito di presidiare le proprie frontiere e il proprio territorio, e quelle del doveroso rispetto dei diritti fondamentali della persona umana (primo tra tutti, il diritto alla vita e a non subire trattamenti inumani, degradanti e crudeli ma anche quello di ricercare migliori condizioni di vita) costituisce il riflesso di un'altra asimmetria che oggi si manifesta in tutta la sua drammaticità.

Ci si riferisce, in particolare, al "fatto" che in materia di immigrazione le normative, tanto internazionali che sovranazionali e costituzionali, riconoscono il diritto di emigrare e di lasciare il proprio Stato, quali ne siano le ragioni scatenanti, senza, però, fargli corrispondere il diritto di immigrare in un altro Stato e il corrispondente dovere da parte degli Stati di accettare incondizionatamente quanti vogliano stabilirsi sul loro territorio. L'emigrare dal proprio Paese comporta materialmente ed inevitabilmente la conseguenza, ad esempio, di doverne attraversare altri prima di recarsi (consapevolmente o inconsapevolmente) in un altrove dove condurre una esistenza che possa emancipare dai bisogni più primordiali (la conservazione

della vita e il sottrarsi a condizioni degradanti, gravi persecuzioni, trattamenti inumani e crudeli, tortura: [cfr. TORTURA]) o anche “solo” per migliorare le proprie condizioni di vita. Può accadere, come di fatto accade, che una persona nell’esercizio dell’astratto diritto di lasciare il proprio Stato, nel momento stesso in cui fa ingresso in un altro Stato, non rispettandone le relative normative in materia di immigrazione, possa essere soggetta alla compressione di quel diritto attraverso l’introduzione di quote, flussi programmati e differenziate modalità di respingimento, espulsione, rimpatrio, detenzione.

Un diritto fondamentale (quello alla circolazione e, a cascata, di tutti gli altri) che, dunque, conosce una eccezione così macroscopica che equivale, nel fondo, ad una sua sostanziale smentita. Vi è che in realtà, sin dal suo apparire, tale diritto, pur astrattamente proclamato per tutti in maniera eguale ed universale, era già diseguale e asimmetrico perché pensato in un contesto in cui l’emigrazione si configurava come la conquista del nuovo mondo in un’ottica che oggi chiameremmo predatoria [cfr. UMANITÀ]. Quella asimmetria è, oggi, fondamentalemente rovesciata perché ad emigrare non sono più gli occidentali, le cui smanie di conquista non si sono certo sopite ma seguono altre strade parimenti, se non di più, foriere di gravissime conseguenze per i territori “depredati” e per chi vi vive. Oggi, la stragrande maggioranza dei migranti proviene dalle zone del pianeta in cui più forti sono le conseguenze della sperequazione tra chi ha troppo e chi non ha quasi nulla e dove il più delle volte non si può scegliere tra restare ed intraprendere il “viaggio”, bruciando la frontiera e violando gli altrui confini.

2. Al rovesciamento della direzione dei flussi si è accompagnato anche un rovesciamento del principio di diritto il cui carattere universale è svanito, o meglio si è capovolto nel suo contrario e la cifra di questa trasformazione è proprio la cittadinanza divenuta fattore di esclusione, privilegio di *status* che consente a taluni di godere della libertà di movimento e impone ad altri di esserne giuridicamente esclusi.

Anche la Costituzione repubblicana, da questo punto di vista, non si discosta dalla nuova configurazione assunta dallo *ius migrandi* sì che l’incerta posizione giuridica dello straniero [cfr. STRANIERO] finisce per avere ricadute importanti anche sulla esistenza o meno del diritto di entrare e soggiornare nel territorio dello Stato. A seguire il dato testuale della Costituzione solo in capo al cittadino è riconosciuto il diritto di entrare e soggiornare liberamente nel territorio, come pure di allontanarsene per poi ritor-

narvi. L'esistenza di tale diritto si configura, a norma dell'art. 10, comma 3, Cost., solo in capo allo straniero «al quale sia impedito l'effettivo esercizio delle libertà democratiche garantite dalla Costituzione italiana» e che ha «diritto di asilo nel territorio della Repubblica secondo le condizioni stabilite dalla legge». Al di là delle non felici vicende che hanno segnato l'offuscamento del diritto costituzionale di asilo [cfr. ASILO (DIRITTO DI)] ad opera di altre forme di protezione internazionale [cfr. PROTEZIONE UMANITARIA/RIFUGIATI], se lo straniero in generale (il migrante c.d. economico) può vantare un mero interesse legittimo all'ingresso e al soggiorno, diversa e più forte è la situazione giuridica dello straniero titolare del diritto di asilo, che gode di un diritto soggettivo perfetto all'ingresso e al soggiorno anche indipendentemente dall'esistenza di leggi che ne fissano le condizioni. Detto in termini più semplici, se la sovranità statale, nella sua accezione di potere di controllo del territorio e di chi e a quali condizioni possa accedervi, pare espandersi nel caso dello straniero che si sposta per ragioni di lavoro (se e nella misura in cui lo Stato ne abbia bisogno), nel caso del richiedente asilo l'esigenza del presidio delle frontiere deve cedere il passo al diritto ad essere accolti per chi voglia e debba sottrarsi al rischio di perdere la vita o doverla vivere nella paura di essere sottoposto a persecuzioni o trattamenti inumani e degradanti.

Vero è che, specie, negli odierni flussi migratori e nella narrazione mediatica [cfr. INFORMAZIONE] e, purtroppo anche istituzionale che ne viene fatta, discernere tra chi “viaggia” per motivi economici e/o per motivi politici è divenuto sempre più difficile e l'astratta purezza della distinzione giuridica si infrange nella congerie degli egoismi “sovranisti” e delle politiche securitarie [cfr. SICUREZZA]. Anche il massimo interprete della Costituzione italiana, la Corte costituzionale ha, a più riprese, pur salvaguardando in più occasioni il nucleo essenziale dei diritti fondamentali anche per lo straniero sia regolarmente sia irregolarmente presente, ritenuto che l'allontanamento dello straniero che manchi di un titolo che lo abiliti a rimanere nello Stato sia da considerare un bene giuridico da proteggere in quanto inestricabilmente legato all'interesse dello Stato a controllare e gestire i flussi migratori. Anzi, per essere ancora più specifici, la stessa ordinata gestione dei flussi migratori si presenterebbe essa stessa come un bene giuridico attraverso la cui salvaguardia il legislatore protegge un complesso di beni pubblici finali, di sicuro rilievo costituzionale evidentemente compromessi da fenomeni di immigrazione incontrollata. Esempi di beni pubblici di sicuro rilievo costituzionale sarebbero, in tal senso, la sicurezza e la sanità pubblica, l'ordine pubblico, i vincoli di carattere internazionale co-

me la stessa politica nazionale in materia di immigrazione (Corte cost., sentt. nn. 148 del 2008, n. 206 del 2006 e n. 62 del 1994).

3. C'è anche chi in dottrina, pur se “ancora” alquanto isolatamente, si è spinto a sostenere che l'introduzione clandestina nel territorio dello Stato sarebbe non solo una violazione della legge, ma addirittura una sorta di aggressione alla integrità fisica dello Stato a fronte della quale sarebbero legittime misure proporzionate ed adeguate alla protezione del territorio. Così opinando allo straniero irregolarmente presente non sarebbero da estendere una serie di diritti di libertà e le loro relative garanzie e, soprattutto, non gli si potrebbe riconoscere la pretesa di vivere ed operare nella comunità politica e condizionare, pur in violazione delle norme che disciplinano ingresso e soggiorno, l'attività politica e amministrativa dei pubblici poteri contro il volere del popolo di quel territorio. Una lettura questa che concepisce il potere di allontanamento dello straniero irregolarmente presente dal territorio come legato alla stessa sopravvivenza dello Stato nei suoi elementi costitutivi classici (popolo, territorio e sovranità) e all'esercizio della sua prerogativa sovrana di presidiare confini e territorio, di tutelare e garantire anzitutto i diritti civili e sociali dei consociati [cfr. CONFINI]. Emblematica di questa degradazione dei diritti fondamentali dello straniero, della loro sostanziale “amministrativizzazione”, della declinazione in chiave esclusivamente securitaria delle risposte normative pare essere l'istituto della *detenzione amministrativa*.

Volendo dare una definizione “asettica” di tale istituto, esso si configura come il soggiorno forzato dello straniero in apposite strutture per impedire materialmente che lo stesso possa sottrarsi alla esecuzione dei provvedimenti di allontanamento forzoso alla frontiera, per il tempo strettamente necessario a rendere operativo il rimpatrio nel paese di origine.

La misura, pur manifestandosi come forma di costrizione sulle persone fisiche limitativa della piena e libera disponibilità del corpo, è detta amministrativa perché non costituisce l'esito di una sanzione conseguente alla commissione di un reato, non ha nulla a che fare con la naturale conclusione di un processo, non necessita della sentenza di un giudice: è, nella forma e nella sostanza, una detenzione senza reato la cui giustificazione ha a che fare con l'infrazione delle norme che disciplinano ingresso e soggiorno e alla presunta urgenza della espulsione, a tutti i costi, di chi non sia (o lo sia diventato) in regola.

Da quando la detenzione amministrativa è stata formalmente introdotta nel nostro ordinamento, e cioè nel 1998, ad essere stati modificati non so-

no stati soltanto i luoghi ove la detenzione si consuma (da “Centri di Permanenza Temporanei e di Assistenza” a “Centri di identificazione ed espulsione” per finire a “Centri di permanenza per il rimpatrio”). Nel ventennio appena trascorso i tempi massimi del trattenimento sono lievitati di ben diciotto volte (dagli originari trenta giorni del 1998 si è giunti ai 18 mesi nel 2011), per ritornare, infine, a diminuire nel 2014 e, per talune specifiche ipotesi, a 45 giorni nel 2017.

Rispetto alle originarie finalità del trattenimento ne sono state aggiunte molte altre e ne è stato ampliato lo spettro di utilizzo: inizialmente ne erano destinatari i soli migranti economici rei di non poter rinnovare il permesso di soggiorno; in seguito a poter essere trattenuti sono divenuti persino i richiedenti asilo, nelle more del procedure di esame delle domande di protezione internazionale, qualora si presuma ne facciano uso al solo fine di ritardare o ostacolare le procedure di allontanamento. La decrescita dei posti a disposizione nelle strutture detentive e la riduzione dei tempi avrebbe potuto indurre a pensare ad una sorta di ravvedimento del legislatore e ad un disinvestimento politico legato alla acclarata inefficacia della misura a fronte di una compressione insopportabile delle garanzie poste dalla Costituzione a tutela della libertà personale. Così non è stato. Una normativa del 2017 (la l.n. 46 del 2017) ha previsto l'ampliamento della rete dei centri così da assicurare una loro distribuzione sull'intero territorio nazionale e nel contratto di governo siglato tra il Movimento 5 Stelle e la Lega Nord si afferma che è volontà del nuovo esecutivo riespanderne i tempi, fino al massimo consentito (18 mesi).

Il rischio, assai reale, è che la normalizzazione della detenzione amministrativa sia il sintomo inequivoco di un inquietante processo di assuefazione che rende (i più) indifferenti alla quotidiana degradazione della dignità dei migranti e, sempre più spesso, suscita insofferenza verso quanti (i meno, “i buonisti” per intenderci), rivendicano la pienezza di quei diritti, chiedendo che si rispettino le convenzioni internazionali in materia di diritti umani e, soprattutto, la Costituzione, patrimonio di tutti. Anche e soprattutto dei migranti.

## Riferimenti bibliografici

Benhabib, S., *Cittadini globali*, Feltrinelli, Milano, 2008.

Ferrajoli, L., *Principia iuris. Teoria del diritto e della democrazia. 2. Teoria della democrazia*, Laterza, Roma-Bari, 2007.

Loprieno, D., *“Trattenere e punire”. La detenzione amministrativa dello straniero*, Editoriale scientifica, Napoli, 2018.

# Straniero

di Vincenzo Sorrentino

1. Lo straniero è l'estraneo nel senso più radicale. Parla generalmente una lingua che non comprendiamo, ed è dunque sempre sul punto di diventare ai nostri occhi un barbaro. *Bárbaros*, per i Greci, era il balbettante, lo straniero che parlava un linguaggio incomprensibile.

Lo straniero è distante, anche se non necessariamente in senso spaziale. Può essere vicino, ma resta distante nella vicinanza, perché viene da fuori, rimane esterno anche se sta dentro i nostri confini.

L'estraneità dello straniero è all'origine delle difficoltà, che ben conosciamo, della coesistenza con gli immigrati che si sono stabiliti nel nostro paese. Lo straniero che ci chiede aiuto - come accade oggi per i bambini, le donne e gli uomini che bussano alle nostre porte - ci interpella e ci interroga in modo radicale, per certi versi destabilizzante.

Perché e come rispondere? Il contesto (lingua, costumi, credenze, ecc.) ci separa, spesso ci contrappone. Inoltre, in alcuni momenti, come quello attuale, fasce consistenti dell'opinione pubblica spingono verso la chiusura, ed è forte sul singolo la pressione di quella che è, o sembra essere, la maggioranza.

E allora in quale spazio, anche interiore, è possibile un incontro che consenta di rispondere all'appello dello straniero? Un appello che non può contare sulla solidarietà di gruppo. Non è uno dei "nostri" che ci chiama. È un estraneo che può metterci in pericolo e toglierci spazio: "siamo già troppi, le nostre vite sono già tanto difficili". E poi, cosa nasconde dietro il suo incomprensibile idioma? L'estraneità e la distanza dello straniero sembrano escludere ogni rapporto di prossimità [cfr. PROSSIMITÀ/ACCOGLIENZA].

Eppure quello che nella nostra cultura è il testo per eccellenza che ci parla della prossimità ha come protagonista uno straniero:

Un dottore della legge si alzò per metterlo alla prova: "Maestro, che devo fare per ereditare la vita eterna?". Gesù gli disse: "Che cosa sta scritto nella Legge? Che cosa vi leggi?". Costui rispose: "*Amerai il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima, con tutta la tua forza e con tutta la tua mente e il*

*prossimo tuo come te stesso*". E Gesù: "Hai risposto bene; fa' questo e vivrai". Ma quegli, volendo giustificarsi, disse a Gesù: "E chi è il mio prossimo?". Gesù riprese: "Un uomo scendeva da Gerusalemme a Gèrico e incappò nei briganti che lo spogliarono, lo percossero e poi se ne andarono, lasciandolo mezzo morto. Per caso, un sacerdote scendeva per quella medesima strada e quando lo vide passò oltre dall'altra parte. Anche un levita, giunto in quel luogo, lo vide e passò oltre. Invece un Samaritano, che era in viaggio, passandogli accanto lo vide e n'ebbe compassione. Gli si fece vicino, gli fasciò le ferite, versandovi olio e vino; poi caricatolo sopra il suo giumento, lo portò a una locanda e si prese cura di lui. Il giorno seguente, estrasse due denari e li diede all'albergatore, dicendo: Abbi cura di lui e ciò che spenderai in più, te lo rifonderò al mio ritorno. Chi di questi tre ti sembra sia stato il prossimo di colui che è incappato nei briganti?". Quegli rispose: "Chi ha avuto compassione di lui". Gesù gli disse: "Va' e anche tu fa' lo stesso" (Lc 10, 25-37).

Il dottore della legge chiede a Gesù un criterio per stabilire chi è il prossimo da amare. Una domanda che apre le porte alla categorizzazione del prossimo, alla sua riduzione entro i confini di un gruppo, sia esso politico, religioso, etnico, o di altra natura. Gesù capovolge questa prospettiva: domandando al dottore della legge chi è stato il prossimo dell'uomo derubato, sposta l'attenzione su noi stessi. Siamo noi che, rispondendo all'appello di chi ci chiede aiuto, ci facciamo suo prossimo, ci poniamo in un rapporto di prossimità. Gesù centra il discorso sulla nostra disposizione interiore, annullando in questo modo ogni delimitazione identitaria del prossimo.

2. Chi è il Samaritano? Un uomo considerato come uno "straniero", un eretico e un impuro. È dunque una persona estranea alla comunità a porsi in una relazione di prossimità con un uomo a cui non chiede chi sia, che accoglie cioè come essere umano. Nel rapporto di prossimità è l'umanità in quanto tale a valere e non il gruppo di appartenenza. La risposta di Gesù, per un verso, porta l'interlocutore ad identificarsi con l'uomo percosso. Il dottore della legge chiede chi deve considerare come suo prossimo, ma nella parabola è lo straniero a farsi prossimo: è un invito a mettersi nei panni della vittima. Allo stesso tempo, però, essa ci esorta a fare come il Samaritano. La parabola ci sollecita a dissolvere ogni cliché e schematismo, a spostare continuamente il nostro sguardo, a problematizzarlo, a vedere con occhi nuovi. Chi aiuta è straniero: l'identificazione tanto con il Samaritano quanto con la vittima ci porta a capire che per quest'ultima siamo noi gli stranieri. La parabola ci invita anche a pensare a noi come stranieri. Quella dello straniero è una condizione di reciprocità: anche io sono straniero agli occhi di chi mi appare tale. Per coloro che oggi arrivano sui bar-



coni siamo noi gli stranieri: la parabola sovverte il nostro sguardo, ci spinge a guardare alla situazione dal loro punto di vista.

Il Samaritano-straniero è colui che trascende i confini [cfr. CONFINI], nel senso che ne decreta l'irrelevanza in relazione al rapporto di prossimità in cui si aiuta e ci si prende cura dell'altro. I confini identitari sono determinati dal contesto: il gesto del Samaritano trascende il contesto. L'incontro con l'altro avviene ovviamente in un contesto, che orienta il nostro atteggiamento nei suoi confronti, ma che non lo determina. Se fossimo completamente irretiti dal contesto, determinati dalle sue logiche, se nel rapporto con l'altro non ci fosse nessuno spazio in cui essere in qualche modo indipendenti dal contesto, come potremmo essere liberi e dunque responsabili? Come scrive Emmanuel Lévinas:

Altri non si offre a noi solamente a partire dal contesto, ma anche senza mediazione, significa di per sé. Il suo significato culturale che si rivela e che, in un certo modo, rivela *orizzontalmente*, che si rivela a partire dal mondo storico a cui appartiene e che, in termini fenomenologici, rivela gli orizzonti di questo mondo, questo significato mondano viene scosso e stravolto da un'altra presenza, astratta, non integrata nel mondo. La sua presenza consiste nel venire verso di noi, *nell'entrare*. Possiamo esprimerlo in questo modo: quel fenomeno che è l'apparizione d'Altri è anche *volto*; o ancora, per indicare che l'entrata avviene in ogni istante nell'immanenza e nella storicità del fenomeno: l'epifania del volto è *visitazione* (*Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Raffaello Cortina, Milano, 1998, p. 223).

Il mare ci consegna oggi lo straniero in una condizione che ci pone di fronte alla nudità del suo volto: «Il volto si è rivolto a me – e questa, appunto, è la sua nudità. È per se stesso e non in riferimento ad un sistema» (E. Lévinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, 1990, p. 73). Tale condizione interpella la nostra responsabilità (cfr. E. Lévinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano, 2006, pp. 16, 174).

Qual è lo spazio interiore in cui può avvenire un incontro che trascenda il contesto? Il Samaritano prova compassione per l'uomo. Si tratta di un punto essenziale. *L'etica della prossimità* è incentrata sulla *compassione*. Quando Gesù chiede chi sia stato il prossimo dell'uomo percorso, la risposta è «chi ha avuto compassione di lui»: la compassione è l'apertura all'interno della quale si pone il rapporto di prossimità.

3. Sono molti i passaggi dei Vangeli in cui Gesù prova compassione per le persone che soccorre. Tra questi, troviamo il bellissimo episodio della resurrezione di Lazzaro (Gv 11, 32-44). Gesù si commuove e piange, eppure sa

che resusciterà Lazzaro. Infatti, quando arriva ordina di togliere la pietra che chiude il sepolcro e afferma, rivolgendosi al Padre: «Io sapevo che sempre mi dai ascolto» (Gv 11, 42). Poco prima aveva detto: «Il nostro amico Lazzaro s'è addormentato; ma io vado a svegliarlo» (Gv 11, 11); e a Marta: «Tuo fratello risusciterà» (Gv 11, 23). Eppure viene coinvolto dal dolore dei suoi cari e vi partecipa. È come se, nel rapporto di prossimità, egli dimenticasse in qualche modo il resto, il contesto che lo aveva visto prospettare in maniera perentoria, per nulla dubitativa, la resurrezione di Lazzaro. Lo coglie una sorta di oblio di sé, della sua posizione, del fatto di essere il Messia che stava per resuscitare il morto. La compassione sembra essere un sentimento amondano, che astrae cioè dal complesso di relazioni che costituiscono il mondo e che instaura un rapporto di condivisione che è *ab-solutus*, ossia sciolto da ogni riferimento al contesto mondano. L'etica evangelica della prossimità appare acontestuale e presuppone che noi siamo nel mondo ma non siamo del mondo (Gv 15, 19; 17, 14-19; cfr. V. Sorrentino, *Aiutarli a casa nostra. Per un'Europa della compassione*, Castelvechi, Roma, 2018, pp. 41-63).

Cosa significa questo per noi, anche indipendentemente da ogni riferimento alla fede? Forse significa che ciò che siamo e che facciamo non può essere riconducibile esclusivamente al contesto, che siamo sempre, almeno in parte, liberi da quest'ultimo.

La compassione segna l'instaurarsi di un rapporto diretto, di identificazione con il prossimo che soffre (Cfr. J.-J. Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini*, Editori Riuniti, Roma, 1983, p. 123), nel mondo ma non del mondo, in uno spazio in cui si è ciascuno di fronte all'altro nella propria nudità. Non si tratta di trascurare l'importanza del contesto nelle relazioni interpersonali e nella vita di ciascuno di noi. Infatti, è solo all'interno del complesso di rapporti che costituiscono il contesto mondano che la nostra esistenza può assumere un significato. Il contesto però può ostacolare l'instaurarsi di un rapporto di prossimità con l'altro, può spersonalizzarlo, cancellando il suo volto. Il contesto ci fa entrare in contatto con l'altro in un orizzonte di relazioni (simboliche, funzionali, personali), che gli attribuiscono un posto nel mondo e un valore, e che di conseguenza possono giustificare il tipo di rapporto che instauriamo con lui, rendendoci tollerabile e sostenibile anche l'orrore. Se, come scrive Aristotele, la compassione è il «dolore causato da un male distruttivo o doloroso che appare capitare a una persona che non se lo merita» (*Retorica*, in *Opere*, vol. 10, Laterza, Roma-Bari 1983, p. 88), tutte le forme di spersonalizzazione o di colpevolizzazione dell'altro sofferente ostacolano la compassione.

Oggi, ad esempio, non di rado lo straniero viene considerato un "ladro

di lavoro”, oppure un possibile “criminale” o addirittura “terrorista”. Trasformando la vittima in minaccia si realizza una forma di subdola colpevolizzazione volta ad impedire ogni moto di compassione. Si aprono in questo modo le porte alla violenza.

L’etica della prossimità presuppone il darsi di uno spazio, che è innanzitutto interiore, in cui sia possibile incontrare l’altro al di là del contesto che lo categorizza. È in questo spazio che affondano le proprie radici la libertà e la responsabilità.

4. Lévinas parla della libertà del singolo “di fronte al mondo” (*Alcune riflessioni sulla filosofia dell’hitlerismo*, Quodlibet, Macerata, 2012, p. 26). Egli osserva come la nozione cristiana dell’anima attribuisca a quest’ultima «un potere reale e positivo di separarsi, di astrarsi» (ivi, p. 28). La nozione europea di uomo, anche nelle sue accezioni secolarizzate, è proprio incentrata, continua il filosofo, su questo scarto tra gli esseri umani e la situazione nella quale vivono. Una concezione opposta “sarebbe possibile solo se la situazione a cui [l’uomo] è inchiodato (*rivé*) non si aggiungesse a lui, ma costituisse il fondamento stesso del suo essere” (ivi, p. 31).

Secondo quest’ultima prospettiva, “l’essenza dell’uomo non è più nella libertà, ma in una sorta di incatenamento” (ivi, p. 33; cfr. anche Id., *Dell’evasione*, Cronopio, Napoli 2008, pp. 32, 36) al proprio contesto di vita, ossia al mondo. Da tale concezione, conclude Lévinas, consegue che

essere veramente se stessi, non significa risollevarsi al di sopra delle contingenze, sempre estranee alla libertà dell’Io: ma, al contrario, prendere coscienza dell’incatenamento originale, ineluttabile, unico al nostro corpo: significa soprattutto accettare questo incatenamento (*Alcune riflessioni sulla filosofia dell’hitlerismo*, cit., pp. 33-34).

Entriamo nel cuore della «filosofia dell’hitlerismo». Si tratta di un punto fondamentale. Se siamo inchiodati al mondo, se cioè non abbiamo risorse cui attingere per prendere le distanze dal nostro contesto di vita, allora non possiamo essere né liberi, né responsabili: si aprono le porte per l’accettazione e la giustificazione di ogni tipo di orrore.

Lo straniero che ci chiede aiuto mette in gioco la nostra capacità di provare compassione, di instaurare con lui un rapporto diretto, che trascende il contesto, anche se poi naturalmente è sempre dentro il contesto nel quale viviamo che dovremo costruire rapporti più duraturi di coesistenza. Il punto è che il contesto non potrà mai giustificare del tutto le nostre azioni. D’altra parte senza questo scarto – che apre lo spazio antropologico in cui affondano le proprie radici tanto la compassione quanto la li-

bertà – come potremmo chiedere conto a qualcuno di quello che fa?

La pressione che un moderno Stato totalitario può esercitare sull'individuo è paurosa. Le sue armi sono sostanzialmente tre: la propaganda diretta, o camuffata da educazione, da istruzione, da cultura popolare; lo sbarramento opposto al pluralismo delle informazioni; il terrore. Tuttavia non è lecito ammettere che questa pressione sia irresistibile (P. Levi, *I sommersi e i salvati*, Einaudi, Torino 1991, p. 18).

5. Lo straniero che ci chiede aiuto è l'estraneo che dalla sua remota distanza ci spinge ad incontrarlo nelle pieghe più intime della nostra interiorità, nel mondo ma lontano dal mondo, dalle sue pressioni, dai suoi ricatti, dalle sue paure. La risposta al suo appello è la misura della nostra libertà.

“Ero forestiero e mi avete ospitato...” (Mt 25, 35). Gesù invita a vedere il suo volto nel volto del prossimo, in un rapporto verticale che trascende il mondo. Un discorso che, al di là della sua evidente portata teologica, ci segnala forse il darsi di una dimensione a cui tutti possiamo accedere, indipendentemente dalla fede [cfr. FEDE]. L'etica della prossimità ci spinge a calarci dentro noi stessi, fino a quello spazio in cui lo straniero non ci appare più come una parte del nostro mondo (con le sue lingue e i suoi confini), ma come qualcuno il cui appello viene prima del nostro mondo, che ha un primato su di esso, sulle sue categorie e le sue logiche. Solo grazie a questa capacità di prendere le distanze dal contesto è possibile liberarci da tutti quei condizionamenti esterni che spesso rendono difficile mettersi nei panni dell'altro sofferente, soprattutto se straniero, e rispondere alla sua richiesta di aiuto.

## Riferimenti bibliografici

- Aristotele, *Retorica*, in *Opere*, vol. 10, Laterza, Roma-Bari, 1983.  
*La Bibbia di Gerusalemme*, Dehoniane, Bologna, 1982.  
 Levi, P., *I sommersi e i salvati*, Einaudi, Torino, 1991.  
 Lévinas, E., *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, 1990.  
 Id., *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Raffaello Cortina, Milano 1998.  
 Id., *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano, 2006.  
 Id., *Dell'evasione*, Cronopio, Napoli, 2008.  
 Id., *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, Quodlibet, Macerata, 2012.  
 Rousseau, J.-J., *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini*, Editori Riuniti, Roma, 1983.  
 Sorrentino, V., *Aiutarli a casa nostra. Per un'Europa della compassione*, Castelvecchi, Roma, 2018.

## Terzo settore

di *Edoardo Patriarca*

1. Sono stati anni intensi gli ultimi trascorsi per il terzo settore italiano: finita ormai da tempo la stagione della “consacrazione” – stagione nella quale ha affermato e consolidato il suo insostituibile ruolo sussidiario e di collante fra cittadinanza e istituzioni –, ha visto delinearci la sfida di una riforma storica che aveva ed ha il compito di traghettarlo in un’altra era; un’era nella quale si intrecciano percorsi identitari e nuove strade; si rafforzano valori originari, ma si aprono anche sfide innovative che puntano a superare i blocchi che per troppo tempo hanno impedito alcune rilevanti trasformazioni. Blocchi che hanno fatto correre il rischio – per molti soggetti del terzo settore diventato realtà – di cristallizzarsi, di recitare un copione consumata e svuotata di quella spinta ideale che ne ha caratterizzato la nascita e la successiva crescita. Una sfida, quella della riforma, che rimane aperta con molti decreti attuativi ancora da adottare da parte del nuovo governo che, come noto, non è un governo di continuità con il precedente. La strada è comunque tracciata e tornare indietro è impossibile.

Anche grazie al nuovo inquadramento dell’impresa sociale, che riprende, accorpa e amplia quello già esistente, il terzo settore ha davanti a sé nuovi binari che se ben tracciati e solcati non lo snatureranno, ma daranno nuove strade di sviluppo coerenti con la sua storia e la sua identità. Una storia nella quale ha quasi sempre dimostrato di essere all’altezza dei compiti a cui è stato chiamato: oggi ne ha uno davanti particolarmente impegnativo: giocare in chiave positiva un ruolo di rigeneratore di sfide culturali, sociali e demografiche fra le quali quella legata alle migrazioni contemporanee è senza dubbio una delle più rilevanti.

In questo saggio ci concentreremo prima sullo spirito della riforma e sul valore del volontariato in tutta questa operazione giuridico-culturale; analizzeremo poi brevemente lo stato dell’arte della riforma stessa – che inevitabilmente è in continua trasformazione e il cui *iter* attuativo prevede alcune scadenze importanti; ci interrogheremo alzando lo sguardo il più possibile su come il terzo settore debba e possa rifondare un approccio all’accoglienza e all’integrazione in linea coi suoi valori fondanti.

2. Al centro della riforma del terzo settore c'è il volontariato nella sua essenza. Una definizione importante che parte dalla persona, dal volontario, dalla sua scelta di vita: “il volontario – recita il Titolo III del nuovo Codice – è una persona che, per sua libera scelta, svolge attività in favore della comunità e del bene comune, anche per il tramite di un ente del terzo settore, mettendo a disposizione il proprio tempo e le proprie capacità per promuovere risposte ai bisogni delle persone e delle comunità beneficiarie della sua azione, in modo personale, spontaneo e gratuito, senza fini di lucro, neanche indiretti, ed esclusivamente per fini di solidarietà”. In questa definizione c'è il cuore, il nucleo culturale del terzo settore italiano che è storicamente nato e dovrebbe attingere continuamente ai valori del volontariato, non solo e non tanto per affermare una gratuità che è una scelta e non un obbligo, quanto per esercitare il suo ruolo sociale orientato dal solo interesse generale, non particolare. Sempre secondo la definizione presente nel Codice, gli Enti di terzo settore “esercitano in via esclusiva o principale una o più attività di interesse generale per il perseguimento, senza scopo di lucro, di finalità civiche, solidaristiche e di utilità sociale. Si considerano di interesse generale – insiste il codice –, se svolte in conformità alle norme particolari che ne disciplinano l'esercizio”. E qui si apre un lungo elenco con gli oggetti specifici delle attività che con il Codice sono state ridefinite e ampliate. La vastità degli ambiti di intervento possibili sono il segno dell'identificazione del terzo settore non tanto come un settore economico, quanto come un approccio alle questioni sociali – ed anche economiche, certamente – da cui passa uno snodo importante dello sviluppo qualitativo e quantitativo del Paese. È naturale, in questo senso, che fra i settori di intervento ci siano anche l'accoglienza umanitaria [cfr. PROSSIMITÀ/ACCOGLIENZA] e l'integrazione sociale dei migranti perché rappresentano due frontiere che nell'epoca storica che viviamo non è possibile non presidiare. La sfida, lo vedremo più avanti, è proprio quella di farlo nell'interesse generale e non particolare.

3. Nell'agosto del 2017 la riforma del terzo settore si incardinava in maniera decisiva nell'ordinamento italiano con la pubblicazione del Codice che contiene 104 articoli raggruppati in 12 titoli. Il nuovo Codice disciplina gli enti del terzo settore in generale (Titolo II), il volontariato e la relativa attività (Titolo III), associazioni e fondazioni del terzo settore (Titolo IV), particolari categorie di enti quali le associazioni di promozione sociale e gli enti filantropici (Titolo V), il registro unico nazionale del terzo settore (Titolo VI), il rapporto con gli enti pubblici (Titolo VII), la promozione e

il sostegno degli enti del terzo settore (Titolo VIII), i titoli di solidarietà e le altre forme di finanza sociale (Titolo IX), il regime fiscale degli enti (Titolo X), il controllo e il coordinamento (Titolo XI) nonché le disposizioni transitorie e finali.

I provvedimenti legislativi attendevano a quel punto una lunga e complessa opera di emanazione da parte del Governo dei decreti attuativi, opera che è iniziata nei mesi successivi, ma che è ancora lontana dal compiersi. Al momento di chiudere questo contributo, il nuovo governo deve disciplinare alcuni aspetti strategici della riforma inseriti dentro al Codice stesso: fra i più importanti quello della parte relativa alla finanza e a tutte le forme innovative di finanziamento del terzo settore, ma anche al tema della fiscalità.

Rimangono aperte questioni cruciali, che gli Enti del terzo settore attendono di capire, come l'istituzione del registro nazionale, nonché la partita dei pareri dell'Unione europea: senza queste questioni risolte e senza una rinnovata progettualità, si corre il rischio che la riforma parta indebolita. Ma è necessario proseguire in questo solco: una riforma di tale portata non può retrocedere. Il rischio sarebbe quello di non compiere quell'opera di traghettamento nella nuova era su cui si sono sviluppati attese, speranze e anche qualche timore in vasta parte del terzo settore.

4. La riforma del terzo settore è nata al *Festival del Volontariato* di Lucca organizzato dal Centro Nazionale per il Volontariato nell'aprile del 2014: il nuovo governo guidato da Matteo Renzi accettò il nostro invito a confrontarsi con il mondo del volontariato e più in generale del terzo settore per raccogliere tutte le istanze che negli anni erano state espresse in modo specifico dai diversi mondi e gruppi di interesse. Questo percorso affondava le sue radici nelle esigenze di riordino di una legislazione certo avanzata e importante, ma che si era sviluppata in modo settoriale e che nel tempo mostrava alcuni limiti rilevanti; una legislazione da aggiornare e da incrociare con le nuove norme da applicare al mondo dell'impresa sociale, la quale in maniera ancora più urgente necessitava di un nuovo impianto.

Definire, come abbiamo visto, il terzo settore in modo organico era proprio l'obiettivo della riforma. Il terzo settore è una realtà in profondo cambiamento, un laboratorio di nuove esperienze, uno spazio di partecipazione attiva che mobilita milioni di cittadini, molti di questi volontari individuali: ridefinire il perimetro di riferimento di questo eterogeneo universo era più che mai urgente. Quello che è successo a seguito dell'annun-

cio della riforma è qualcosa di straordinario perché ha permesso la realizzazione di un percorso di partecipazione, ascolto e condivisione mai visto, concretizzatosi in migliaia di incontri, seminari, discussioni e con il rilancio del dibattito pubblico su questi temi.

5. Quasi contemporaneamente a questo percorso, il terzo settore italiano ha subito un durissimo colpo di immagine e reputazionale: gli scandali legati alla nota inchiesta “Mafia capitale” – che non si sono limitati alla realtà romana e sono scoppiati anche in diverse altre zone del Paese, in particolare nel Sud del Paese –, hanno alzato il velo su un numero limitato, ma con dimensioni preoccupanti, di realtà che hanno trasformato l’opera di accoglienza in un vasto meccanismo di illegalità, un business illecito che ha trasformato un’opera umanitaria in un’attività dai contorni dell’associazione a delinquere [cfr. MAFIE].

Chi scrive ha fatto parte della Commissione parlamentare d’inchiesta sul sistema di accoglienza che nella scorsa legislatura ha voluto fare luce su questi sistemi. Andando a scavare in certi luoghi, abbiamo trovato situazioni dove imperavano la collusione e l’illegalità, portando alla conclusione che il modello di accoglienza fosse da ripensare radicalmente. Abbiamo toccato con mano come il sistema attuale, schiacciato sull’emergenza, non faciliti la collaborazione con quella parte dominante – la stragrande maggioranza – del terzo settore e del volontariato che rappresenta un capitale imprescindibile nel sistema pubblico-privato di integrazione dei migranti. Ci è apparso chiaro come la natura strutturale del fenomeno migratorio non lasci alternative alla costruzione di un modello di accoglienza coerente e altrettanto strutturale. La reazione da parte del terzo settore a questi scandali non è stata solo quella di valorizzare e risaltare i propri valori fondanti e la legalità del proprio operato, ma anche quella di rilanciarne la qualità e valorizzarne l’impatto sociale.

Non è questa la sede per approfondire i meccanismi della degenerazione avvenuta in alcuni contesti, né per ricostruire una vicenda complessa e dai molti risvolti; è invece la sede per riflettere sull’opportunità o meno che il terzo settore si occupi dei temi relativi all’accoglienza e integrazione dei migranti e se lo spirito della riforma possa aiutare a tracciare e percorrere nuove strade degne della propria storia.

6. Da subito è apparso chiaro come un modello di accoglienza incentrato su grandi strutture gestite con logiche solo emergenziali fosse pericoloso e perdente. Ma l’Italia è piena di realtà che hanno trasformato l’accoglienza



za e l'integrazione in buone pratiche a cui guardare: in alcune regioni in particolare del Centro Nord, l'accoglienza è stata capace di andare oltre la logica prettamente emergenziale, sperimentando progetti di inclusione e di successo che hanno generato integrazione e anche occupazione.

Volontariato e cooperazione sociale sono le colonne da cui qualsiasi sistema di accoglienza sostenibile e intelligente deve passare, per molti motivi: le esperienze storiche positive (anche quelle legate al sistema Sprar) sono cresciute con l'apporto di visione e competenze del terzo settore; il capitale umano e professionale espresso dalle imprese sociali è utile e prezioso per creare contesti che funzionano; il terzo settore è un modello che può unire e mettere a frutto l'interesse generale del pubblico e l'efficienza del privato; il terzo settore è solitamente riconosciuto come parte delle comunità dove opera e può rappresentare un ponte fra i migranti e la cittadinanza, abbattendo barriere e pregiudizi.

Questo è possibile se si accetta anche in tale campo la sfida che la riforma del terzo settore propone: operare in modo più strategico, misurandosi e confrontandosi con strumenti, quali ad esempio la valutazione di impatto sociale, che possono orientare verso sistemi e pratiche più efficaci; se si strutturano forme di collaborazione con la pubblica amministrazione più snelle e trasparenti, che permettano al terzo settore di avere più certezze, e al pubblico di poter contare su maggiori strumenti di controllo e indirizzo. Alzare lo sguardo quindi su un fenomeno sociale che divide l'opinione pubblica come pochi altri, ma dal quale passa necessariamente un rilevante sfida per un terzo settore immerso in una transizione ancora lunga.

## Riferimenti bibliografici

- Colombo, G.M. *et al.*, *Riforma del terzo settore: profili innovativi e applicativi della Legge delega*, Wolters Kluwer, Milanofiori-Assago (Mi), 2016.
- Fici, A. (a cura di), *La riforma del terzo settore e dell'impresa sociale: una introduzione*, prefazione di L. Bobba, Editoriale scientifica, Napoli, 2018.
- Polizzi, E., *Costruire il welfare dal basso: il coinvolgimento del terzo settore nelle politiche sociali*, Mimesis, Milano-Udine, 2018.
- Quiroz Vitale, M.A., Ricci, S. (a cura di), *Il terzo settore tra continuità e riforma: teorie, diritti, pratiche e strumenti per affrontare il cambiamento*, Maggioli, Santarcangelo di R. (RN), 2017.



# Tortura

di Marina Lalatta Costerbosa

1. Una riflessione sull'attuale condizione dei migranti in Europa non può prescindere dal nominare almeno alcune delle ragioni che l'hanno determinata; ragioni che rappresentano il primo dei tre profili di ingiustizia che vorremmo introdurre in premessa.

Anche senza addentrarci sul difficile terreno della pluralità di concause e di ipotesi di spiegazione, che chiamerebbero a raccolta molteplici saperi e condurrebbero nel migliore dei casi solo a teorie ricostruttive parziali, è opportuno evidenziare il ruolo di sicuro, e non secondario, rilievo svolto da quella trama di ragioni che potremmo chiamare *storiche ed economiche* di medio e lungo periodo. Esse esibiscono un tratto speculativo e una logica di spregiudicato profitto, connessi all'espansività capitalistica, al commercio delle armi, alla pervasività delle multinazionali. Più in lontananza, rivelano una cifra parassitaria e sopraffattrice, incline allo sfruttamento di popolazioni povere e sempre più inevitabilmente arretrate, tramite politiche coloniali [cfr. COLONIALISMO].

È una vecchia brutta storia che oggi ci chiede di essere guardata negli occhi. Ma non lo facciamo, accecati da egoismi, alibi, fughe da responsabilità collettive e individuali, storiche e politiche. Non lo facciamo sebbene sia innegabile che in un mondo nel quale vi sono Stati ricchi, pochi, e Stati poveri, la maggioranza, la scelta di esercitare un "controllo discrezionale sull'immigrazione" (come ha notato Joseph Carens in un bel libro su *Ethics of Immigration* (Oxford University Press, Oxford, 2013)) riveste un ruolo cruciale nel mantenimento dei "privilegi" di coloro che vivono in Stati ricchi. E in ciò perseveriamo, nonostante sia altrettanto chiaro che coloro che vivono in Stati ricchi e democratici siano "complici" di un "sistema di disegualianza" che si può conservare solo nella misura in cui viene limitata la libertà altrui di entrare nei nostri territori.

E così a questa primaria ingiustizia storica si aggiungono ingiustizie giuridico-politiche, riconducibili alla molteplice violazione di *normative di diritto internazionale dei diritti umani*. Pensiamo al reiterato e mai sanzionato

misconoscimento dello *status* di rifugiato (definibile a partire da cause politiche, ma anche sociali ed economiche), riconosciuto formalmente già dal 1951, secondo le tutele previste dalla “Convenzione di Ginevra sui rifugiati” [cfr. PROTEZIONE UMANITARIA/RIFUGIATI]. Ma anche alla violazione dei basilici e universalmente garantiti diritti alla vita e alla libertà di movimento di esseri umani, la cui esistenza viene quotidianamente posta in concreto pericolo, per la scelta deliberata di far prevalere interessi di politica nazionale e comunitaria (elettorali, economici, nazionalistici, ecc.). Non da ultimo, alla sistematica sottovalutazione e seria mancata applicazione del fondamentale dettato della “Convenzione internazionale sui diritti dell’infanzia” del 1989 [cfr. BAMBINI/E]. Violazioni queste che (per citare di nuovo lo studio di Carens – non sono compatibili con i nostri “più profondi valori democratici”).

Violate sono inoltre molte *normative nazionali*, a cominciare, ad esempio, per l’Italia, dall’art. 10 della Costituzione, il quale recita senza ombra di ambiguità che, innanzitutto, “l’ordinamento giuridico italiano si conforma alle norme del diritto internazionale generalmente riconosciute» e, più nello specifico, che «la condizione giuridica dello straniero è regolata dalla legge in conformità delle norme e dei trattati internazionali». Una prescrizione ulteriormente precisata, al comma successivo, dal seguente passaggio: «lo straniero, al quale sia impedito nel suo paese l’effettivo esercizio delle libertà democratiche garantite dalla Costituzione italiana, ha diritto d’asilo nel territorio della Repubblica secondo le condizioni stabilite dalla legge” [cfr. ASILO (DIRITTO DI)].

Un triplice profilo di ingiustizia: storico, politico e giuridico, dunque, per una situazione che mostra anche, e certo non da poco tempo, una pesantissima compromissione in termini di responsabilità morale. Un coinvolgimento plurale nelle sue declinazioni, perché molteplici sono i risvolti della responsabilità, individuale e collettiva. Risvolti tutti di una estrema gravità, difficile da sopravvalutare, se si considera che la realtà dei fenomeni di migrazione nel Mediterraneo e da terre martorate dalla guerra, da «guerre senza fine», come la Siria o l’Afghanistan, diventa occasione per crimini, nel crimine, della massima efferatezza, incontrastati e impuniti, subiti da civili, da militari-bambini, da madri incinta, da persone costrette dalla disperazione a fuggire nel tentativo di scampare altro disumano orrore e morte.

Arriviamo così a noi, all’Europa e, senza edulcorazioni o giri di parole, a detenzioni illecite, filo spinato, progetti di muri di respingimento, tratta di esseri umani e riduzioni in schiavitù [cfr. MURI, TRATTA/SCHIAVITÙ], stu-

pri, sottrazioni di minori, torture. Solo di quest'ultimo terribile aspetto, del crimine di tortura, ci occuperemo ora più da vicino.

2. Qualche breve considerazione allora sulle pratiche di tortura che si innestano nella già drammatica, troppe volte tragica, condizione dei migranti alle frontiere europee. Si pensi ai centri di detenzione in Niger, in Sudan, ma soprattutto in Libia, come il campo di Tripoli o quello di Sabratha o gli altri di Gharyan, Beni Walid, Zawiya, ove i giornalisti non hanno accesso e le testimonianze, confermate nel corso di alcuni processi intentati contro gli aguzzini, portano a definirli veri e propri lager. Persino l'approdo sul suolo italiano non sembra riuscire a porre al riparo da condizioni di internamento gravemente degradanti e forzate, da maltrattamenti, vittime anche bambini e adolescenti, raccolti in hotspot nostrani e nei diversi centri di accoglienza distribuiti sul territorio nazionale; questo secondo il quadro preoccupante che emerge dall'ultimo rapporto di Amnesty International.

La prima considerazione che questa situazione induce a svolgere riguarda la definizione di tortura e la posta in gioco sottesa a tale definizione.

Da quando la tortura è tornata a essere tema di discussione, ovvero dall'inizio del nuovo millennio, in risposta al crollo delle Torri gemelle, la questione della sua definizione e l'opportunità di una sua più "precisa" ridefinizione hanno rappresentato la via maestra, la più battuta e una delle più persuasive, per chi intendesse consentirne l'impiego, in alcuni casi almeno di fatto (come i giuristi John Yoo e John Bybee in servizio presso la Presidenza statunitense di George W. Bush), in altri casi, persino di diritto (secondo gli auspici e le tesi, tra gli altri, di Michael Moore e Alan Dershowitz).

Per rendere la tortura sopportabile pure alla vista di Paesi democratici si è scelta spesso la strada della sua *duplice ridefinizione*, la quale, senza ammetterlo né tanto meno dichiararlo, prende le distanze dalla definizione della Convenzione ONU del 1984.

È stata innanzitutto proposta una definizione di tortura connessa con l'entità e la permanenza dei danni subiti dalla vittima sotto il profilo sia fisico sia psicologico. Si sarebbe al cospetto cioè di atti di tortura solo se si fosse in presenza di una concreta «minaccia imminente di morte» e «di un danno psichico prolungato» per il soggetto sottoposto al «trattamento» in questione. «La sofferenza psichica *per raggiungere il livello di tortura* deve essere equivalente – così recita il *Memorandum for Alberto R. Gonzales Counsel to the President*, del 1 Agosto 2002 – per intensità alla sofferenza

che accompagna serie offese fisiche, come la lesione di organi, o l'alterazione di funzioni corporee, e persino la morte». Tali danni devono poi essere verificabili (questo richiede ad esempio anche il nuovo articolo del Codice penale italiano in materia, il 613 *bis* approvato nel 2017): un trauma psichico entro un percorso giudiziario dovrebbe poter essere dimostrato nella sua effettuale sussistenza e nella sua futura permanenza. Si tratta, come è lampante, della messa in sicurezza della sua *non accertabilità*, ovvero dell'impossibilità di condannare e prevenire torture di fatto.

Se da una parte la tortura viene intesa in un senso che ne impedisce l'accertabilità, dall'altra, essa viene – non sfugga la palese contraddizione delle due strategie, presenti nello stesso contesto di discussione – plasmata, per una seconda volta, in una direzione che ne suggerisce l'*addomesticabilità*. La tortura è ora descritta come una violenza efferata che può tuttavia essere anche mitigata attraverso la sua regolamentazione normativa, tramite un iter di legalizzazione che ne prevederebbe il controllo e l'autorizzazione previo mandato giudiziale.

Tutto al contrario le condizioni di sopravvivenza alle quali vengono costretti tanto spesso i migranti nei Paesi di transito o arrivo del loro viaggio, condizioni pianificate e non sporadicamente riconducibili a individuali atti sadici, impongono a Stati, che intendano continuare a dirsi democratici, ma che stringono accordi di collaborazione con Paesi africani interessati dal fenomeno, non solo una presa di distanza, ma una condanna. Indispensabile sarebbe un gesto pubblico di indignazione che valga come doveroso riconoscimento del compiersi per lo più sistematico, tra gli altri, di questo crimine contro l'umanità, il cui volto non può essere umano o ragionevole; sarebbe questo un ossimoro.

La tortura non è mai umana o moderata, come già sapeva il religioso gesuita Friedrich von Spee, nel lontano Seicento, confessore suo malgrado delle donne accusate di stregoneria. Se ciò che registriamo è una violenza temperata e mite allora è certo che non siamo al cospetto di tortura. La tortura è sempre una forma estrema di violenza, posta in essere con volontà distruttiva. La tortura comporta la presenza, più o meno estesa e istituzionalizzata, di un gruppo in grado di agire con l'impiego di metodi per brutalità efficaci nel provocare l'umano estremo dolore della mente e del corpo, collaborando deliberatamente al costituirsi di uno scenario di orrore e di un clima psicologico dai devastanti effetti sulla vita anche futura della vittima (si considerino su tutti i traumi devastanti patiti dai bambini). La tortura è in altri termini tutt'altro che improvvisazione o sporadico incidente di percorso. Indipendentemente dal grado di consapevolezza e di

indifferenza del singolo carnefice, la “macchina” di tortura è concepita per fare male, nelle sue aspirazioni in modo indelebile, per lasciare cicatrici interiori mai del tutto sanabili, per condurre la vittima a subire la distruzione della propria identità, per esercitare la propria supremazia, per schiacciare, per scacciare.

3. L'accettazione, anche passiva, di tutto questo è incompatibile con uno stato di diritto: il bene della dignità umana, che ne è terreno di sfondo, si sottrae, per sua stessa natura concettuale, a ogni ipotesi di bilanciamento e di gradualità. Così come imprescindibile, per una democrazia e per un'Unione di Stati che si presenti fondata su valori democratici, è il rifiuto di ogni strategia di disumanizzazione che suggerisca pretesti e assoluzioni sulla base dell'ideologico e strumentale depotenziamento del vincolo normativo del rispetto della dignità umana; tristissimi e imperdonabili spettri del Novecento che ritornano.

Sono da respingere, quindi, tutti i troppo frequenti tentativi di attribuire al concetto moderno di dignità umana, caratteristiche che solo nell'antichità, nel Medioevo e nella primissima modernità, potevano essere adeguate: caratteristiche gerarchiche, disegualitarie, premiali.

Sulla scorta di un inganno argomentativo, si svilisce, si condanna sostanzialmente all'inutilità e all'inefficacia normativa, il valore fondamentale universalistico della dignità umana e ci si fa beffa dell'inevitabile e facilmente prevedibile china scivolosa.

Si afferma in buona sostanza che occorre meritarsi il riconoscimento della dignità, che tale merito può essere graduato: si può avere cioè dignità umana del tutto, molto, poco, essa può persino «tendere a zero», a seconda di come ci si comporti. Si sostiene che bisogna guadagnarsi lo *status*, il «rango» della dignità, che la condizione umana non è sufficiente per il possesso di essa; ci si chiede (e si suggerisce una risposta negativa (se anche a un delinquente o a un terrorista vada riconosciuta dignità (in questa direzione pagine sin troppo esplicite in *La società decente*, un libro di Avishai Margalit del 1996, o in un saggio di Francesco Belvisi del 2012).

Ma questo è simmetricamente il capovolgimento del significato teorico e morale dell'idea moderna, la nostra, quella presente nelle nostre normative internazionali, della dignità; quella che Kant aveva senza alcuna ombra o ambiguità espresso compiutamente già nel 1785. Questa è la negazione della dignità umana, che, per di più, si tenta di compiere servendosi proprio del suo termine, svuotato del suo contenuto autentico, e rimpiazzato di contenuti contraffatti.

Indipendentemente da ogni verifica empirica, indipendentemente da ogni altra considerazione, il riconoscimento della dignità spetta a ogni essere umano come tale, e ciò che viola la dignità – e la tortura viola frontalmente la dignità – è intollerabile per ogni persona moralmente responsabile. Essa andrebbe pertanto contrastata da ogni Stato democratico (ove “democratico” significa per noi fondato sul principio della libertà, sul rispetto della capacità di libertà, che poi è un altro modo per dire dignità).

Lo sostiene oggi con forza il filosofo tedesco Jürgen Habermas in uno splendido saggio, ove definisce la dignità umana “la “fonte” morale cui si abbeverano i contenuti di tutti i diritti fondamentali” (*Il concetto di dignità umana e l'utopia realistica dei diritti dell'uomo*, in *Questa Europa è in crisi*, Laterza, Roma-Bari, 2012, p. 7). La dignità umana è paragonabile per lui a “un sismografo che indica che cosa è costitutivo per un ordinamento giuridico democratico – e cioè precisamente i diritti che i cittadini di una comunità politica debbono darsi affinché *si possano tenere in considerazione* l'un l'altro come membri di una volontaria associazione di liberi e uguali. *Proprio la garanzia di questi diritti umani produce lo status di cittadini che in quanto soggetti godenti degli stessi diritti esigono di essere rispettati nella loro umana dignità*” (ivi, p. 12). La *Menschenwürde* (dignità umana) rappresenta “il portale attraverso cui il contenuto universalistico egualitario della morale viene immesso nel diritto” (ivi, pp. 12-13). La dignità umana è per Habermas “fonte”, “sismografo”, “portale” e pure “cerniera”: “L'idea della dignità umana è la cerniera concettuale che connette la morale della medesima considerazione per ciascuna persona con il diritto positivo e la sua legislazione democratica: dalla loro azione congiunta, in circostanze storiche favorevoli, poté scaturire un ordinamento politico basato sui diritti dell'uomo” (p. 13). Essa rimanda alla “simmetria delle relazioni”, a “quella «inviolabilità» cui soltanto rapporti interpersonali di reciproco ed egualitario riconoscimento possono dare significato” (*Il futuro della natura umana*, Einaudi, Torino, 2002, p. 35).

4. Torniamo così alla questione dei migranti, osservata dalla sola prospettiva della violenza che subiscono e che assurge spesso all'estremo criminoso della tortura. E vi torniamo per concludere che l'impegno per la cessazione della pratica della tortura si impone come dovere all'Europa, e a ogni suo membro, indipendentemente da qualunque altra considerazione che attenga all'identità dei coinvolti e alla effettiva complessità dei problemi, delle soluzioni, degli ostacoli. Nessuno stato di emergenza o di eccezionalità può costituire un argomento a favore della deroga anche solo parziale o temporanea al divieto.



È doveroso dunque sottrarre la natura del crimine di tortura – come abbiamo cercato di mostrare in queste poche pagine (alle strategie ridefinitorie e reinterpretative, rispettivamente della tortura e della dignità, complici dell'indifferenza dilagante, dell'assuefazione diffusa e di tutti i tentativi di occultare la netta dicotomia tra tortura e rispetto della persona umana.

### Riferimenti bibliografici

- Belvisi, F., *La dignità umana: una ridefinizione in senso giuridico*, in “Ragion Pratica”, 1, 2012, pp. 161-182.
- Carens, J. H., *Ethics of Immigration*, Oxford University Press, Oxford, 2013.
- Casadei, Th., *Il rovescio dei diritti umani. Razza, discriminazione, schiavitù. Con un dialogo con É. Balibar*, DeriveApprodi, Roma, 2016.
- Clucas B. et alii, (a cura di), *Torture. Moral Absolutes and Ambiguites*, Nomos, Baden-Baden, 2009.
- Habermas J., *Das Konzept der Menschenwürde und die realistische Utopie der Menschenrechte*; trad. it. *Il concetto di dignità umana e l'utopia realistica dei diritti dell'uomo*, in Id., *Questa Europa è in crisi*, Laterza, Roma-Bari, 2012.
- Habermas, J., *Il futuro della natura umana. I rischi di un'eugenetica liberale*, a cura di L. Ceppa, Einaudi, Torino, 2002.
- La Torre, M., *Riaprendo il vaso di Pandora. Il ritorno della tortura (e della mostruosità morale)*, in “Ragion pratica”, 50, 2, 2018.
- La Torre, M., Lalatta Costerbosa M., *Legalizzare la tortura? Ascesa e declino dello Stato di diritto*, Il Mulino, Bologna, 2013.
- Lalatta Costerbosa, M., *Il silenzio della tortura*, DeriveApprodi, Roma, 2016.
- Luban, D., *Torture, Power, and Law*, Cambridge University Press, Cambridge/MA, 2014.
- Margalit, A., *La Société décente* (1996), trad. it. di A. Villani, *La società decente*, Guerini, Milano, 1998.
- Montagut, M., *L'être et la torture*, prefazione di M. Viñar, Puf, Paris, 2015.
- Sironi, F., *Bourreaux et victims. Psychologie de la torture* (1999); trad. it. *Persecutori e vittime. Strategie di violenza*, Feltrinelli, Milano, 2001.
- Zamperini, A., Menegatto, M., *Violenza e democrazia. Psicologia della coercizione: torture, abusi, ingiustizie*, prefazione di M. Benasayag, Mimesis, Milano-Udine, 2016.



# Tratta/schiavitù

di Thomas Casadei

1. Salvo qualche rara eccezione, costituita da taluni studi specialistici ma soprattutto dall'encomiabile lavoro di indagine sul campo condotto da alcuni ricercatori e giornalisti d'inchiesta, nonché da alcune ONG [cfr. ONG], per lungo tempo in Italia l'attenzione rivolta alle forme di grave sfruttamento e alla tratta di esseri umani a fini di riduzione in schiavitù, connesse alle migrazioni, è stata assai scarsa.

La torsione securitaria dominante nel sistema dell'informazione [cfr. SICUREZZA, INFORMAZIONE] ha tenuto in ombra, quando non nella più totale oscurità, fenomeni di rilevante portata.

In ambito accademico, situazione che ho personalmente sperimentato a metà degli anni Duemila, il porre la questione come centrale in relazione allo spazio di discorso sui diritti umani (e le loro violazioni) poteva essere ritenuta una scelta a dir poco *naïf* e, al più, sensata solo in relazione al passato; comunque “fuori dal tempo” (con riferimento allo scenario del presente). E invece la schiavitù e la tratta – come ha rilevato Étienne Balibar – paiono avere “un grande avvenire” (É. Balibar, *Il ritorno della razza: tra società e istituzioni*, in Th. Casadei, *Il rovescio dei diritti umani. Razza, discriminazione, schiavitù*, DeriveApprodi, Roma, 2016, in part. pp. 102-106).

Da qualche tempo, grazie ad alcune indagini e alla costituzione di centri di ricerca mirati, ma anche per la pervasività di questi fenomeni, la soglia della “bassa percezione” ha cominciato ad essere superata per quanto ancora non siano state definite strategie sistemiche e integrate, che puntino alle cause profonde (in via sperimentale e su scala territoriale si stanno, tuttavia, realizzando alcuni percorsi di contrasto, nonché di recupero delle vittime: cfr., a titolo esemplificativo, P. Degani, C. Pividori, *Attività criminali forzate e scenari della tratta di persone nel quadro degli attuali fenomeni migratori*, Padova University Press, Padova, 2016).

Nei paesi di arrivo, grave sfruttamento e schiavitù, rappresentano – *strutturalmente* – l'altra faccia delle migrazioni rispetto alle diverse retoriche della “sicurezza”, dell’“integrazione”, “dell'utilità economica”. Rispet-

to ai paesi di partenza la dura realtà di stenti e carenze di ogni tipo è il contesto che spinge alla ricerca di un modo per sopravvivere e rendere la propria vita migliore.

Il viaggio [cfr. VIAGGIO] può essere, così, la via di fuga da situazioni di estrema povertà [cfr. POVERTÀ], che prefigurano il rischio della sottomissione schiavile, ma può divenire anche la discesa verso l'inferno, verso condizioni disumane, in cui la violenza e la tortura costituiscono una pratica quotidiana [cfr. TORTURA].

2. Come rileva il Rapporto 2018 sui minori vittime di tratta e sfruttamento in Italia realizzato da Save the Children, dal titolo *Piccoli schiavi invisibili*, “secondo stime dell’Organizzazione Internazionale del Lavoro (OIL), della Fondazione Walk Free in collaborazione con l’Organizzazione Internazionale per le Migrazioni (OIM), nel 2016 oltre 40 milioni di persone sarebbero state costrette in stato di schiavitù su scala globale. Di queste, circa 29 milioni, ossia una maggioranza pari al 71%, sarebbero donne e ragazze, mentre i restanti 11 milioni, pari al 29%, sarebbero uomini e ragazzi. La maggioranza delle vittime risulta nella regione Asia-Pacifico (quasi 25 milioni), in Africa (oltre 9 milioni), in Europa (circa 3,6 milioni), in America (circa 2 milioni) e negli Stati Arabi (520 mila). Su oltre 40 milioni di vittime censite, quelle nell’ambito del lavoro forzato sarebbero circa 25 milioni, di cui 16 milioni sarebbero vittime di sfruttamento lavorativo (per il 57,6% donne e il 42,3% uomini) mentre altri 4,8 milioni sarebbero vittime di sfruttamento sessuale (di cui 99% donne e 1% uomini). Sebbene si parli principalmente di adulti (oltre 30 milioni, pari al 75%), i minori si confermano come gruppo rilevante: quasi 10 milioni, quelli censiti, pari al 25% del totale” [cfr. BAMBINI/E].

“La magnitudo del fenomeno – come ha opportunamente osservato, in un saggio recente, Agostina Latino – è testimoniata dal fatto che l’eradicazione della schiavitù è stata dichiarata un obiettivo da raggiungere entro il 2030 nell’Agenda per lo Sviluppo Sostenibile dell’Onu, ossia il programma d’azione per le persone umane, il pianeta e la prosperità sottoscritto nel settembre 2015 dai Governi dei 193 Paesi membri delle Nazioni Unite. Nei 17 Obiettivi di sviluppo sostenibile (*Sustainable Development Goals – SDGs*) e 169 target che rappresentano l’ossatura di questa nuova Agenda universale, da realizzarsi entro il 2030, ben tre si riferiscono espressamente alla necessità di abolire la tratta di esseri umani e la schiavitù” (i SDGs – che insieme ai Target si leggono all’indirizzo web: [www.un.org/sustainabledevelopment/](http://www.un.org/sustainabledevelopment/) – danno seguito ai c.d. *Millennium Development Goals* e rappresentano gli obiettivi condivisi

dalla Comunità internazionale su un insieme di questioni importanti per lo sviluppo e la sostenibilità del pianeta nel Terzo millennio; A. Latino, *L'ordinamento internazionale e le contemporary forms of slavery*, in M. Simonazzi, Th. Casadei [a cura di], *Nuove e antiche forme di schiavitù*, Editoriale scientifica, Napoli, 2018, pp. 153-179, p. 155).

Questi, più precisamente, gli obiettivi indicati:

SDG 5 Target 2: “Eliminate all forms of *violence against all women and girls* in the public and private spheres, including trafficking and sexual and other types of exploitation”;

SDG 8 Target 7: “Take immediate and effective measures to eradicate *forced labour*, end modern slavery and human trafficking and secure the prohibition and elimination of the worst forms of child labour, including recruitment and use of child soldiers, and by 2025 end *child labour in all its forms*”;

SDG 16 Target 2 “End abuse, exploitation, trafficking and all forms of violence against and torture of *children*” (corsivi miei).

Rispetto a questo quadro, in alcuni miei contributi, ho sostenuto che pare essere andata maturando una possibile “ri-articolazione” della schiavitù (cfr., da ultimo, *Modos y formas de la esclavitud contemporánea*, in “Derechos y Libertades”, 39, 2018, pp. 33-59).

Al lavoro forzato e disumanizzante (la ben nota *schiavitù da lavoro*) si affianca la condizione di donne e bambini/e segregati e costretti con la violenza alla prostituzione (*schiavitù sessuale*) – aspetti, questi, assai spesso connessi al fenomeno della tratta estesa su scala globale; a queste forme, va poi accostato, ancora, il fenomeno persistente, sottaciuto sotto il velo delle consuetudini saldamente radicate in molti paesi del mondo, dei *matrimoni forzati e precoci*, una pratica di riduzione in schiavitù costitutivamente connotata dalla violenza di genere contro le donne e le bambine (cfr. M. Tagliani, *Matrimoni precoci e forzati. Un fenomeno di portata globale*, “Jura Gentium – Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale”, 2017: <http://www.juragentium.org/forum/infanzia/it/tagliani.html>). Un altro fenomeno di portata planetaria, sul quale non ci si può soffermare in questa sede, è poi quello relativo al traffico di organi (per un aggiornato inquadramento della questione rinvio a V. Giordano, *El tráfico mundial de órganos: comercialidad del cuerpo humano y prácticas de desigualdad*, in “Derechos y Libertades”, 39, 2018, pp. 97-119).

3. Una dimensione decisamente rilevante, nel contesto delle schiavitù contemporanee è, più in particolare, quella che riguarda le situazioni dei

migranti e delle migranti. In fuga da contesti di guerra, da carestie e catastrofi ambientali, alla ricerca di un lavoro, si ritrovano assai spesso vittime della criminalità organizzata e *ingabbiati* in forme di assoggettamento che contemplano la confisca e la segregazione del corpo, nella più completa violazione di ogni diritto umano [cfr. CORPI].

Sotto questo profilo, alcuni studi hanno avuto il merito di indagare le “forme di asservimento del lavoro migrante” mostrando come l’“illegalizzazione” assuma un significato che va ben al di là del numero degli “irregolari” (cfr. L. Milazzo, *L’irregolarità normale. Illegalizzazione e asservimento del lavoro migrante*, in “Cosmopolis”, 2, 2016) e come in essa sia possibile cogliere una fra le più significative manifestazioni attuali della violenza legale dello Stato e dei suoi dispositivi amministrativi [cfr. STATO (AMMINISTRAZIONE)]. La marginalità del migrante riproduce la sua irregolarità “istituzionale” e ne è a sua volta riprodotta, e proprio tale condizione, sovente invisibile o mantenuta forzatamente nell’oscurità, manifesta i tratti tipici del dominio schiavile.

In questo contesto come già emergeva, per esempio, con riferimento all’Italia, da un Dossier di Save the Children del 2010 (*Le nuove schiavitù*, agosto 2010: <https://www.savethechildren.it/sites/default/files/files/uploads/pubblicazioni/le-nuove-schiavitu.pdf>), lo status di irregolare e le procedure amministrative che lasciano per mesi le persone in una sorta di limbo – sul piano giuridico ma anche esistenziale – generano il rischio per tanti ragazzi e ragazze prossimi alla maggiore età di cadere nelle mani degli sfruttatori, di “nuovi negrieri”, spietati, che divengono di fatto proprietari dei loro corpi e delle loro vite.

Esistono poi particolari gruppi di donne migranti vittime di tratta, le cui storie e le cui condizioni di vita, restano spesso ancora più taciute che per gli altri: basti pensare al caso delle ragazze nigeriane, sottoposte a riti *juju* che vivono costantemente nella paura, convinte di essere sempre in pericolo insieme alle loro famiglie.

Con riferimento alla riduzione in schiavitù nei luoghi di lavoro, infine, significativi sono i recenti studi sulle campagne del Sud Italia (cfr. G. Avalone: *Sfruttamento e resistenze: migrazioni e agricoltura in Europa, Italia, Piana del Sele*, Ombre corte, Verona, 2017) che hanno trovato spazio anche in vari reportage giornalistici.

4. Fin dall’antichità la schiavitù ha conosciuto trasformazioni, nuove forme, arrivando con la tratta — che si protrasse per quattro secoli — a cambiare il volto di interi continenti, che ancora — basti pensare all’Africa

[cfr. ITALIA/AFRICA] — ne portano i segni (cfr. L.A. Lindsay, *Il commercio degli schiavi* [2008], Il Mulino, Bologna, 2011).

La schiavitù da tratta – promossa inizialmente da portoghesi e spagnoli agli albori del colonialismo [cfr. COLONIALISMO] – è “motivata dal «cuore di tenebra» degli interessi economici e poggia sulla sistematizzazione della fornitura di forza lavoro gratuita” mutuando le parole di Fabrice Dubosc (*Storie di schiavitù*, in F.O. Dubosc, N. Edres [a cura di], *Piccolo lessico del grande esodo. Ottanta lemmi per pensare la crisi migrante*, Edizioni minimum fax, Roma, 2017, pp. 266-269).

Rispetto ai modelli antichi, tuttavia, la “schiavitù dei moderni” abbisognava di nuovi strumenti per legittimarsi. Il caso americano costituisce un esempio emblematico di questo processo di legittimazione: nel momento in cui si celebra la centralità del soggetto e si indica nel proprietario l’emblema di un individuo razionale, disciplinato e responsabile, previdente e felice, si introducono anche nuovi argomenti e nuovi regimi di differenziazione e di esclusione, imperniati sulla differenza razziale e su pratiche razziste di cui il diritto è veicolo e involucro [cfr. RAZZA/RAZZISMO].

In epoca contemporanea, alla radice della tratta, a volerlo vedere, sta un sistema di profonda ingiustizia transnazionale, oltre che interna ai singoli Stati più poveri. Esso si nutre delle *diseguaglianze economiche* ma anche – come mostrano paesi come Bangladesh, Pakistan, India, Nepal, Cina, Thailandia, Indonesia, Malesia e Laos, Moldavia, Romania e Albania, Nigeria, Perù – di una radicatissima *cultura patriarcale*. Nei contesti lavorativi, essa produce forme di violenza estrema (che possono coinvolgere anche bambini e bambine) e, in quello domestico, una delega mercificata della cura che non può che basarsi su forme neo-servili e neo-schiavili o, ancora, quelle pratiche di schiavitù sessuale a cui si connettono gran parte delle rotte del *trafficking* (cfr. O Patterson, *Trafficking, Gender, and Slavery: Past and Present*, in J. Allain [ed. by], *The Legal Understanding of Slavery*, Oxford University Press, Oxford, 2012, pp. 322-359; C. MacKinnon, *Trafficking, Prostitution, and Inequality*, in “Harvard Civil Rights-Civil Liberties Law Review”, 2012, pp. 271-309).

“La globalizzazione economica” – come ha osservato Siddharth Kara, studioso di origine indiana nonché attivista e dirigente di “Free the Slaves” – ha avuto tra i suoi effetti “il ritorno a forme di schiavitù causate dalle condizioni di profonda povertà nelle zone rurali del mondo, con un netto aumento del divario tra ricchi e poveri, dell’instabilità sociale e una diminuzione concreta delle libertà fondamentali, compromettendo così i processi di transizione democratica che dovevano seguire all’iniziale processo

di trasformazione economica” (S. Kara, *Sex trafficking. Le storie, i volti e le voci delle schiave del sesso* [2009], Castelvecchi, Roma, 2010, p. 53).

Più nello specifico, essa “ha contribuito a facilitare le attuali forme di schiavitù, agevolando i trasporti e consentendo a un crescente numero di industrie di mettere in pratica un vero e proprio sfruttamento. Il mantenimento degli schiavi richiede sforzi minimi, soprattutto quello delle schiave del sesso, che possono essere vendute in pratica migliaia di volte prima di venire rimpiazzate. Gli schiavi moderni rappresentano un salto quantico nel profitto se messi a confronto con quelli del Vecchio Mondo” (*ibid.*).

La globalizzazione ha provocato un aumento catastrofico dei livelli di povertà e di conflitto sociale, in particolare nell’Europa centrale e orientale – significativo il caso della Moldavia, ove la vittima può essere addirittura “oggetto di seconda tratta” – e nell’Asia dell’Est (S. Kara, *Sex trafficking*, cit., pp. 171-186, pp. 233-272).

Qui sta la causa profonda – e sovente sottaciuta o addirittura rimossa – delle migrazioni in epoca contemporanea.

I mercanti di schiavi sfruttano questa “orda migratoria” reclutando persone per lavori a basso costo o non pagati. Le multinazionali, moderne “Compagnie delle Indie”, beneficiano di questo esercito di riserva.

Donne e bambini, soprattutto, vengono fatti oggetto di tratta: i maschi adulti hanno maggiore capacità economica per comprare persone da rendere schiave (S. Kara, *Sex trafficking*, cit., p. 62). Mafie e criminalità organizzata [cfr. MAFIE] rappresentano i soggetti centrali di un’industria che genera miliardi di dollari di profitto ogni anno, con un margine di guadagno che è di gran lunga più ampio di quello di ogni altra industria mondiale, che sia regolare o meno.

Con riferimento a questi fenomeni planetari, il già citato recente Rapporto di Save the Children, offre un’istruttiva istantanea dei dati riguardanti l’Italia, Paese affatto estraneo al fenomeno della tratta e dello sfruttamento, proprio in ragione della sua collocazione geografica: il mare Mediterraneo [cfr. MARE] è solcato dalle nuove rotte di “merce umana”.

Tre, in particolare, i fenomeni messi in luce dal Rapporto: lo sfruttamento su strada delle ragazze nigeriane e anche rumene; l’esposizione allo sfruttamento sessuale delle minori migranti che transitano per la frontiera nord italiana con l’obiettivo di raggiungere i Paesi del nord Europa; lo sfruttamento lavorativo sempre più connesso a reti criminali mafiose (aspetto, quest’ultimo, meritoriamente indagato dalla Flai-CGIL con il Rapporto Agromafie, con riferimento alle zone rurali in cui sono radicate



anche pratiche di caporalato: cfr., su questo aspetto, E. Rigo [a cura di], *Leggi, migranti e caporali. Prospettive critiche e di ricerca sullo sfruttamento del lavoro in agricoltura*, Pacini editore, Pisa, 2015).

5. Ciò che sta alla base della tratta e delle diverse fattispecie di riduzione in schiavitù è la condizione di *vulnerabilità contestuale* derivante, di fatto, dalla mancanza di alternative rispetto all'“acconsentire” all'oppressione e alla completa mancanza di autonomia [cfr. VULNERABILITÀ].

Un aspetto, questo, esplicitamente contenuto nella fondamentale Direttiva europea n. 36 del 5 aprile 2011 “concernente la prevenzione e la repressione della tratta di esseri umani e la protezione delle vittime”; qui all'art. 2 comma 2 significativamente si afferma: “Per posizione di vulnerabilità si intende una situazione in cui la persona in questione non ha altra scelta effettiva ed accettabile se non cedere all'abuso di cui è vittima”.

Nel Preambolo si precisa che, “fra le persone vulnerabili dovrebbero essere compresi almeno i minori. Altri elementi che si potrebbero prendere in considerazione nel valutare la vulnerabilità della vittima comprendono, ad esempio, il sesso, la gravidanza, lo stato di salute e la disabilità. Se il reato è particolarmente grave, ad esempio qualora sia stata messa in pericolo la vita della vittima, o se il reato è stato perpetrato con ricorso a violenze gravi, quali la tortura, il consumo forzato di droghe/medicinali, lo stupro o altre gravi forme di violenza psicologica, fisica o sessuale, o ha altrimenti causato un pregiudizio particolarmente grave alla vittima, ciò dovrebbe altrettanto tradursi in pene più severe”.

I vari modelli di schiavitù si sono sempre basati, nella storia, sulla *dipendenza* e sulla *vulnerabilità* del soggetto dominato o che si intende dominare.

Quantificare con precisione il fenomeno è oggi assai difficile perché le catene della schiavitù paiono, di fatto, *invisibili*. Essendo vietata, essa può sopravvivere solo nel segreto, ed effettivamente, non serve incatenare le vittime per metterle in trappola, basta *confiscare*, come capita nel caso di molti immigrati, le carte d'identità, i passaporti, perché cessino di esistere sul piano giuridico.

È l'identità stessa delle persone soggiogate ad essere completamente negata: coloro che sono vulnerabili diventano “vite di scarto”, corpi “usa e getta”, “non persone”, *corps d'exception* (S.M., Barkat, *Le corps d'exception: Les artifices du pouvoir colonial et la destruction de la vie*, Éditions Amsterdam, Paris, 2005; cfr. Th. Casadei, “Human wastes”? *Contemporary Forms of Slavery and New Abolitionism*, in «Soft power. Rivista euro-

americana de teoría e historia de la política», n. 2, pp. 109-124), in sostanza – e di nuovo, come ai tempi della schiavitù legale – *cose*.

Assoggettamento, sofferenza, reclusione – tutto ciò che accompagna una condizione di *vulnerabilità* che diviene *segregazione* – sono le condizioni che caratterizzano la schiavitù odierna.

Nei paesi occidentali, la *clandestinità* – creata dalle legislazioni sulle migrazioni – è il terreno sul quale crescono tutte le crudeltà, a scapito dello *ius migrandi*, del “diritto al viaggio”, sancito in documenti fondamentali a livello internazionale.

In tal senso emerge la connessione – sempre più dura – tra immigrazione e schiavitù, tra tratta di esseri umani e riduzione in schiavitù.

6. Tali situazioni vengono in genere derubricate a ‘problemi’ di singoli o di gruppi (non senza processi di “eticizzazione” e “razzializzazione”: e del resto sin dall’antichità l’altro come “straniero” può essere reso schiavo: [cfr. STRANIERO]); mostrare che dietro essi agisce una *logica sociale globale*, ancorata a specifici contesti economici, politici, giuridico-istituzionali ci pare un contributo utile nella direzione di un ribaltamento, dell’acquisizione di una diversa prospettiva, nonché di un possibile invito ad un’azione volta ad abolire tutto ciò che, nel XXI secolo, fa della schiavitù una condizione comune a milioni di esseri umani in carne ed ossa.

La schiavitù ha sempre posto un interrogativo radicale – si pensi al periodo della Conquista – a chi ha adottato l’espressione “umanità” e, conseguentemente, quella “diritti umani” [cfr. UMANITÀ]. Essa fornisce diverse possibilità nell’indicare cosa è umanità e cosa no. Un discrimine decisivo che delimita anche lo spazio dell’ “inferno”, non (più) umano, oltre che quello della “città”, luogo dell’umano per eccellenza.

Può essere utile, a tal proposito, riprendere le parole di Italo Calvino, in chiusura de *Le città invisibili*, per mostrare quanto nella realtà attuale, a ben vedere, siano “compresenti” possibilità alternative: “L’inferno dei viventi non è qualcosa che sarà; se ce n’è uno, è quello che è già qui, l’inferno che abitiamo tutti i giorni, che formiamo stando insieme. Due modi ci sono per non soffrirne. Il primo riesce facile a molti: accettare l’inferno e diventarne parte fino al punto di non vederlo più. Il secondo è rischioso ed esige attenzione e apprendimento continui: cercare e saper riconoscere chi e cosa, in mezzo all’inferno, non è inferno, e farlo durare, e dargli spazio” (I. Calvino, *Le città invisibili*, Oscar Mondadori, Milano, 2013, p. 60).

Constatato che l’inferno esiste, squarciando i veli e tenendo ben aperti

gli occhi, occorre riconoscere chi e cosa, nelle dinamiche sociali, economiche, politiche, appunto “non è inferno” e anzi lo contrasta: oggi lo sono le ONG, spesso lasciate sole, la cooperazione internazionale, movimenti, cittadine e cittadini che, tenendo uno sguardo sul mondo, sull’Europa, sui confini [cfr. CONFINI] e su ciò che si muove al loro interno, non si rassegnano al fatto che lo straniero possa essere reso schiavo e che credono che il viaggio possa essere, anche, un *diritto*. Un diritto di fuga verso la libertà, un diritto da far valere nelle terre dove la libertà è dichiarata, per tutti gli esseri umani, nelle costituzioni e negli ordinamenti giuridici.

La scienza giuridica ha il compito di far emergere e delineare il contenuto di questo diritto, con la riflessione e con l’istituzione di procedure normative, agevolandone la percezione come pretesa di “buon senso” tra i consociati, gli attori politici, le figure della società civile. Nel fare ciò, inoltre, il diritto deve garantire formalmente e istituzionalmente lo spazio della convivenza, il rispetto (dei diritti e dei doveri), la possibilità per tutti di rivendicare e argomentare le proprie ragioni nello “spazio pubblico” con *eguale considerazione e rispetto*. Occorre, dunque, vigilare e far prevalere le condizioni minime istituzionali che – con riferimento a chi migra – impediscono al diritto di trasformarsi, in forme più o meno visibili, nel suo immediato rovescio.

## Riferimenti bibliografici

- Balibar, É., *Il ritorno della razza: tra società e istituzioni, dialogo con Th. Casadei*, in Appendice a Th. Casadei, *Il rovescio dei diritti umani. Razza, discriminazione, schiavitù*, Derive Approdi, Roma, 2016, pp. 93-125.
- Barkat, S.M., *Le corps d’exception: Les artifices du pouvoir colonial et la destruction de la vie*, Éditions Amsterdam, Paris, 2005.
- Bianchelli, C., *Il (dis)crimine della tratta a scopo di sfruttamento sessuale*, in “Cosmopolis”, 2, 2016.
- Casadei, Th., “Human wastes”? *Contemporary Forms of Slavery and New Abolitionism*, in «Soft power. Revista euro-americana de teoría e historia de la política», n. 2, 2016, pp. 109-124.
- Id., *Sujetos vulnerables, trata y formas contemporáneas de esclavitud: el papel de las instituciones*, in E.J. Pérez Alonso (dir.), *El Derecho ante las formas contemporáneas de esclavitud*, Editorial Tirant lo Blanch, Valencia, 2017, pp. 101-116.
- Id., *Modos y formas de la esclavitud contemporánea*, in “Derechos y Libertades”, 39, 2018, pp. 33-59.

- Degani, P., Pividori, C., *Attività criminali forzate e scenari della tratta di persone nel quadro degli attuali fenomeni migratori*, Padova University Press, Padova, 2016.
- Dubosc, F.O., *Storia della schiavitù*, in F.O. Dubosc, N. Edres (a cura di), *Piccolo lessico del grande esodo. Ottanta lemmi per pensare la crisi migrante*, Edizioni minimum fax, Roma, 2017, pp. 266-269.
- Fritz, j.-c., *Les métamorphoses de l'esclavage, mutations et avatars contemporains*, in "Droit et cultures-Revue semestrielle d'anthropologie et d'histoire", vol. 70, 2, 2015, pp. 15-41.
- Kara, S., *Sex trafficking. Le storie, i volti e le voci delle schiave del sesso* (2009), Castelvecchi, Roma, 2010.
- Lainer, V., *Actualité de l'esclavage: analyse à partir de l'exploitation des travailleurs migrants*, in "Droit et cultures-Revue semestrielle d'anthropologie et d'histoire", vol. 70, 2, 2015, pp. 87-132.
- Latino, A., *L'ordinamento internazionale e le contemporary forms of slavery* in M. Simonazzi, Th. Casadei (a cura di), *Nuove e antiche forme di schiavitù*, Editoriale scientifica, Napoli, 2018, pp. 153-179.
- Lindsay, L.A., *Il commercio degli schiavi* (2008), Il Mulino, Bologna, 2011.
- MacKinnon, C., *Trafficking, Prostitution, and Inequality*, in "Harvard Civil Rights-Civil Liberties Law Review", 2011, pp. 271-309.
- Milazzo, L., *L'irregolarità normale. Illegalizzazione e asservimento del lavoro migrante*, in "Cosmopolis", 2, 2016: <https://www.cosmopolisonline.it/articolo.php?numero=XIII22016&id=6>.
- Patterson, O., *Trafficking, Gender, and Slavery: Past and Present*, in J. Allain (ed. by), *The Legal Understanding of Slavery*, Oxford University Press, Oxford, 2012, pp. 322-359.
- Pérez Alonso, E. (dir.), *El Derecho ante las formas contemporáneas de esclavitud*, Editorial Tirant, Valencia, 2017.
- Rassam, A.Y., *International Law and Contemporary Forms of Slavery: An Economic and Social Rights-Based Approach*, in "Penn State International Law Review", 4, 2005, pp. 809-855.
- Sciurba, A., *Vulnerabilità, consenso, responsabilità: alcuni casi di grave sfruttamento lavorativo e tratta delle donne migranti in Italia*, in "Cosmopolis", 2, 2016: <https://www.cosmopolisonline.it/articolo.php?numero=XIII22016&id=4>.
- Tagliani, M., *Matrimoni precoci e forzati. Un fenomeno di portata globale*, in «Jura Gentium – Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale», 2017: <http://www.juragentium.org/forum/infanzia/it/tagliani.html>.

# Umanità

di Luca Baccelli

1. “Considerate se questo è un uomo/che lavora nel fango/che non conosce pace/che lotta per mezzo pane/che muore per un sì o per un no./Considerate se questa è una donna,/senza capelli e senza nome/senza più forza di ricordare/vuoti gli occhi e freddo il grembo/come una rana d’inverno”.

Primo Levi esprime la potenza e insieme l’ambivalenza dell’idea di umanità. Nel Lager l’*Häftling* è ridotto in una condizione di annichilamento, tale da degradare all’estremo la sua condizione umana fino a metterla in questione. È il terminale di una macchina gigantesca e “razionale” di sfruttamento e sterminio i cui responsabili lo considerano *subumano* e agiscono di conseguenza. Eppure è proprio il riferimento minimale, quasi disperato, all’umanità che sembra tenere in vita la flebilissima fiammella che illumina un’altra prospettiva.

Quattro secoli e mezzo prima, al di là dell’Atlantico, si stava consumando il genocidio che ha inaugurato la modernità. Ovviamente non ha senso comparare i numeri della distruzione dei nativi americani con la *Shoà*, il *Porajmos* e in generale le politiche di sterminio dei nazisti e dei loro volenterosi alleati. Ma c’è un elemento comune, che tiene insieme la violenza delle stragi – apparentemente insensata e in realtà elemento di una strategia terroristica – e lo sfruttamento estremo nel lavoro asservito. E i primi a criticare la conquista e la servitù sono stati i domenicani dell’Hispaniola, che alla fine del 1511 in un’infuocata omelia hanno rivolto ai coloni attoniti la stessa domanda: “¿Estos no son hombres?”.

Nonostante i luoghi comuni né i protagonisti della “scoperta”, né i papi che hanno legittimato la conquista, né i sovrani spagnoli hanno mostrato dubbi sull’appartenenza alla specie umana dei nativi, e la bolla papale *Sublimis Deus* del 1537 sembra scrivere la parola definitiva: “gli indiani sono veri uomini”. Ma non sembrano neppure esserci stati molti problemi nell’aggregarli, sottometerli e farli schiavi, replicando una modalità di incontro con l’“altro” assai comune e già attuata dai portoghesi sulle coste africane [Cfr. COLONIALISMO].

Gli effettivi comportamenti degli spagnoli hanno mostrato una progressiva ferinizzazione dei nativi, ma nessuno dei più importanti intellettuali che non fossero uomini. Piuttosto è stata utilizzata tutta l'ambivalenza della nozione di *humanitas*, elaborata a Roma fra il II e il I secolo a.C., come "l'insieme delle più alte facoltà intellettuali dell'uomo motivato dalla coscienza morale" e "partecipe della ragione" (G. Gozzi, *Umano, non umano. Intervento umanitario, colonialismo, "primavere arabe"*, Il Mulino, Bologna, 2015, p. 110). In questa ottica "propriamente umani sono soltanto coloro che tramite il corretto uso del raziocinio condividono gli ideali fondanti della civiltà romana" (S. Pietropaoli, *Il concetto giuridico di umanità. Breve storia di un non-detto del diritto*, in M. Russo [a cura di], *Umanesimo. Storia, critica, attualità*, Le Lettere, Firenze, 2015, p. 259). *Humanitas* dunque significa sia appartenenza alla specie umana che civiltà, e la nozione fa "riferimento a una gradazione mobile, permeabile, tra diversi livelli di umanità" (ivi, p. 260): si può essere più umani (*humaniores*) di altri e d'altra parte sostenere che un non civilizzato, un "barbaro" è *inhumanus* getta un'ombra anche sulla sua mera umanità biologica.

Per trovare un equilibrio fra le istanze contrastanti della legittimazione della conquista e del lavoro coatto, dell'evangelizzazione, della sottomissione ai sovrani di Castiglia come "liberi vassalli", la tradizione del pensiero occidentale offriva un potente dispositivo teorico: l'antropologia aristotelica e in particolare la dottrina della schiavitù naturale, ripresa e cristianizzata nella filosofia scolastica.

La formulazione più raffinata viene elaborata dall'umanista Juan Ginés de Sepúlveda; che anziché negare la stessa umanità degli indigeni, come molti sostengono, distingueva livelli diversi di umanizzazione/civilizzazione. La guerra degli spagnoli agli "omuncoli nei quali a stento potrai trovare vestigia d'umanità" è, letteralmente, una "guerra umanitaria". Il cannibalismo, la religione *impia* e i sacrifici umani dimostrano che gli indiani vivono *more porco rum*, dunque sono schiavi per natura e la guerra per sottometterli è giusta. È frequente l'uso di metafore ferine; ma non solo negare la mera umanità degli indiani metterebbe a repentaglio la giustificazione della conquista come "guerra santa" di evangelizzazione: Sepúlveda parla dell'umanità come condivisione di un destino comune e cita il motto di Terenzio «Homo sum, nihil humanum a me alienum puto» per ribadire che gli indiani sono «homines socios ac proximos nostros». Impegnarsi nella conquista significa dunque adempiere ai doveri che gli uomini hanno verso i loro simili in quanto uomini, "in rapporto tra loro per una sorta di affinità e parentela, chia-

mandosi ora soci, ora prossimi, ora fratelli”. Di qui la responsabilità di sottomettere le genti per le quali è bene esserlo, in modo che “apprendano dai cristiani l’umanità”.

Per il massimo teologo cattolico dell’epoca, Francisco de Vitoria, i nativi, per quanto barbari, erano, esattamente come i cristiani, titolari del *dominium*: un diritto che tiene insieme proprietà privata e poteri pubblici e che per Vitoria può essere attribuito solo agli esseri razionali in grado di dominare le proprie azioni; dunque gli indiani sono esseri razionali, anche se la loro è una forma di razionalità minore. Questo significa che la conquista deve essere giustificata e l’originalità di Vitoria consiste nel basare tale giustificazione sull’esistenza di una serie di diritti naturali: lo *ius peregrinandi et degendi*, lo *ius commercii*, lo *ius communicationis*, il diritto a diventare cittadini, il diritto a predicare e annunciare il Vangelo. Sono diritti universali (diritti umani *ante litteram*), tutti gli uomini ne sono titolari e dunque gli spagnoli possono imporre il rispetto da parte dei nativi con la guerra, che risponde alla violazione di un diritto (*iniuria*) ed è pertanto guerra giusta. Inoltre è legittima la guerra per impedire i sacrifici umani, cioè per la difesa del diritto alla vita degli indiani. Questa partecipazione dei “barbari” all’umanità non esclude comunque una sua declinazione: anche per Vitoria è opportuno che i *parum mente validi* siano governati dai più adatti, come i figli dai genitori e le mogli dai mariti, e i sovrani spagnoli sono obbligati a prendersi carico del loro governo “allo stesso modo che si trattasse di bambini”. Non solo Vitoria fonda sull’universalità dei diritti la legittimità della guerra di conquista; l’affermazione dell’universalità dei diritti si coniuga con la tesi dell’inferiorità naturale di alcuni titolari di essi.

2. La discussione sulla conquista prefigura l’uso ambivalente e spesso paradossale che filosofi, teologi, giuristi, attori politici faranno della nozione di umanità nel corso della modernità. Attraverso questa sorta di “universalismo asimmetrico” lo stesso riferimento ai diritti *umani* è stato giocato più volte per affermare le ragioni dei più forti, a cominciare dallo *ius peregrinandi*, il “diritto al viaggio” secondo Vitoria. Che disegna un mondo dai confini aperti, dove i figli degli immigrati hanno il diritto di divenire cittadini ed è garantita a tutti la partecipazione ai beni comuni: oggi sono le rivendicazioni dei militanti *no border*, allora servivano a legittimare la conquista e indirettamente le stragi e lo sfruttamento estremo. Lo schema della contrapposizione barbaro – *humanus* si riproporrà nei secoli successivi, modificando i termini (“infedele – cristiano”, “selvaggio – civilizzato”,

“sottosviluppato – sviluppato” e così via fino ad assumere tratti propriamente razzisti [cfr. RAZZA/RAZZISMO]).

*Humanitas* rimane un concetto ambivalente, eticamente connotato, giuridicamente mal definito e declinabile in modalità diverse. Già per il diritto romano classico, lo *ius gentium* faceva riferimento non a tutti gli esseri umani ma ai popoli civilizzati (*gentes humanae*). Nel medioevo lo *ius commune* è il diritto della comunità dei popoli cristiani europei e neppure l'umanesimo supererà questo pregiudizio culturale. Il diritto internazionale moderno nasce come *ius publicum europaeum* e si evolve in “diritto dei popoli civili”, cioè dei popoli con una matrice culturale europeo-cristiana.

Per i giuristi, insomma, la nozione di *humanitas* è stata applicata a una parte (romana, cristiana, europea, civilizzata) dell'insieme degli appartenenti alla specie biologica. E se il diritto internazionale contemporaneo in teoria riguarda il genere biologico, al momento di applicarlo concretamente si fa riferimento ad una umanità più ristretta, individuata attraverso parametri culturali e politici (S. Pietropaoli, *Il concetto giuridico di umanità*, cit.). Del resto, recentemente il maestro della filosofia politica *liberal* John Rawls ha escluso gli Stati non rispettosi dei diritti umani (“fuorilegge” [*outlaw*] per definizione, ma echeggia sinistramente i *rogue states* di George W. Bush) dal diritto dei popoli.

3. In generale, la nozione di umanità viene vista e, per così dire, gestita, in modo diseguale e da una specifica prospettiva: quella dei cristiani, dei bianchi, degli occidentali: di noi nei confronti dell'altro che viene ascritto nelle migliori delle ipotesi a una umanità semiferina e/o infantile, concedendo che una volta sottomesso, grazie al nostro governo e attraverso l'apprendimento della nostra religione e della nostra cultura si civilizzerà. All'epoca della conquista si parlava della *ponderosa carga* (“pesante fardello”) che gli *humaniores* hanno verso i barbari. Questa giustificazione paternalistica, attraverso il tema del *Fardello dell'uomo bianco* di Ruyard Kipling, arriverà fino a questo millennio: nel 2003 l'intellettuale progressista Michael Ignatieff ha giustificato l'invasione dell'Iraq come espressione del “fardello” di quell'impero che sono gli Stati Uniti.

L'umanità è protagonista delle dichiarazioni che annunciano le due rivoluzioni moderne. Ma i padri fondatori della prima grande democrazia moderna non disdegnavano di possedere e sfruttare schiavi e schiave; e già due anni dopo la *Déclaration* del 1789 Olympe de Gouges a Parigi e Toussaint-Louverture a Haiti chiarivano che l'*homme* di cui si parlava è maschio e bianco. E borghese, preciserà Karl Marx qualche decennio dopo.



L'Ottocento è il secolo dello "spirito del popolo" e inaugura una linea di pensiero che contesta come vuota, astratta e ingannevole la stessa idea di umanità: dai grandi pensatori della Restaurazione a Nietzsche, a Benedetto Croce, che la definirà una "alcinesca seduzione". Nelle prime convenzioni sugli armamenti che prefigurano il diritto internazionale umanitario si faceva riferimento alle *laws of humanity*, contrapposte alla logica dei popoli "selvaggi" e subordinate alle consuetudini delle nazioni civili (S. Pietropaoli, *Il concetto giuridico di umanità*, cit., pp. 274-75). Al bisogno si utilizzava il concetto in maniera asimmetrica, in particolare per legittimare l'imperialismo europeo, e già alcuni internazionalisti sostenevano che il principio di non intervento deve essere derogato quando si violano gravemente i diritti dell'umanità e si ha a che fare con Stati in dissoluzione (G. Gozzi, *Umano, non umano*, cit., pp. 24-43). Il "colonialismo liberale", insomma, considerava il non europeo insieme umano e non-umano (ivi, pp. 64-68).

Nel "secolo breve" il nazionalismo e il razzismo hanno assunto le forme più estreme e dopo il nazismo le Nazioni Unite si sono presentate come l'espressione di un governo mondiale capace di liberare l'umanità dal flagello della guerra, sulla base del principio "Tutti gli esseri umani nascono liberi ed eguali in dignità e diritti". Dopo lo stallo della Guerra fredda il discorso sull'umanità è tornato pervasivo insieme al revival della categoria di "guerra giusta". Si è sostenuto che il Consiglio di sicurezza potesse autorizzare interventi militari in risposta a situazioni di emergenza umanitaria, mentre vari comitati delle Nazioni unite hanno elaborato la nozione di *responsibility to protect* ibridando i principi giuridici e morali (G. Gozzi, *Umano, non umano*, cit., pp. 93-102). Ma in altri casi interventi non autorizzati dalle Nazioni Unite sono stati presentati come "guerra giusta" in quanto risposta doverosa a emergenze umanitarie. Fra questi l'intervento della NATO contro la Jugoslavia nel 1999 è stato giustificato come risposta della *Humanität alla Bestialität*. Sono termini usati da Jürgen Habermas che tuttavia, solo quattro anni più tardi, si impegnerà con vigore contro la "moralizzazione immediata" della politica internazionale per giustificare l'aggressione all'Iraq.

Carl Schmitt ripeteva con Proudhon che "chi dice umanità cerca di ingannarti", e sosteneva che l'idea stessa di guerra umanitaria dichiara il nemico fuori legge, lo esclude dall'umanità e pertanto "la guerra dev'essere portata all'estrema inumanità". Di fonte a questo sospetto è legittimo e doveroso un meta-sospetto, e non solo perché è stato espresso da un convinto sostenitore del nazismo. E negli ultimi anni chi ha denunciato le aporie

dell'uso egemonico e imperiale della nozione di umanità, dell'ideologia della guerra umanitaria rischia di provarne nostalgia, se non altro in quanto appariva come un ipocrita tributo del vizio alla virtù.

Oggi per erigere muri [cfr. MURI], per definirci culturalmente ed eticamente superiori agli "altri", per rifiutare i diversi, per ricacciare i profughi verso i campi di concentramento, non sembra più necessario ricercare giustificazioni generali o universali; è sufficiente sintonizzarsi su una percezione diffusa, una paura generalizzata dell'altro, un'ostilità per il diverso che sembra riattivare antichi meccanismi di ricerca del capro espiatorio, alimentati da campagne mediatiche [cfr. INFORMAZIONE] e da politiche che anziché affrontare i problemi dei penultimi preferiscono contrapporli agli ultimi: "America first", che trova eco nel "padroni a casa nostra" e nella criminalizzazione delle ONG [cfr. ONG]. Senza particolari motivazioni, se non un eventuale riferimento identitario alla "nostra" cultura (e religione) e alla necessità di conservarle [cfr. IDENTITÀ], oltre a ovvie considerazioni di tipo economico [cfr. COSTI].

4. Ma sulla soglia della modernità si è inaugurato anche un altro discorso sull'umanità. Nella sua battaglia per salvare i nativi americani dalla distruzione Bartolomé de Las Casas si è completamente liberato dall'idea paternalistica di una loro minorità in termini di civilizzazione; fino a riconoscere nella loro specificità la libertà, la razionalità, le virtù e le capacità politiche degli indigeni in un autentico primo tentativo di confronto interculturale [cfr. INTERCULTURA]. Non ci troviamo più di fronte a barbari bisognosi del governo spagnolo per divenire *humaniores*. Lo stesso mandato di evangelizzazione conferito ai sovrani spagnoli è condizionato al consenso unanime delle popolazioni, che deve essere ratificato con un contratto formale che ne definisce i limiti. Fino ad allora "todos los reynos de las Indias tenemos usurpados".

L'universalismo di Las Casas è ben più conseguente di quello, asimmetrico, di Vitoria. Sono gli indiani ad aver subito un'aggressione e dunque hanno il "diritto acquisito di muoverci guerra giustissima e di estirparci dalla terra". Titolari della pienezza dei diritti riservati ai combattenti che hanno dalla loro la giusta causa, possono punirci per vendicare "le *iniuriae* e i danni subiti da noi, occupando i nostri beni [...] e prendendo e trucidando le persone"; fino al diritto di ridurle in servitù. Las Casas mette dunque in questione la legittimazione della conquista sulla base dei diritti umani universali contestando quasi alla lettera i diritti citati da Vitoria, perché quasi alla lettera: gli indiani hanno il diritto di difendere i confini

delle loro comunità: “ogni popolo, città, municipio o regno [...] può proibire a qualsiasi persona forestiera, straniera o di qualsiasi altro regno l’ingresso per qualsiasi motivo”. E non è legittima neppure la guerra agli indiani che resistono alla predicazione del Vangelo.

Inoltre Las Casas denuncia le violenze della conquista e il lavoro servile come i fattori di disumanizzazione, mentre è esclusa la possibilità di applicare la teoria della schiavitù naturale, perché gli indiani non possono essere considerati “barbari” in senso proprio; e d’altra parte tutti gli esseri umani sono “liberi in virtù della loro natura razionale, perché la natura razionale non è subordinata ad altro”. Ma la servitù quotidiana, l’oppressione e i continui maltrattamenti fanno degenerare gli animi dei nativi tanto che “si dimenticano di essere uomini”.

La piena inclusione degli indiani nell’*humanitas* è dimostrata attraverso la comparazione dei modi di vita, dell’economia, delle istituzioni politiche, delle norme giuridiche e morali, della religione e delle capacità e tecniche militari espresse dalle varie popolazioni indigene con quelle dei popoli antichi e moderni. Las Casas mostra una peculiare attenzione alle differenze culturali, fino a considerare i sacrifici umani come effetto di un errore probabile: gli indiani non potevano rendersi conto di commettere un atto illecito, perché si trattava di rituali risalenti a tempi immemorabili, che esprimevano una cultura tradizionale ed erano giustificati dall’autorità degli uomini ritenuti più saggi. Insomma Las Casas prefigura la capacità di tenere insieme l’appartenenza alla comune umanità e il riconoscimento delle specificità, dei differenti contesti storici e culturali, attenuando, più che l’universalità dei principi, la rigidità della loro messa in opera.

5. La nozione di umanità è rischiosa, la sua dialettica è spesso sorprendente, può essere declinata in forme disciplinari e imperialistiche, fino a giustificare i genocidi e la schiavitù. Ma di fronte alle bambine e ai bambini in gabbia [cfr. BAMBINI/E], affogati nel *Mare nostrum* [cfr. MARE], uccisi per difendere muri illegittimi [cfr. MURI], sfruttati sessualmente e nel lavoro, denutriti e non curati; di fronte al rilancio postmoderno della schiavitù [cfr. TRATTA/SCHIAVITÙ] e della guerra asimmetrica la domanda “Non sono uomini?” conserva tutta la sua potenza.

L’emorragia di umanità è una malattia mortale. E tuttavia, per fermarla, più che replicare visioni assolutistiche, occorre un approccio simmetrico, pluralista e inclusivo, che riconosca l’uguale dignità delle persone e delle esperienze culturali ed eviti declinazioni fra *humaniores* e *homunculi* proprio perché sensibile alle differenze. Ma il riferimento alla comune condi-

zione umana offre comunque una risorsa cui è impossibile rinunciare. Fin dai tempi della strage che inaugura la modernità si è mostrato che un'altra (nozione di) umanità è possibile.

### Riferimenti bibliografici

- Baccelli, L., *Bartolomé de Las Casas. La conquista senza fondamento*, Feltrinelli, Milano, 2016.
- Id., *¿Estos no son hombres? La sorprendente dialettica dell'umanità nella controversia sulla conquista dell'America*, in "Parolechiave", 57, 2017, pp. 131-144.
- Gozzi, G., *Umano, non umano. Intervento umanitario, colonialismo, "primavere arabe"*, Il Mulino, Bologna, 2015.
- Las Casas, B. de, *Brevissima relazione della distruzione delle Indie*, Mondadori, Milano, 1992.
- Id., *De regia potestate*, Laterza, Roma-Bari, 2007.
- Pietropaoli, S., *Il concetto giuridico di umanità. Breve storia di un non-detto del diritto*, in M. Russo (a cura di), *Umanesimo. Storia, critica, attualità*, Le Lettere, Firenze, 2015, pp. 255-79.
- Sepúlveda, J.G. de, *Democrate secondo ovvero sulle giuste cause di guerra*, Quodlibet, Macerata, 2009.
- Vitoria, F. de, *Relectio de Indis. La questione degli Indios*, Levante, Bari, 1996.

# Viaggio

di Gabriella Covri

1. Siamo nati viaggiando: i nostri antenati, i *sapiens*, hanno camminato per millenni, popolando il mondo, dall’Africa all’Europa, dall’America all’Asia. Per millenni sono stati nomadi, spostandosi in cerca di cibo, ma forse chissà, anche per desiderio di conoscere ciò che stava oltre, al di là.

La classicità greca, che è la culla della cultura occidentale, ci ha narrato i viaggi di Ulisse, spinto per mare dal volere degli dei non meno che dalla *curiositas*, da un’instancabile bisogno di sapere che gli fa spesso dimenticare l’amata Penelope, e il padre, e il figlio. Ulisse è l’eroe che lotta e vince, è l’*humanitas* che grazie ad astuzia, ardore e tenacia trionfa sulle *divinitas*, ed è proprio nel corso del viaggio che tutto ciò può realizzarsi. Senza il viaggio di Ulisse, Dante non avrebbe scritto il XXVI Canto dell’Inferno, Foscolo *A Zacinto*, Saba *Ulisse*, costruendo quelle varianti di uno stesso mito che faranno da filo conduttore nella nostra cultura attraverso il tempo e le epoche.

Parmenide, qualche secolo dopo Omero, per trovare la verità affronterà un viaggio immaginario in cielo, per incontrare la dea della giustizia, il divino assoluto altro da sé. E sarà il viaggio di Enea in fuga da Troia a fondare Roma e a far da capostipite alla dinastia Giulio Claudia.

Non c’è conoscenza né verità senza movimento, sembra dirci l’epoca classica: solo attraverso “il viaggio” accadono grandi cose. Questo spirito greco muove Alessandro Magno verso la Persia e poi avanti, fino all’India, spinto non solo dal desiderio di conquista, quanto dalla sete di conoscenza di altri mondi, altri popoli, altre culture.

Già nel periodo preclassico interi popoli si spostarono dalla Grecia sulla spinta delle invasioni di popoli nuovi e, qualche secolo dopo, altri greci approdarono in Italia, seguendo le rotte commerciali; nello stesso periodo, grazie ai commerci, dalla Turchia si diffuse in occidente la moneta.

Nel medioevo in Europa il primato del viaggio non sarà più solo legato a ragioni economiche o di guerra: inizieranno a viaggiare i pellegrini, verso la terra santa o verso l’Europa del nord, per visitare i numerosi santuari sorti sulle tombe dei santi. E il *peregrinus* è colui che va *per ager*, attraverso

i campi, lo straniero che viene accolto e accudito nei luoghi che attraversa, nel suo viaggio verso una meta che è fisica ma soprattutto di purificazione spirituale.

Così Dante ci conduce attraverso un viaggio ultraterreno, per indicarci la via della salvezza, perché la vita stessa è un viaggio e il movimento, immaginario o reale che sia, costituisce l'esperienza fondante dell'esistenza.

Nel basso medio evo saranno i mercanti i viaggiatori per eccellenza: la famiglia Polo raggiungerà la Cina, altri percorreranno la via dell'ambra, verso nord, altri ancora solcheranno il Mar Mediterraneo [cfr. MARE] facendo la spola fra Europa, Africa e Medio Oriente, portando nel vecchio continente spezie, the, seta e pietre preziose, ma anche carta e polvere pirica, senza le quali non avremmo avuto né la stampa né le armi da fuoco.

E Colombo raggiunge le Americhe, facendo arrivare sulle nostre tavole il mais, le patate e i pomodori, a noi prima sconosciuti. Per ironia della sorte, questo ardito genovese amico di geografi, oltrepassa le colonne d'Ercole, quelle colonne che Dante aveva posto come limite ai viaggi, cioè come limite alla conoscenza che doveva fermarsi per cedere il posto alla fede, promettendo proprio di diffondere quella fede nei popoli che avrebbe incontrato.

Oltre ai mercanti viaggiano gli studenti, che in epoca medievale si spostano fra le università di Parigi, Bologna, Praga o Padova alla ricerca degli insegnanti migliori.

Persino i folli viaggiano a bordo di navi che di tanto in tanto attraccano nelle città marinare; a rimanere fermi sono solo i servi della gleba, legati alla terra e al lavoro, i più poveri, coloro ai quali era negato il sapere e la speranza.

All'inizio dell'età moderna Ariosto ci narra le avventure di Orlando, che percorre folle e nudo l'Europa: sarà il viaggio sulla luna di Astolfo a riportargli la ragione. La figura di Orlando è particolarmente interessante: trasportato in un vagabondaggio legato alla perdita del sé, ritroverà se stesso grazie al viaggio spaziale dell'ippogrifo. Con Ariosto si riafferma l'idea dantesca che il viaggio sia uno degli elementi essenziali per la costituzione della soggettività.

Il quadro si completa con l'illuminismo, quando Montesquieu, nelle *Lettere persiane*, mette in scena il viaggio di Rica e Usbek attraverso l'Europa. "Noi siamo nati in un regno fiorento", dice Usbek "ma non abbiamo mai creduto che i suoi confini dovessero essere quelli delle nostre conoscenze e che solo la luce orientale dovesse illuminarci".

2. Assumendo il punto di vista dello straniero [cfr. STRANIERO], Montesquieu porta avanti la sua lotta contro i pregiudizi, sottolineando come solo attraverso lo sguardo di uno straniero possiamo conoscere profondamente la nostra cultura, perché essendovi completamente immersi, difficilmente ne riconosciamo pregi e difetti. *Le Lettere persiane* sono un inno al relativismo culturale, all'idea che solo conoscendo l'altro possiamo conoscere noi stessi e capire a fondo i nostri paradigmi mentali, per affermarli, ma anche per trasformarli e migliorarli.

E Voltaire, con il suo *Candide*, completerà il lavoro: dopo anni passati a viaggiare per il mondo, Candide diviene consapevole che il nostro non è il migliore dei mondi possibili, che ingiustizia e male sono dovunque, e che l'unico atteggiamento sostenibile è quello dettato dalla tolleranza.

Come dirà più tardi Nietzsche ne *La gaia scienza*, i viaggi provocano un profondo mutamento in chi viaggia: non gli permettono unicamente di entrare in contatto e di conoscere il diverso, ma lo mettono nel contempo di fronte al sé. Per gli illuministi come per l' "uomo vascello" di Nietzsche, il viaggio ci fa apprendere chi siamo, liberandoci dai vincoli di un'identità ottusa, prodotta dall'ambiente in cui siamo immersi e imprigionati.

Dunque il viaggio ha rappresentato per secoli, per l'Occidente, la tensione continua verso la conoscenza, di sé e dell'altro, verso la scoperta dell'ignoto, verso la ricerca, verso lo scambio di saperi, verso la crescita interiore, tanto che nel corso del '700 e dell' '800 i ricchi rampolli dell'aristocrazia europea dovevano compiere il *grand tour*, un lungo viaggio attraverso l'Europa, per completare la loro formazione e perfezionare il loro sapere.

Certo il viaggio è stato anche espressione della volontà di dominio, dai viaggi degli eserciti romani al genocidio degli indios e degli indiani causato dai *conquistadores* spagnoli e inglesi: in questa accezione il colonialismo occidentale [cfr. COLONIALISMO] è stato tristemente maestro, anzi è giunto perfino a *imporre* il viaggio ai migliori uomini dell'Africa, traducendoli come schiavi nelle Americhe. Questo viaggio imposto dall'Occidente non doveva condurre a nessuna conoscenza, anzi doveva produrre la perdita del sé, l'annientamento, la disumanizzazione [cfr. UMANITÀ] dei 'viaggiatori'.

*Cuore di tenebra* di Joseph Conrad costituisce un profondo *j'accuse* rispetto a questa idea di viaggio, narrato come abisso dell'io, come discesa negli inferi senza via di salvezza, come marchio di orrore e vergogna per la civiltà occidentale, che per secoli ha costruito il suo benessere sulla tratta e sulla schiavitù [cfr. TRATTA/SCHIAVITÙ].

3. Ma se questo breve *excursus* ha mostrato il valore che per secoli la nostra cultura ha assegnato al viaggio, che ne è oggi di tutto ciò?

Già Levi-Strauss nel 1955 in *Tristi tropici* aveva denunciato la “fine del viaggio”. Secondo l’antropologo, in un mondo ormai completamente scoperto e mercificato, il viaggio si è trasformato in turismo, il sapere in “chiacchiera” (o in foto sui social), la conoscenza di sé e dell’altro in esperienze totalmente superficiali e prive di autenticità.

Solo quattro anni prima dell’uscita di *Tristi tropici*, Jack Kerouak aveva pubblicato il suo *On the road*, uno dei manifesti della *Beat Generation*, dove il viaggio era sì un vagabondaggio senza meta, ma assolutamente necessario, una specie di imperativo categorico per chiunque volesse affrontare la vita in modo consapevole. È questo forse uno degli ultimi sussulti di ricerca dell’autenticità da parte dell’occidente, cui si è sostituita oggi una corsa a vuoti viaggi organizzati. Quel che è certo è che l’ “Occidente” continua a riservare solo a sé stesso il “diritto al viaggio”, per secoli costitutivo della sua civiltà. Se noi possiamo percorrere quasi senza ostacoli e in sicurezza tutto il pianeta – sempre più piccolo, perché guerre e sconvolgimenti climatici stanno restringendo anche per noi lo spazio attraversabile, questo diritto che, come abbiamo visto, è fondante della nostra identità, viene tassativamente negato all’altro, allo straniero, come se non avesse diritto a seguire anche lui un percorso di crescita, di conoscenza, di vita e, soprattutto, di sopravvivenza. La memoria di tutto quello che gli altri popoli ci hanno insegnato nei secoli sembra scomparsa, sommersa da una marea di insensata paura. Abbiamo innalzato di nuovo le colonne d’ercole e le abbiamo piazzate lungo tutte le coste africane, ma sono loro, “gli altri”, gli africani a non poterle superare se non a rischio della vita. Quello che è concesso a noi, non è concesso agli altri. Noi possiamo raggiungere l’Africa comodamente seduti in aereo e percorrerla a bordo di jeep accessoriate; loro, nuovi servi della gleba, devono vivere e morire appunto a casa loro, o, in alternativa, nel Mar Mediterraneo [cfr. MARE]. Ogni cadavere raccolto sulle nostre spiagge dovrebbe suscitare in noi non solo il dolore per la morte di un essere umano, dovrebbe anche essere il segno del tradimento della nostra cultura e dei nostri valori: ogni cadavere è il cadavere della nostra identità [cfr. IDENTITÀ].

4. Le navi che oggi vagano senza meta nel Mar Mediterraneo con il loro carico di migranti ricordano terribilmente la *Stultifera navis* descritta da Foucault ne *La storia della follia*, in cui i folli sono prigionieri della loro stessa partenza, abbandonati all’incertezza della sorte, esclusi e nel con-



tempo racchiusi, trattenuti nel luogo del passaggio: i folli trasportati nel *narrenschiff* alla fine del '400 erano prigionieri di una nave da cui non potevano evadere, passeggeri per eccellenza e prigionieri del loro passaggio. Ma non è oggi la follia, né la malattia o la morte – che hanno peraltro i loro luoghi istituzionali ben definiti di esclusione/reclusione – a far paura, a dover letteralmente essere tenuta al largo: è la povertà [cfr. POVERTÀ] che terrorizza un occidente in cui l'unico valore rimasto sembra essere il denaro. Ecco allora che le navi dei poveri non possono attraccare, perché portano il marchio terribile di un mondo privo di solidarietà e compassione, in cui l'assenza di denaro conduce, di fatto, chiunque alla malattia e alla morte.

### Riferimenti bibliografici

- AA.VV., *Voyage, quête, pèlerinage dans la littérature et la civilisation médiévale* (Acte du Colloque de Cuerma: 5-7 marzo 1976).
- Andreotti, G., *Scorci di uomini in movimento: migrazioni, pellegrinaggi, viaggi*, Artime-Trentini, Trento, 2006.
- Ariosto, L., *Orlando furioso*, Bur Rizzoli, Milano, 2012.
- Braudel, F., *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, Einaudi, Torino, 2010.
- Buccino, L., *I caratteri generali della colonizzazione greca in Occidente*, in *Il Mondo dell'Archeologia*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2004.
- Cavalli-Sforza L., Feldman M., *Cultural Transmission and Evolution*. Princeton University Press, Princeton, 1981.
- Conrad J., *Cuore di tenebra*, Feltrinelli, Milano, 2018.
- De Seta C., *L'Italia nello specchio del Grand Tour*, in *Storia d'Italia*, V, *Il paesaggio*, Torino, Einaudi, 1982.
- Foucault, M., *Storia della follia nell'età classica*, Bur Rizzoli, Milano, 2011.
- Kerouac, J., *Sulla strada*, Mondadori, Milano, 2016.
- Lévi-Strauss, C., *Tristi tropici*, Il Saggiatore, Milano, 2008.
- Montesquieu, Ch. L., *Lettere persiane*, Garzanti, Milano, 2012.
- Nietzsche, F., *La gata scienza*, Einaudi, Torino, 2015.
- Polo, M., *Il milione*, Bur Rizzoli, Milano, 2001.
- Voltaire, *Candido o L'ottimismo*, Feltrinelli, Milano, 2013.

# Vulnerabilità

di *Baldassare Pastore*

1. Ci sono concetti altamente indeterminati (si dovrebbe dire, propriamente, vaghi, dal momento che molteplici sono le condizioni e incerti sono i confini dell'area di applicazione dell'espressione linguistica), la cui estensione e ampiezza di significato ne rendono estremamente difficile la definizione. Tra essi rientra il termine "vulnerabilità".

Al contempo, la varietà dell'uso di tale nozione, in rapporto ai differenti ambiti (individuali, sociali, istituzionali, economici, tecnologici e biotecnologici, fisico-ambientali) nei quali risulta coinvolta, è indizio di una innegabile ricchezza semantica.

Vulnerabilità si dice in molti modi e può manifestarsi in molteplici forme: si tratta di un fenomeno di ampio spettro. Tuttavia, è riconducibile ad un nucleo semantico che indica la suscettibilità a venire feriti, offesi, danneggiati. Si tratta di una suscettibilità (al danno, all'offesa), che presenta componenti interne ed esterne, variamente graduate, con riguardo alle varie circostanze della vita.

Nella nozione di vulnerabilità, invero, risultano compresenti una dimensione ontologica, esistenziale, e una dimensione situazionale, contestuale. La vulnerabilità si pone, infatti, come tratto peculiare dell'essere umano e, insieme, come condizione accidentale, variabile, in quanto legata ai momenti della vita individuale e alle differenti modalità in cui si articolano le relazioni intersoggettive. All'interno di quest'ultima classe concettuale, può essere individuato un sottoinsieme della vulnerabilità situazionale, costituito dalla vulnerabilità patogena, che include i casi derivanti da pregiudizi o abusi nei rapporti interpersonali e dall'ingiustizia, dall'oppressione, dal dominio, dalla violenza prodotti in ambito socio-politico. Abbiamo a che fare, pertanto, con una vulnerabilità universale e con vulnerabilità particolari.

La vulnerabilità è, in primo luogo, legata alla nostra corporeità [cfr. CORPI]. Il corpo umano ci espone alla malattia, alla sofferenza, alla morte. Esso porta con sé la possibilità, sempre presente, di essere colpiti e/o di andare incontro ad avversità, che sfuggono al controllo individuale o col-

lettivo. In questo senso, vi è un tratto universale, comune e costante, connesso alla vulnerabilità umana, che, però, può essere vissuta da ciascuno diversamente, variando la grandezza e la potenzialità della sua incidenza in rapporto alle reti di relazioni in cui si è coinvolti e alla quantità e qualità di risorse, opportunità, beni posseduti o di cui si può disporre.

In ogni caso, comunque, tutte le persone sono in qualche modo vulnerabili in quanto dipendono da altri. Alla dipendenza non si può sfuggire e ciò fa entrare in gioco l'idea di *riconoscimento*, che si caratterizza come operazione identificatoria e come giudizio, che conferisce valore all'altro, nell'ottica della reciprocità. Ciascun individuo è legato agli altri attraverso la mediazione di diversi ordini di riconoscimento, che configurano un reticolo idoneo a rendere possibile l'interazione.

Prendendo in considerazione la vulnerabilità sul versante politico e giuridico, a partire dalla sua dimensione situazionale, viene in evidenza il fatto che essa risulta associata ai diversi contesti nei quali discriminazioni, stigmatizzazioni, offese, violenze diventano salienti nel produrre il mancato riconoscimento nei confronti degli individui [cfr. DISCRIMINAZIONI]. I soggetti vulnerabili – come è affermato nella Dichiarazione di Barcellona sulle proposte politiche alla Commissione europea sui principi etici fondamentali della bioetica e del biodiritto, adottata nel novembre 1998 – sono quelle persone la cui autonomia, connessa alla dignità e all'integrità, che esprime condizione di base della vita fisica e mentale non soggetta ad interventi esterni, può essere (e di fatto spesso è) minacciata.

2. Nello spazio dell'intersoggettività la vulnerabilità si connette alle esperienze dell'umiliazione, dello spregio e dell'offesa. Tali esperienze toccano: a) l'integrità fisica, minacciata dalla violenza che ci pone nella impossibilità di esercitare la forma più elementare di autonomia, ossia il disporre liberamente del proprio corpo; b) la comprensione che una persona ha di sé, negata da atti e da comportamenti che colpiscono un soggetto escludendolo dal soddisfacimento di pretese legittime, rappresentando un attacco al rispetto e alla stima che poniamo in noi stessi; c) l'identità individuale, ferita con l'esclusione dello *status* di partecipanti all'interazione e di eguali soggetti di diritto. Si tratta di esperienze negative, che mettono in discussione la *dignità umana*.

Non può non essere evidenziato, a questo riguardo, che una posizione di peculiare, ma paradigmatica, vulnerabilità è quella dei migranti. L'essere immigrato rappresenta una caratteristica che, proprio in ragione delle condizioni in cui si trovano individui e/o gruppi, produce l'impossibilità o

l'incapacità di vedere garantiti i propri diritti. Incertezza giuridica e precarizzazione dello *status* di soggetto di diritto rappresentano condizioni che generano effetti di marginalizzazione, esclusione, discriminazione, condizionando pesantemente l'accesso ai sistemi di tutela [cfr. DIRITTI (ACCESSO AI)]. La questione della vulnerabilità dei migranti, invero, è tipicamente connessa alla natura sociale delle sue cause, creando una situazione di non-riconoscimento, che risulta in netto contrasto con i doveri di uno Stato di diritto, posto che appartenenza alla comunità statale (alla quale è riconducibile la tradizionale nozione di cittadinanza) e tutela dei diritti tendono a separarsi, soprattutto laddove diventa punto di riferimento irrinunciabile il diritto dei diritti umani, che l'odierno costituzionalismo multi-livello assume come criterio normativo basilare.

La dignità, che ha a che fare con il trattamento dovuto agli esseri umani e che i diritti fondamentali intendono garantire, è da considerare a partire dalle coordinate non superabili della finitezza esistenziale, che implica la consapevolezza di una comunanza in base alla quale i soggetti imparano a considerarsi come esseri reciprocamente vulnerabili e minacciati. Si predica di ciò che è mancante e vulnerabile, quale è l'essere umano nella sua individualità. La dignità, così, è quella di esseri vulnerabili, dipendenti da altri esseri umani, soggetti alla sorte, alla fragilità, alla precarietà, alla sofferenza socialmente prodotta.

Connettere dignità e vulnerabilità significa assumere quest'ultima come dispositivo euristico e come indicatore qualitativo e/o quantitativo idoneo a generare impegni etici, obblighi giuridici e politici, responsabilità sociali, al fine di predisporre soluzioni, di carattere correttivo e implementativo, orientate all'eguale considerazione e rispetto e alla tutela dei diritti.

Entra in gioco, qui, la nozione di *resilienza*, che attiene alle strategie attraverso le quali si può mitigare, compensare, rimediare alla vulnerabilità, epurandola dallo stigma negativo associato alla perdita di capacità e di autonomia. Sono da sottolineare, a questo proposito, i rischi di stereotipizzazione e gli effetti stigmatizzanti e discriminatori di una concezione totalmente particolaristica della vulnerabilità, che equipara tale concetto a quello di "debolezza", e che è utilizzato per connotare gruppi di soggetti ritenuti bisognosi di una protezione speciale, a causa della loro specifica condizione personale o sociale, connessa ad una più alta probabilità di subire danni e, una volta subiti, ad una maggiore incapacità di reagire.

La vulnerabilità, intesa come caratteristica propria degli esseri umani che ci relaziona gli uni con gli altri, implica la protezione delle spettanze proprie delle persone. Avere dignità significa non essere costretti a vivere

la propria vita per la convenienza altrui, ma potersi realizzare nel corso dell'esistenza, facendo fronte ai rischi, ai pericoli, alle minacce che incombono e che impediscono una effettiva capacità di autodeterminazione. Tale capacità può essere esercitata soltanto se trova attuazione e può sussistere e mantenersi in quanto sostenuta entro contesti istituzionali. La nozione di dignità consente di articolare il discorso sul trattamento dovuto agli esseri umani e si pone come qualificazione normativa in base alla quale l'essere umano, la persona, è un valore in sé. Le sue conseguenze sono quelle del riconoscimento paritario dei diritti e della presenza di doveri di rispetto.

3. Da alcuni anni la vulnerabilità è entrata progressivamente nel dibattito pubblico. In quanto categoria euristica, apre ad una questione di senso, che rinvia ai modi della comprensione dei fenomeni e delle "cose umane", e assume una significativa salienza per ripensare alcune idee fondamentali dell'etica, della politica, del diritto, nonché per individuare, in una prospettiva critica e normativa, modelli istituzionali, prassi giuridiche, interventi politici, capaci di rispondere alle sfide che la società globale pone.

All'idea di vulnerabilità si richiamano le riflessioni femministe sull'autonomia, sulla dipendenza, sulla cura, nonché quegli orientamenti che assumono ad oggetto di indagine l'esclusione sociale. La rilevanza del concetto emerge, inoltre, con riguardo alla riconsiderazione della soggettività giuridica, alle teorie della *human agency*, dei bisogni (*needs theory*), dei diritti umani. Tale nozione, peraltro, è presente nelle normative e nelle *policies* nazionali, europee e internazionali, e nelle decisioni giudiziali (sempre più rilevante è, a questo proposito, il riferimento ai "gruppi vulnerabili" e ai "soggetti vulnerabili" nella giurisprudenza della Corte europea dei diritti umani).

Tutto ciò conferma l'importanza e l'utilità del richiamo a questo concetto, insieme alla complessità dei fattori che concorrono alla sua configurazione, ponendo l'accento sulla natura sociale delle circostanze e delle situazioni entro le quali si manifesta. La vulnerabilità implica una combinazione di elementi che determinano il grado in cui l'esistenza di qualcuno è messa in pericolo da cause incidenti sia sui nostri corpi, sia sulle nostre relazioni nella società. Si è qui in presenza di una mancanza di protezione di fronte a situazioni indifese, costruite attraverso differenziate dinamiche di potere, che incidono sulle capacità di agire e/o sulla possibilità di condurre una vita decente. Una assenza di protezione che richiede impegni istituzionali volti ad assicurare rispetto e giustizia per tutti gli individui.

## Riferimenti bibliografici

- Bernardini, M.G., *Il soggetto vulnerabile. Status e prospettive di una categoria (giuridicamente) controversa*, in “Rivista di filosofia del diritto”, VI, 2, 2017, pp. 365-384.
- Bernardini, M.G., Casalini B., Giolo O., Re L. (a cura di), *Vulnerabilità: etica, politica, diritto*, Roma, IF Press, 2018.
- Butler, J., *Vite precarie. I poteri del lutto e della violenza* (2004), nuova edizione, Postmedia books, Milano, 2013.
- Casadei, Th. (a cura di), *Diritti umani e soggetti vulnerabili. Violazioni, trasformazioni, aporie*, Giappichelli, Torino, 2012.
- Fineman, M.A., *The Vulnerable Subject: Anchoring Equality in the Human Condition*, in “Yale Journal of Law and Feminism”, 20, 2008, pp. 1-23.
- Giolo, O., Pastore, B. (a cura di), *Vulnerabilità. Analisi multidisciplinare di un concetto*, Carocci, Roma, 2018.
- Grompi, A., *V come vulnerabilità*, Cittadella, Assisi, 2017.
- Mackenzie, C., Rogers, W., and Dodds, S. (eds.), *Vulnerability. New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*, Oxford University Press, Oxford - New York, 2014.
- Masferrer, A., García-Sánchez, E. (eds.), *Human Dignity of Vulnerable in the Age of Rights. Interdisciplinary Perspectives*, Springer, Cham (Switzerland), 2016.
- Raciti, P., *Le dimensioni della vulnerabilità e la vita buona: un'introduzione ai concetti*, in “Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia”, 11, 2009: disponibile su <http://mondodomani.org/dialegesthai/>.
- Ricoeur, P., *Autonomia e vulnerabilità*, in Id., *Il Giusto. Vol. 2* (2001), Effatà Editrice, Cantalupa (To), 2007, pp. 94-114.
- Turner, B.S., *Vulnerability and Human Rights*, The Pennsylvania State University Press, Philadelphia, 2006.
- Zullo, S., *Lo spazio sociale della vulnerabilità tra «pretese di giustizia» e «pretese di diritto»*. Alcune considerazioni critiche, in “Politica del diritto”, 47, 3, 2016, pp. 475-507.



## Postfazione

di *Gualtiero Bassetti*

Il tema delle migrazioni internazionali viene da molto lontano. Una lunga letteratura, anzitutto biblica, racconta una storia antica di popoli in movimento che, per motivi diversi, lasciano la propria patria in cerca di una terra che li accolga. Un popolo che migra porta con sé un bagaglio povero di viveri e vettovaglie ma ricco di cultura e tradizione, immagini e simboli. Non sempre, i migranti riescono a conservare e a tramandare il loro passato. Senza dubbio, però, la loro storia, la memoria di ciò che sono stati e da dove provengono, rappresenta un elemento decisivo della loro identità.

Accanto alla consapevolezza della propria cultura di origine, c'è un altro elemento che oggi svolge una funzione sociale di grande importanza: la necessità del migrante di costruire una relazione con l'altro. Il bisogno, cioè, di essere riconosciuto e di poter avere la possibilità di contribuire allo sviluppo di quel territorio e di quella comunità che con carità e responsabilità lo accoglie. Carità e responsabilità sono le due dimensioni più importanti di questa relazione. Non ci può essere solidarietà senza responsabilità verso i poveri e i piccoli; e non ci può essere un'accoglienza autentica senza un rispetto reciproco.

Oggi, troppo spesso, questa relazione con l'altro viene distorta, equivocata o addirittura negata, a causa della diffusione di sentimenti di paura e diffidenza, rabbia e chiusura. In un contesto sociale dove sembrano emergere queste pulsioni emotive, a volte incentivate da preoccupanti visioni ideologiche, vedo necessaria, benefica e quanto mai utile l'opera di questo lavoro curato dai promotori del Festival delle migrazioni di Modena. È un lavoro che oso definire con il principio dell'*agere contra*: l'abecedario delle migrazioni è capace di tessere non solo nuove parole di bene, ma di far maturare relazioni rinnovate dall'incontro, dalla conoscenza, dalla reciprocità feriale e semplice della vita quotidiana.

La relazione con le persone provenienti da ogni nazione e parte del mondo ci rimanda alla relazione fondativa e fondamentale: quella con Dio. La persona (creatura) è la cruna dell'ago per poter arrivare a Dio padre (creatore). Nel diritto al viaggio è insito il diritto all'esistenza, alla vita che



crebbe sotto il medesimo cielo e l'unico sole per ogni persona, soprattutto per i bambini e le generazioni emergenti in questo spaccato storico. Quando affermo "è un mio diritto" forse mi può far bene pronunciare tale frase non davanti ad uno specchio, o nel riflesso del mio smartphone, ma guardando il volto di una persona davanti a me. Perché il volto è un viaggio, costringe a camminare, mangiare, gioire e soffrire insieme prima ancora che ragionare.

Guardo, pertanto, a questo testo come una materia di riflessione che possa fungere da stimolo per il lavoro pastorale non solo nelle parrocchie, associazioni e movimenti, ma anche negli incontri del clero con il proprio Vescovo, nelle scuole in una relazione dinamica tra docente e studente, negli organismi Caritas e Migrantes, nelle strutture di accoglienza per migranti, rifugiati e richiedenti asilo politico e in tanti altri ambienti relazionali. In questi, e in tanti altri luoghi, è necessario saper ripensare la relazione con Dio all'interno della relazione con la persona. La credibilità dell'annuncio del Vangelo passa per scelte di prossimità, azioni di comunione, prospettive includenti.

L'alfabeto del cristiano deve essere parlato con tutti, scritto sul vissuto delle persone, riletto in un'esperienza di Chiesa. Questo lavoro, tra i diversi compiti, ritengo che ne abbia uno in particolare al quale vi invito a porre attenzione pastorale ed ecclesiale: il 'migrante' più vicino a voi è una persona che fatica a sentirsi amata da Dio. Per questo il viaggio più difficile, e lontano, è quello interiore, di chi ho accanto. Nel contempo, però, è il viaggio più vicino se abbiamo l'umiltà di viverlo insieme e di viverlo in compagnia del Cristo Signore.

Per questo auspico che tale ricerca sul diritto al viaggio possa farsi nuova mappa di interpretazione delle migrazioni per la Chiesa italiana. Declinandola nei singoli territori delle Diocesi, e nell'attenzione alla storia di ciascuna realtà là dove le persone vivono. Mi auguro che da questo lavoro così capillare, possano prendere avvio molteplici viaggi formativi in più direzioni. Per mantenere vivo tale desiderio provo a declinare pastoralmente alcuni possibili luoghi esistenziali dove far vivere le pagine di questa ricerca.

*Mettiamoci in viaggio con ciascuno in modo includente:* la Chiesa è la casa dove vi sono più porte che finestre perché l'accoglienza non sia uno stare a guardare, ma porsi sulla soglia di casa per accorgersi come e dove procede il mondo e l'umanità.

*Mettiamoci in viaggio con il desiderio di conoscere:* il pane che oggi scarpeggia è la conoscenza, sfamandosi troppo spesso, e voracemente, di ignoranza e giudizio affrettato. Conoscere è il verbo che nutre la persona nel

suo insieme perché dilata la pupilla sia della persona e sia della realtà dalla quale proviene.

*Mettiamoci in viaggio per riconsegnare dignità:* il pane e il vestito sono i beni di prima necessità. C'è un bisogno, però, che la persona fatica a chiedere perché si sente umiliata: è la sua dignità ferita, violata, calpestata. Fuggire da guerre e soprusi inculca nella persona rifiutata e migrante che dovrà guadagnarsi ogni centimetro di fiducia ovunque andrà. Riconsegnargli la sua dignità è un processo lungo, paziente ma obbligato ed evangelico. È un suo diritto.

*Mettiamoci in viaggio con la passione nelle scuole:* i nostri ragazzi e giovani viaggiano tanto, ma è un viaggio soprattutto nella virtualità dei profili social, nei propri telefoni a visionare foto altrui e commentare tutto e tutti in una sorta di melassa indistinta. Torniamo a educare i ragazzi a valori e principi portandoli nei luoghi reali per farli incontrare con persone dove il valore è una scelta di vita feriale e il principio è la tavola dove si mangia assieme in una sorta di multietnicità al medesimo tavolo. Partire dall'incontro concreto per arrivare al valore; incontrare realtà belle e significative nel nostro Paese, e nelle singole diocesi, per capire con la reciprocità fattuale e non solo intellettuale.

*Mettiamoci in viaggio in compagnia della parrocchia:* nel contesto europeo la parrocchia trova capillarità e legami vivi particolarmente in Italia. Tutti insieme, laici e sacerdoti, consacrati e operatori nel sociale, aiutiamo la parrocchia a far parlare di sé non solo per ciò che fa, ma per ciò che è ed è chiamata ad essere: crocevia di speranza in Cristo per persone che anelano un futuro buono e di bene.

*Mettiamoci in viaggio con la Chiesa:* far parte della Chiesa non è un distintivo da mostrare, perché ci ricorda bene san Paolo «di non sapere altro in mezzo a voi se non Gesù Cristo, e questi crocefisso» (1 Cor 2,1). È la croce che ci apre il diritto a viaggiare come uomini e donne di ogni lingua, popolo, nazione. È dalla croce, inoltre, che ci è consegnato il dovere d'amore, di riconoscere in ogni persona la presenza di Dio. La Chiesa in Italia sa esprimersi come riflesso della croce di Cristo in tanti luoghi, centri, con persone veramente animate dal Vangelo. È in tale sentire che incoraggio singoli e comunità a non perdersi mai d'animo, a saper guardare alla croce come il diritto di Dio di amare ciascuno e tutti.

Auspicio, infine, che questo corposo e sostanzioso lavoro non rimanga sulla carta, ma come acqua di fonte si animi progressivamente e capillarmente in scelte concrete sul territorio, azioni a vantaggio delle persone nell'accoglienza e la reciproca conoscenza con la fantasia che conosco e so che

vi anima. Per questo motivo, mi sembra utile concludere questo volume riportando le parole del gesuita p. Pedro Arrupe: «A coloro che sono nel pieno della vita attiva: che non si esauriscano nel lavoro, che il centro di gravità della loro vita non sia nelle cose da fare ma in Dio. Allo stesso tempo, siano sensibili ai così grandi bisogni del mondo, pensino sempre ai milioni di persone che ignorano Dio e vivono come se non lo conoscessero. Noi abbiamo questa grande missione: condurli all'amore di Cristo».

## Profilo di autori e autrici

**Tindara Addabbo**, professoressa associata presso il Dipartimento di Economia “Marco Biagi” dell’Università di Modena e Reggio Emilia, è Coordinatrice del Dottorato in Lavoro, Sviluppo e Innovazione.

È componente del CAPP (Centro di Analisi delle Politiche Pubbliche), del CRID (Centro di Ricerca Interdipartimentale su Discriminazioni e vulnerabilità) e del CIRET (Centro di Ricerca Interuniversitario “Ezio Tarantelli”).

Svolge attività di ricerca su discriminazione occupazionale e salariale, istruzione e capitale umano, lavoro e salute mentale, qualità del lavoro, impatto di genere delle politiche pubbliche e misurazione del ben-essere.

Fra le sue più recenti pubblicazioni: Disuguaglianze di genere nel lavoro e nelle retribuzioni in Italia, in M. Franzini, M. Raitano (a cura di), *Il mercato rende diseguali? La disuguaglianza dei redditi in Italia* (Il Mulino, 2018 pp. 173-192); *Challenges of Austerity and Retrenchment of Gender Equality* (con E. Klatzer, C. Schlager, P. Villa, P. de Villota), in A. O’Hagan, E. Klatzer (eds.), *Gender Budgeting in Europe. Developments and Challenges* (Palgrave Macmillan, 2018, pp. 57-85).

**Stefania Ascari**, avvocatessa penalista ed esperta in diritto dell’immigrazione, si occupa da anni di diritti degli immigrati, collaborando con le realtà interculturali e le comunità straniere della provincia di Modena, territorio nel quale vive.

Eletta in Parlamento, alla Camera dei Deputati, il 4 marzo 2018, fa parte della Commissione giustizia e della Giunta per le elezioni, occupandosi, in particolare, di immigrazione, diritti umani ed emancipazione femminile.

**Luca Baccelli** è professore ordinario di Filosofia del diritto nell’Università di Camerino e ha insegnato in quelle di Pisa e Firenze. È stato *visiting scholar* presso varie università, tra cui la New School e la Columbia University di New York.

È il presidente di “Jura gentium – Centro di filosofia del diritto internazionale e della politica globale”. Fa parte del Comitato scientifico di “Iride. Filosofia e discussione pubblica”.

Tra i suoi libri, *Bartolomé de Las Casas. La conquista senza fondamento* (Feltrinelli, 2016), *I diritti dei popoli. Universalismo e differenze culturali* (Laterza, 2009), *Critica del repubblicanesimo* (Laterza, 2003), *Il particolarismo dei diritti. Poteri degli individui e paradossi dell’universalismo* (Carocci, 1999), *Praxis e poiesis nella filosofia politica moderna* (FrancoAngeli, 1991).

**Luca Barbari** è avvocato. Sposato con Chiara, padre di Beatrice, Gabriele e di Lorenzo, dal 2016 è Presidente dell'associazione di volontariato modenese "Porta Aperta" che da tre anni promuove, a Modena, il "Festival della Migrazione".

**Gualtiero Bassetti**, è arcivescovo di Perugia-Città della Pieve.  
È presidente della Conferenza Episcopale Italiana.

**Fabrizio Battistelli** è professore ordinario di Sociologia nell'Università di Roma la Sapienza, Dipartimento di Scienze sociali ed economiche, di cui è stato direttore dal 2009 al 2014.

È autore di libri e saggi sulla sicurezza interna e internazionale, alcuni dei quali tradotti nelle principali lingue europee.

Tra le sue più recenti pubblicazioni *Opinioni sulla guerra* (FrancoAngeli, 2012) e *La sicurezza e la sua ombra* (Donzelli, 2016).

Co-fondatore e presidente dell'Istituto di ricerche internazionali Archivio Disarmo.

**Leonardo Becchetti**, ha conseguito il Master of Science alla London School of Economics e il PhD ad Oxford. Ordinario di Economia politica, direttore del Master MESCI in cooperazione internazionale e del corso biennale European Economy and Business Law presso l'Università Tor Vergata, è autore di circa 450 lavori di ricerca tra pubblicazioni e working paper e di numerosi volumi divulgativi come *Il mercato siamo noi* (Bruno Mondadori, 2012), *Wikieconomia. Manifesto dell'economia civile* (Il Mulino, 2014), *Capire l'economia in sette passi: persone, mercati, benessere* (Minimum fax, 2016).

È editorialista di "Avvenire", blogger di Repubblica.it.

Per nove anni è stato presidente del Comitato etico della Banca Popolare Etica. Ha fondato Next, una rete multistakeholder che mette assieme sindacati, banche, imprese Ong sui temi della cittadinanza attiva e della costruzione di capitale sociale sui territori. È attualmente presidente del Comitato Etico di Etica sgr.

**Barbara Giovanna Bello** è assegnista di ricerca presso l'Università degli Studi di Milano e si occupa prevalentemente di intersezionalità, genere e diritti delle minoranze.

Co-coordina il working group "Gender, Law and Society" all'interno del Research Committee of Sociology of Law.

Svolge l'attività di Consigliera di Fiducia presso l'Università di Trento.

Tra i suoi scritti più recenti si segnalano *Minori e seconde generazioni, in Centro studi e ricerche IDOS, Dossier Statistico Immigrazione. Rapporto UNAR. "Dalle discriminazioni ai diritti"* (2014, pp. 159-164); *Diritto e genere visti dal margine: spunti per un dibattito per l'approccio intersezionale al diritto antidiscriminatorio in Italia* (in "Diritto e Questioni pubbliche", 2, 2015, pp. 141-171); *From books to action: Has protection against discrimination become inter-*

*sectional in Italy?* (“Sociologia del diritto”, 2, 2016, pp. 191-224; fascicolo monografico, a cura di L. Mancini, B.G. Bello, dedicato alla *intersectionality*).

**Roberta Biagiarelli**, attrice, autrice di teatro e documentarista esperta di Balcani.

Dopo essersi formata e aver lavorato dal 1998 al 2001 con la compagnia Laboratorio Teatro Settimo di Torino, fonda nel 2002 l’associazione culturale Babelia&C. per dedicarsi con maggior slancio alla produzione, ricerca ed interpretazione di spettacoli teatrali su temi storici e sociali.

Produce ed interpreta i documentari *Souvenir Srebrenica* (2006), *La neve di giugno* (2007) e *La Transumanza della Pace* (2012). Per la specificità dei soggetti trattati e il suo radicamento al presente il suo lavoro interseca spesso collaborazioni in ambiti riguardanti la cooperazione internazionale.

Nel 2016 ha pubblicato il volume *Dal libro dell’esodo* (edizioni Piemme).

**Andrea Bosi** si è laureato in Giurisprudenza presso l’Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia, ove ha conseguito anche il titolo di dottore di ricerca alla Scuola di Dottorato in Scienze Giuridiche “La cultura giuridica europea dell’impresa e delle istituzioni” (con una tesi dal titolo *Sulla democrazia digitale*).

Ha conseguito il Master in “Civic Education” (2012) organizzato dall’associazione ETHICA in collaborazione con il *James Madison Program* dell’Università di Princeton (USA).

Ricopre il ruolo di Assessore del Comune di Modena con deleghe a Bilancio, Finanze, Personale, Lavoro e formazione professionale, Promozione della cultura della legalità, Centro Storico, Europa – Cooperazione internazionale.

In rappresentanza del Comune fa parte del Comitato scientifico del “Centro studi e documentazione sulla legalità” promosso insieme al Dipartimento di Giurisprudenza.

**Alberto Caldana** è laureato in Scienze dell’educazione ed è insegnante.

È stato tra i fondatori dell’Associazione “Porta Aperta” di Modena, ha ricoperto la carica di Vicesindaco e Assessore ai Servizi Sociali presso il Comune di Modena per dieci anni, nonché quella di Assessore all’Ambiente alla Provincia di Modena.

È presidente di Arca Lavoro Impresa sociale per l’inserimento lavorativo di persone fragili.

**Daniele Cantini** è ricercatore nell’ambito dei progetti finanziati dalla *Swiss National Science Foundation* presso l’“Institute of Asian and Oriental Studies” (IAOS) dell’Università di Zurigo, dopo aver conseguito il dottorato in Antropologia sociale presso l’Università di Modena e Milano-Bicocca.

Nel 2011 si è trasferito in Germania per lavorare, come ricercatore, nella divisione “Society and Culture in Motion” dell’Università “Martin Lutero” di Halle-Wittenberg (MLU, 2011–2016); tra il 2013 e il 2016 ha diretto un progetto finanziato dal Ministero dell’istruzione e della ricerca tedesco, gestito dall’Orient-Institut di Beirut, sugli studi di dottorato presso le università egiziane.

Nel 2017 ha conseguito l'abilitazione come professore associato in Antropologia sociale.

Ha insegnato in vari corsi presso l'Università di Modena (2008-2015) e presso l'Università Martin-Lutero (2012-2015) Antropologia del Medio-Oriente, Antropologia politica e sociale e Etnologia del Mediterraneo.

È autore di *Youth and Education in the Middle East: Shaping identity and politics in Jordan* (I.B. Tauris, 2016).

**Thomas Casadei** è professore associato di Filosofia del Diritto nel Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università di Modena e Reggio Emilia, ove insegna anche Teoria e Prassi dei Diritti Umani, Informatica giuridica, Didattica del diritto e Media education. È membro del CRID – Centro di Ricerca Interdipartimentale su Discriminazioni e vulnerabilità ([www.crid.unimore.it](http://www.crid.unimore.it)).

Tra le sue pubblicazioni: *Tra ponti e rivoluzioni. Diritti, costituzioni, cittadinanza in Thomas Paine* (Giappichelli, 2012); *Il sovversivismo dell'immanenza. Diritto, morale, politica in Michael Walzer* (Giuffrè, 2012); *I diritti sociali: un percorso filosofico-giuridico* (Firenze University Press, 2012), *Il rovescio dei diritti umani. Razza, discriminazione, schiavitù* (DeriveApprodi, 2016); *Diritto e (dis)parità. Dalla discriminazione di genere alla democrazia paritaria* (Aracne, 2017). Ha curato, inoltre, *Diritti umani e soggetti vulnerabili. Violazioni, trasformazioni, aporie* (Giappichelli, 2012) e *Donne, diritto, diritti. Prospettive del giusfemminismo* (Giappichelli, 2015).

Insieme a Gianfrancesco Zanetti dirige la collana “Diritto e vulnerabilità – Studi e ricerche del CRID”.

**Erio Castellucci**, arcivescovo di Modena Nonantola.

Ha conseguito il dottorato in Teologia sistematica presso la Pontificia Università Gregoriana di Roma nel 1988. Ha insegnato Teologia nella Facoltà teologica dell'Emilia-Romagna a Bologna, della quale è stato preside dal 2005 al 2009, e negli Istituti di Scienze Religiose di Forlì e Pesaro.

Nella sua diocesi di provenienza, Forlì, è stato vicedirettore del Seminario, parroco e vicario episcopale per la pastorale giovanile, scolastica e universitaria.

Ha pubblicato alcuni volumi e articoli su argomenti teologici, sia di ecclesiologia sia di cristologia.

**Andrea Cavallini**, esperto di comunicazione e di sostenibilità, oltre che di organizzazione di eventi, è responsabile della comunicazione esterna di diverse organizzazioni pubbliche e private, di cui cura, in alcuni casi, la redazione del Bilancio di sostenibilità.

Dal 2016 guida lo staff che organizza il “Festival della migrazione” promosso dalla Fondazione *Migrantes*.

**Bruno Ciancio**, italo-australiano, ha iniziato la sua attività professionale negli anni '70 in Australia occupandosi dello sviluppo e applicazione delle politiche del multiculturalismo.

Negli anni '80 è stato impegnato nel settore della 'Intercultural Education' ed è stato consulente per il Ministero degli Affari Etnici.

Lascia la cattedra all'Università in Victoria per immigrare in Italia nel 1989 dove si occupa di salute, formazione, e dello sviluppo, mantenimento, gestione delle relazioni interculturali, nonché dell'applicazione della competenza culturale in ambienti pubblici e privati. Collaboratore come 'Intercultural Cities Expert' per conto del Consiglio d'Europa a favore di vari grandi città europee, è coordinatore e responsabile didattico e scientifico del Master Interculturale dell'Università di Modena e Reggio Emilia.

Per anni ha insegnato in varie paesi come Australia, Cina, Finlandia.

**Luigi Ciotti**, presbitero, ispiratore e fondatore dapprima del Gruppo Abele, come aiuto ai tossicodipendenti e altre varie dipendenze, quindi di "Libera – Associazioni, nomi e numeri contro le mafie", che collega oltre 700 tra associazioni e gruppi che si occupano anche di recuperare i beni confiscati alla Mafia (con Libera Terra).

Presidente del CNCA (Coordinamento Nazionale delle Comunità di Accoglienza) e della LILA (Lega Italiana per la Lotta all'AIDS), negli anni '90 ha fondato il mensile «Narcomafie».

È stato anche giornalista, collaborando a diverse testate (tra cui: "La Stampa", "l'Avvenire", "l'Unità", "il Manifesto", "Il Sole-24 Ore", "il Mattino", "Famiglia Cristiana", "Messaggero di Sant'Antonio", "Nuovo Consumo").

**Gabriella Covri**, dopo la laurea in Filosofia, con una tesi su Foucault, si è trasferita a Parigi per seguirne lezioni presso il Collège de France. Qui ha conseguito il diploma di studi approfonditi in Storia delle società occidentali.

Docente di Teoria della comunicazione presso la facoltà di Filosofia di Pola (Croazia), ha svolto ricerche in collaborazione con la Facoltà di Pedagogia di Bologna sulla percezione dei media audiovisivi nei bambini bilingui. Si è occupata di didattica in contesti di bilinguismo, di teoria della differenza e di rapporto con la diversità, partecipando a diversi convegni internazionali. Ha insegnato anche presso la Washington University di St. Louis (Missouri), tenendo corsi di italiano e corsi monografici su Machiavelli e Guicciardini.

Docente di ruolo nella scuola italiana, ha scelto di lavorare negli istituti professionali per poter utilizzare al meglio le proprie competenze, data la composizione multi-etnica degli studenti di tali istituti. Si è occupata dell'inserimento dei ragazzi stranieri al primo arrivo nella scuola italiana, organizzando piani di intervento che univano i corsi di italiano L2 con il lavoro dei mediatori linguistici e dei mediatori culturali. Ha stilato un Protocollo di accoglienza ormai adottato in molte scuole.



**Ignazio De Francesco** è monaco della Piccola Famiglia dell'Annunziata.

Si occupa di Letteratura cristiana antica in lingua siriana e di fonti islamiche dell'epoca formativa, due ambiti nei quali ha conseguito la Licenza patristica (Istituto Augustinianum), il dottorato di ricerca (Pontificio Istituto di Studi Arabi e di Islamologia) e ha pubblicato diverse opere, tra cui *Inni sul Paradiso di Efrem il Siro* (Paoline, 2006); *La ricerca del Dio interiore* (Paoline, 2008); *Il lato segreto delle azioni* (PISAI, Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica, 2014); *I detti islamici di Gesù* (con S. Chialà Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori Editore, 2009).

È delegato diocesano (Bologna) per il dialogo interreligioso e collabora con l'Ufficio Ecumenismo e Dialogo Interreligioso della Conferenza Episcopale Italiana.

**Francesco De Vanna**, laureato in Giurisprudenza, è dottorando di ricerca in Scienze Giuridiche (curriculum: Filosofia del Diritto) presso l'Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia.

Collabora con il CRID – Centro di Ricerca Interdipartimentale su Discriminazioni e vulnerabilità ([www.crid.unimore.it](http://www.crid.unimore.it)) e si occupa delle relazioni tra gli ordinamenti giuridici nella prospettiva del “dialogo” tra le corti e delle identità costituzionali.

È membro del comitato di redazione della “Rivista di Filosofia del Diritto”.

È autore di saggi e articoli scientifici sui principi generali del diritto, sulla *global justice* e su tematiche giurifilosofiche con specifico riferimento alle migrazioni.

**Carla Faralli**, Professoressa ordinaria di Filosofia del Diritto, Etica applicata, Bioetica ed Etica delle professioni, *Women and Law* presso l'Università di Bologna.

È Direttore del CIRSIFID (Centro Interdipartimentale di Ricerca in Storia del diritto, Filosofia e Sociologia del diritto e Informatica Giuridica) e membro del Comitato etico dell'AVEC e dell'Ordine dei Medici di Bologna.

Presidente della SIFD – Società italiana di filosofia del diritto e della Società italiana di diritto e letteratura.

È editor della “Rivista di filosofia del diritto” e di “Ratio Juris. An International Journal of Jurisprudence and Philosophy of Law”.

Ha condotto ricerche sulla storia del pensiero giuridico, sull'analisi teorica di concetti fondamentali come Stato, certezza del diritto e fonti del diritto e su temi di carattere socio-antropologico, bioetico, di diritto e genere, di diritto e letteratura.

**Giovanni Antonio Forte** è economista sociale e sociologo. Dottore di ricerca europeo in *Socio-Economic and Statistical Studies* (titolo conseguito all'Università degli studi di Roma “La Sapienza”), già assegnista di ricerca presso l'Università degli studi del Sannio, cultore della materia in microeconomia all'Università di Roma Tor Vergata, è autore di diversi capitoli e articoli di taglio statistico sociale e di economia sociale.

Ha pubblicato su vari argomenti – responsabilità sociale d’impresa, zone franche urbane, reti sociali – utilizzando metodologie statistiche alternate a metodologie di taglio più qualitativo.

**Vera Gheno**, sociolinguista specializzata in comunicazione mediata dal computer, è gestrice del profilo Twitter dell’Accademia della Crusca.

È docente a contratto presso il corso di studi in Scienze Umanistiche per la Comunicazione dell’Università di Firenze (Laboratorio di Italiano Scritto), nonché tutor presso il Master in Pubblicità, Comunicazione e Creazione di Eventi dello stesso ateneo.

Autrice di numerosi saggi e articoli sui nuovi media, sui linguaggi giovanili e sull’italiano dei semicolti, ha scritto *Guida pratica all’italiano scritto (senza diventare grammarnazi)* (Cesati, 2016), *Social-linguistica. Italiano e italiani dei social network* (Cesati, 2017) e, con Bruno Mastroianni, *Tienilo acceso. Posta, commenta, condividi senza spegnere il cervello* (Longanesi, 2018).

**Orsetta Giolo** è professoressa associata di Filosofia del diritto presso il Dipartimento di Giurisprudenza dell’Università degli Studi di Ferrara, dove insegna Filosofia del diritto, Sociologia del diritto e Cliniche legali.

Coordina con Lucia Re il Gruppo di lavoro interuniversitario sulla soggettività politica delle donne.

Tra le sue pubblicazioni monografiche: *Giudici, giustizia e diritto nella tradizione arabo-musulmana* (prefazione di Y. Ben Achour, Giappichelli, 2005) e *Diritti e culture: retoriche pubbliche, rivendicazioni sociali, trasformazioni giuridiche* (Aracne, 2012).

Ha curato, inoltre, *Diritto contro: meccanismi giuridici di esclusione dello straniero* (con M. Pifferi, Giappichelli, 2009); *La soggettività politica delle donne. Appunti per un lessico critico* (con L. Re, Aracne, 2014); *Critiche di genere. Corpi, norme e identità nel pensiero femminista* (con M.G. Bernardini, Aracne, 2015); *Diritto potere e ragione nel pensiero di Letizia Gianformaggio* (con B. Pastore, Jovene, 2016); *Le teorie critiche del diritto* (con M.G. Bernardini, Pacini Editore, 2017); *Vulnerabilità. Analisi di multidisciplinare di un concetto* (con B. Pastore, Carocci, 2018).

**Marina Lalatta Costerbosa** è docente di Filosofia del diritto presso il Dipartimento di Filosofia e Comunicazione dell’Università di Bologna e membro del Comitato di bioetica dello stesso ateneo.

Tra le pubblicazioni recenti: *La democrazia assediata. Saggio sui principi e la loro violazione* (DeriveApprodi, 2014); *Il silenzio della tortura. Contro un crimine estremo* (DeriveApprodi, 2014); *Orgoglio e genocidio. L’etica dello sterminio nella Germania nazista* (con A. Burgio, DeriveApprodi, 2016); *Legalizzare la tortura? Ascesa e declino dello Stato di diritto* (con M. La Torre, Il Mulino, 2013; trad. in castigliano: Tirant Lo Blanch, 2018).

**Delfina Licata**, laureata in Sociologia e specializzata in metodologie qualitative applicate alla ricerca sociologica.

Referente degli studi e delle ricerche per la Fondazione Migrantes, organismo pastorale della Conferenza Episcopale Italiana, è curatrice, coordinatrice e caporedattrice del *Rapporto Italiani nel Mondo* della Migrantes.

È stata coordinatrice scientifica del *Dizionario Enciclopedico delle Migrazioni Italiane nel Mondo*. Fa parte del comitato scientifico del “Festival della Migrazione”.

Ha partecipato a numerosi convegni, conferenze, seminari e lezioni accademiche, in Italia e all'estero, sul tema della mobilità in generale e, in particolare, dell'emigrazione italiana e dell'immigrazione in Italia. Sugli stessi argomenti ha pubblicato diversi volumi, saggi e articoli in prestigiose sedi nazionali e internazionali.

**Raffaele Iaria**, giornalista, Ufficio Stampa della Fondazione Migrantes, organismo pastorale della Conferenza Episcopale Italiana.

È accreditato presso la Sala Stampa della Santa Sede e da anni si occupa di informazione religiosa. È autore di diversi saggi e volumi.

**Kashetu “Cécile” Kyenge** è originaria della Repubblica Democratica del Congo; nel 1983 si è laureata in Medicina e chirurgia all'Università Cattolica di Roma, specializzandosi poi in oculistica all'Università di Modena. Ha svolto successivamente l'attività professionale presso diversi Poliambulatori delle province di Modena e Reggio Emilia, impegnandosi, al contempo, nel servizio della promozione sociale e dell'integrazione, con specifico riguardo per l'Africa.

Ha promosso e coordinato la formazione di operatori sanitari, in particolare, sulla medicina dell'immigrazione.

Il 25 Febbraio 2013 è stata eletta alla Camera dei deputati – XVII legislatura, divenendo poi Ministra per l'Integrazione nella medesima legislatura. Il 25 maggio 2014 è eletta al Parlamento Europeo. Ha partecipato al monitoraggio delle elezioni ad Haiti, in Nigeria, Gabon e Gambia.

È co-presidente dell'Intergruppo del Parlamento Europeo “Anti-Racism and Diversity Intergroup” (ARDI) e vicepresidente dell'Assemblea parlamentare paritetica Acp-Ue.

**Francesco Lauria**, laureato in Scienze Internazionali e Diplomatiche presso l'Università di Trieste, ha conseguito il dottorato di ricerca in Diritto delle Relazioni Industriali presso l'Università di Modena e di Reggio Emilia.

Dal 2005 inizia a collaborare con il Cesos (Centro Studi Economici e Sociali) nel campo delle politiche di integrazione e coesione sociale e della democrazia economica. Si è poi occupato di politiche del mercato del lavoro a livello nazionale ed europeo.

Euroformatore, è responsabile presso il Centro Studi Nazionale Cisl di Firenze per la formazione, la progettazione e la ricerca europea.

Giornalista pubblicista, è coordinatore della collana *Working Paper On Line* della Fondazione Tarantelli.

### *Profilo di autori e autrici*

È autore di saggi in riviste di diritto del lavoro e relazioni industriali e di varie pubblicazioni tra cui: *A tu per tu con il sindacato, Dialoghi di lavoro relazioni industriali* (con S. Stefanovich, Giuffrè, 2010) e *Le 150 ore per il diritto allo studio* (Edizioni Lavoro, 2012).

**Donatella Loprieno**, è ricercatrice confermata di Istituzioni di diritto pubblico alla facoltà di Scienze Politiche dell'Università della Calabria dove insegna Istituzioni di Diritto pubblico e Diritto dei migranti.

Si è occupata, tra le altre cose, di libertà religiosa e di laicità e, negli ultimissimi anni, ha volto la sua attenzione allo studio della detenzione amministrativa degli stranieri.

Tra le sue pubblicazioni monografiche *La libertà religiosa* (Giuffrè, 2009) e *Trattenere e punire: la detenzione amministrativa dello straniero* (Editoriale scientifica, 2018).

Ha curato inoltre *La libertà di manifestazione del pensiero e la libertà religiosa nelle società multiculturali* (con N. Fiorita, Firenze University Press, 2009) e *Profili multilivello di diritto dei migranti* (con P. Fantozzi, Rubbettino, 2014).

**Fabio Macioce** è professore ordinario di Filosofia del diritto alla LUMSA (Libera Università Maria Ss. Assunta) e da anni studia il fenomeno migratorio nella prospettiva della teoria della giustizia.

Ha pubblicato, sul tema delle migrazioni, una monografia (*Il nuovo noi. Migrazione e integrazione come problemi di giustizia*, Giappichelli, 2014) e numerosi articoli su riviste nazionali e internazionali.

Collabora con l'associazione "Il Tetto casafattoria", che ospita decine di minori stranieri non accompagnati e sviluppa progetti per l'integrazione lavorativa e sociale.

**Teresa Marzocchi**, fondatrice di numerose associazioni e imprese sociali, si è sempre occupata di politiche socio-sanitarie: già consulente dei ministeri della Sanità e delle Politiche Sociali, portavoce della Consulta contro l'esclusione sociale del Comune di Bologna, ha ricoperto anche l'incarico per due mandati di vice presidente nazionale del CNCA, il Coordinamento nazionale delle comunità d'accoglienza.

Dal 2010 a fine 2014 è stata Assessore alla Promozione delle politiche sociali e di integrazione per l'immigrazione, volontariato, associazionismo e terzo settore nella giunta regionale dell'Emilia-Romagna.

Dall'aprile 2015 al marzo 2018 è stata Consulente tecnico presso il Dipartimento per le libertà civili e l'immigrazione del Ministero dell'interno.

**Bruno Mastroianni**, giornalista, autore e social media manager de "La Grande Storia" (Rai3) e della Multiplatforma di Rai1 per cui gestisce i social di alcune trasmissioni.

È cultore della materia presso il Dipartimento di Filosofia e Scienze sociali

dell'Università di Perugia, e docente a contratto di Comunicazione politica, di Reti e social media e di Etica della comunicazione presso l'Università Telematica Internazionale Uninettuno.

Tutor del Master in Pubblicità, Comunicazione e Creazione di Eventi presso l'Università di Firenze, scrive di antropologia della comunicazione ([www.brunomastro.it](http://www.brunomastro.it)).

È autore de *La disputa felice. Dissentire senza litigare sui social network, sui media e in pubblico* (Cesati, 2017) e, insieme a Vera Gheno, di *Tienilo acceso. Posta, commenta, condividi senza spegnere il cervello* (Longanesi, 2018).

**Giuseppe Moscati**, dottore di ricerca in Filosofia e Scienze Umane, formatore sui temi della pace, del disarmo e della cooperazione internazionale, è Presidente della Fondazione Centro studi Aldo Capitini (Perugia) e responsabile della Biblioteca Neumanistica dell'Accademia della Fondazione Cucinelli di Solomeo (Pg).

Tra le sue pubblicazioni: *Sandro Penna e Vittorio Bodini. Tracce di una compresenza poetica* (Morlacchi, 2010), *Etos del sacrificio, passione per il mondo e filosofia d'occasione. La critica della violenza in K. Jaspers, H. Arendt e G. Anders* (Graphè.it Ed., 2010), *R come responsabilità* (Cittadella Ed., 2012) ed *Etica e Politica. Prove di dialogo sulla democrazia* (con P. Protopapa, Fara, 2018).

**Nzinga Makitu Germain** è un sacerdote *fidei donum* della Repubblica Democratica del Congo.

Lavora nella diocesi di Modena-Nonantola, nella quale svolge le funzioni di assistente pastorale della comunità francese di Modena.

Da ricercatore indipendente studia le dinamiche dei flussi migratori africani e la geopolitica della violenza e della pace nella società globalizzata.

Ha diverse pubblicazioni al suo attivo.

**Vincenzo Pacillo** è professore associato (abilitato ordinario) di Diritto Ecclesiastico e Canonico nel Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università di Modena e Reggio Emilia, ove insegna anche Diritto Europeo dell'immigrazione. È membro del network di ricerca "International law in Africa". È stato *visiting professor* nelle Università di Leicester e di Istanbul e nella Facoltà teologica di Lugano.

Tra i suoi numerosi contributi si ricordano in particolare: *Stato e Chiesa cattolica nella Repubblica e Cantone Ticino. Profili giuridici comparati* (Eupress Lugano CHE, 2009); *Buon costume e libertà religiosa. Contributo all'interpretazione dell'art. 19 della Costituzione italiana* (Giuffrè, 2012); *The Study of Religious Laws in the Italian University: Current Doubts (and Certainties)* (in "Quaderni di diritto e politica ecclesiastica", 2017, pp. 43-60).

Dal 1° novembre 2018 è Direttore del Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università di Modena e Reggio Emilia.

**Baldassare Pastore** è professore ordinario di Filosofia del diritto presso il Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università degli Studi di Ferrara.

È condirettore della rivista "Ars Interpretandi" e coordinatore del Comitato editoriale della "Rivista di Filosofia del diritto".

I suoi temi di ricerca riguardano la teoria del diritto, la teoria dell'interpretazione, i diritti umani, il pluralismo culturale.

Tra i suoi libri più recenti: *Decisioni, argomenti, controlli. Diritto positivo e filosofia del diritto* (Giappichelli, 2015); *Le ragioni del diritto* (con F. Viola e G. Zaccaria, Il Mulino, 2017); *Vulnerabilità. Analisi multidisciplinare di un concetto* (con O. Giolo, Carocci, 2018).

È coordinatore nazionale del PRIN 2015 "Soggetto di diritto e vulnerabilità: modelli istituzionali e concetti giuridici in trasformazione".

**Edoardo Patriarca**, docente presso gli Istituti scolastici di Carpi, dal 1999 al 2006 è stato Portavoce del Forum del Terzo Settore.

Dal settembre 2001 è componente del Consiglio Nazionale dell'Economia e del Lavoro, nell'ambito del quale ha seguito in particolare i temi riguardanti l'economia sociale, le politiche per l'infanzia e la famiglia, e quelle per l'immigrazione. Dal 2012 è Presidente del Centro Nazionale per il Volontariato (Lucca).

Deputato nella XVII Legislatura, in cui è stato componente della Commissione Affari sociali e vicepresidente della Commissione di inchiesta parlamentare sui flussi migratori, è stato rieletto come senatore nelle elezioni del 4 marzo 2018 e fa parte della Commissione Lavoro.

**Gian Carlo Perego**, dal 2009 al 2017 direttore generale della Fondazione *Migrantes*, l'organismo costituito dalla Conferenza Episcopale Italiana per la cura pastorale dei migranti italiani, stranieri e degli itineranti e per la promozione dell'accoglienza nelle comunità.

Dal febbraio 2017 è arcivescovo di Ferrara-Comacchio e abate di Pomposa.

Dal 2012 è Consultore del Pontificio Consiglio della pastorale per i migranti e gli itineranti.

Laureato in Teologia dogmatica a Roma e licenziato in Teologia sistematica a Milano, insegna dal 2006 Teologia dogmatica presso la LUMSA (Libera Università Maria Ss. Assunta) di Roma.

**Maria Rita Pozzi** è maestra elementare e, tra l'altro, educatrice di gruppi di Azione cattolica e segretaria diocesana.

È felicemente mamma adottiva, insieme al marito Paolo Seghedoni, di due splendide ragazze.

**Simone Ramilli** è autore di numerosi saggi, tra cui *Le Origini della malattia* (Tecniche nuove, 2007), *La cura. Liberi da paure e malattie* (Tecniche nuove, 2015), *Appello agli abitanti della Terra contro il cancro della paura* (Pendragon, 2016).

L'autore si riconosce nel filone di studi *Italian Theory* e nel paradigma di "ecologia integrale" presentato da Papa Francesco nell'Enciclica *Laudato si*, e, da anni, indaga sul ruolo esercitato dalla biologia umana e dalla paura sulla salute, la società, la politica e l'economia.

**Lucia Re** è professoressa associata di Filosofia del diritto presso l'Università degli studi di Firenze.

È direttrice di "Jura gentium. Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale" ed è componente del comitato direttivo di "Studi sulla questione criminale".

È membro del consiglio scientifico de "L'altro diritto – Centro di ricerca interuniversitario su carcere, devianza, marginalità e governo delle migrazioni" (<http://www.altrodiritto.unifi.it/>).

Coordina con Orsetta Giolo il Gruppo di lavoro interuniversitario sulla soggettività politica delle donne.

Fra le sue pubblicazioni recenti: M. G. Bernardini, B. Casalini, O. Giolo, L. Re (a cura di), *Vulnerabilità: etica, politica, diritto* (IF Press, 2018).

**Enrica Rigo** è professoressa associata di Filosofia del diritto presso l'Università di Roma Tre, dove ha fondato e coordina la "Clinica dei diritti, dell'immigrazione e della cittadinanza", attiva dal 2010.

È stata *Jean Monnet Fellow* presso l'Istituto Universitario Europeo di Fiesole e ha esperienza di ricerca presso università italiane e straniere.

I suoi temi di ricerca includono: cittadinanza, migrazioni, teorie critiche del diritto, accesso alla giustizia e cliniche legali.

Tra le sue pubblicazioni, *Europa di Confine. Trasformazioni della cittadinanza nell'Unione allargata* (Meltemi, 2007) e *Leggi, migranti e caporali. Prospettive critiche e di ricerca sullo sfruttamento del lavoro in agricoltura* (Pacini Editore, 2015, cura).

**Vincenzo Russo** insegna Letteratura Portoghese e Brasiliana all'Università Statale di Milano.

Oltre a numerosi saggi e articoli pubblicati in rivista o come capitoli di libri in Portogallo, Italia, Brasile, Inghilterra, tra le sue pubblicazioni ci sono: *Tenebre Bianche. Immaginari coloniali fin-de-siècle* (Diabasis, 2008); *Suspeita do Avesso. Barroco e Neo-Barroco na Poesia Portuguesa Contemporanea* (Quasi, 2008); *La Letteratura Portoghese. I testi e le idee* (con R. Vecchi, Le Monnier, 2017).

Ha tradotto e curato le edizioni italiane di vari autori portoghesi, brasiliani e africani che scrivono in portoghese (Fernando Pessoa, Eduardo Lourenço, António Ramos Rosa, Eça de Queirós, Lima Barreto, Vergílio Ferreira, Bocage, Pepetela, João Paulo Borges Coelho, Boaventura de Sousa Santos).

Dal 2014 è Segretario Generale dell'Associazione Internazionale dei Lusitani-sti.

Ha collaborato con "Il Manifesto", "l'Unità", "l'Indice dei Libri".

**Emilio Santoro**, insegna Filosofia del diritto, Sociologia del diritto, Diritto degli stranieri e argomentazione giuridica all'Università di Firenze; organizza presso i corsi di laurea giuridici della stessa università tre cliniche legali: "I diritti dei richiedenti protezione internazionale", "La protezione dei diritti di fronte alla Corte Europea dei diritti dell'uomo", "La protezione dei diritti delle persone in esecuzione penale".

Dirige "L'altro diritto – Centro interuniversitario di ricerca su carcere, devianza, marginalità e governo delle migrazioni" (<http://www.altrodiritto.unifi.it/>).

Fa cose, vede gente e ogni tanto scrive.

**Alessandra Sciarba** è membro della Cledu – Clinica legale per i diritti umani dell'Università di Palermo e coordinatrice, per il CIAI (Centro Italiano Aiuti all'Infanzia), del Progetto "Ragazzi Harraga. Processi di inclusione sociale per minori non accompagnati nella città di Palermo".

Già assegnista di ricerca presso l'Università di Bergamo (2016-2018) e presso l'Università di Palermo (2012-2016), ha sempre coniugato la ricerca giusfilosofica e sociogiuridica sui diritti umani e le migrazioni con l'impegno in progetti sociali e col confronto con le istituzioni, lavorando anche per il Consiglio d'Europa.

Tra le sue pubblicazioni, le monografie *Campi di forza. Percorsi confinati di migranti in Europa* (ombre corte, 2009), *La cura servile. La cura che serve* (Pacini Editore, 2015) e, con L. Palumbo, *The vulnerability to exploitation of women migrant workers in agriculture in the EU: the need for a Human Rights and Gender based Approach* (European Parliament, 2018).

**Paolo Seghedoni**, giornalista e titolare di una agenzia di comunicazione, si occupa in particolare di temi sociali ed economici oltre che sportivi.

È responsabile dell'area media del "Festival della Migrazione" di Modena sin dal primo anno.

È felicemente papà adottivo, insieme alla moglie Maria Rita Pozzi, di due splendide ragazze.

È impegnato nell'Azione Cattolica, anche come delegato regionale dell'Emilia-Romagna.

**Vincenzo Sorrentino** è professore di Filosofia politica presso il Dipartimento di Scienze politiche dell'Università di Perugia.

Tra i suoi volumi: *Il pensiero politico di Foucault* (Meltemi, 2008), *Il potere invisibile. Il segreto e la menzogna nella politica contemporanea* (Dedalo, 2011), *Cupio dissolvi. Senso della vita e abbandono* (Armando, 2015; tr. fr. *Eloge de l'abandon ou le sens de la vie*, Le Pommier, 2016) e *Aiutarli a casa nostra. Per un'Europa della compassione* (Castelvecchi, 2018).

È condirettore della rivista *Cosmopolis* ([www.cosmopolisonline.it](http://www.cosmopolisonline.it)).



**Maria Elisabetta Vandelli**, avvocatessa con esperienza in diritti umani e diritti dell'immigrazione, è Presidente dell'Associazione IntegriaMo, realtà modenese che promuove dibattiti, iniziative ed informazioni sull'immigrazione per favorire il dialogo interculturale e la coesione sociale.

Lavora con l'ufficio migranti della CGIL e fa parte di "Avvocati di strada" per la tutela dei senza dimora.

Nel 2014 ha partecipato al "Progetto Lampedusa".

**Serena Vantin** è dottoranda presso l'Università di Pisa e coordinatrice scientifico-organizzativa del CRID – Centro di Ricerca Interdipartimentale su Discriminazioni e vulnerabilità presso il Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università di Modena e Reggio Emilia ([www.crid.unimore.it](http://www.crid.unimore.it)).

È stata *Visiting Scholar* presso la Queen Mary University di Londra, la Cambridge University e l'Universidad "Carlos III" di Madrid.

È autrice di numerosi saggi e articoli scientifici, nonché dei volumi *L'eguaglianza di genere tra mutamenti sociali e nuove tecnologie. Percorsi di diritto antidiscriminatorio* (Pacini Editore, 2018); «*Il diritto di pensare con la propria testa*». *Educazione e istituzioni in Mary Wollstonecraft* (Aracne, 2018). Ha in preparazione uno studio monografico sul pensiero giusfilosofico di Edmund Burke.

**Gianfrancesco Zanetti** è docente di Filosofia del Diritto presso l'Università degli Studi di Modena e di Reggio Emilia, e presso l'Accademia Militare di Modena. Ha insegnato presso l'Università degli Studi di Bologna, presso Hunter College, CUNY, New York e presso l'Università della California a Berkeley.

È Associate Editor di "Ratio Juris. An International Journal of Jurisprudence and Philosophy of Law"; membro del Comitato Editoriale di "Rivista di Filosofia del Diritto" e di "Filosofia Politica".

È Direttore del CRID - Centro di Ricerca Interdipartimentale su Discriminazioni e vulnerabilità ([www.crid.unimore.it](http://www.crid.unimore.it)).

Fra le sue pubblicazioni più recenti: *Eguaglianza come prassi. Teoria dell'argomentazione normativa* (Il Mulino, 2015), *Diritto e orientamento sessuale. Cinque domande fra diritto e filosofia* (Il Mulino, 2015); *Diritto e vulnerabilità* (Carocci, 2019).

Insieme a Thomas Casadei dirige la collana "Diritto e vulnerabilità – Studi e ricerche del CRID".

