

Michel Agier  
*Lo straniero  
che viene*

**RIPENSARE  
L'OSPITALITÀ**



*Raffaello Cortina Editore*



*Temi*

*Dal catalogo*

Cristina Cattaneo

*Naufraghi senza volto*

Dare un nome alle vittime del Mediterraneo

Marc Augé

*Chi è dunque l'altro?*

Bruno Latour

*Tracciare la rotta*

Come orientarsi in politica

Luca Ciabbari

*L'imbroglione mediterraneo*

Le migrazioni via mare  
e le politiche della frontiera

Michel Agier

# *Lo straniero che viene*

Ripensare l'ospitalità

Prefazione all'edizione italiana di  
Adriano Favole



*Raffaello Cortina Editore*

**www.raffaellocortina.it**

Titolo originale  
*L'étranger qui vient. Repenser l'hospitalité*  
© Éditions du Seuil, 2018

Traduzione  
Diego Guzzi

Copertina  
Studio CReE

ISBN 978-88-3285-139-7  
© 2020 Raffaello Cortina Editore  
Milano, via Rossini 4

Prima edizione: 2020

Stampato da  
Puntoweb s.r.l., Ariccia (Roma)  
per conto di Raffaello Cortina Editore

Ristampe

|      |      |      |      |      |   |
|------|------|------|------|------|---|
| 0    | 1    | 2    | 3    | 4    | 5 |
| 2020 | 2021 | 2022 | 2023 | 2024 |   |

## Indice

|                                                                             |     |
|-----------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Prefazione all'edizione italiana</i><br><i>(Adriano Favole)</i>          | 7   |
| <i>Introduzione</i><br><i>L'ospitalità, quando non ce la si aspetta più</i> | 15  |
| 1. <i>Fare dello straniero il mio ospite</i>                                | 25  |
| Le condizioni dell'incondizionalità                                         | 27  |
| Le forme elementari dell'ospitalità                                         | 40  |
| Dall'ospitalità domestica all'ospitalità pubblica                           | 59  |
| 2. <i>L'ospitalità alla prova del presente</i>                              | 65  |
| Incontri di nuovo tipo                                                      | 68  |
| Le cause e gli effetti dell'ospitalità                                      | 75  |
| Modelli di un'ospitalità comunale                                           | 81  |
| Dal ghetto alla casa dei migranti                                           | 84  |
| Comune ospitale <i>versus</i> Stato ostile                                  | 98  |
| 3. <i>Il bisogno cosmopolitico</i>                                          | 103 |
| Attualità del cosmopolitismo                                                | 104 |
| Principio di ospitalità e cosmopolitica<br>da un punto di vista filosofico  | 108 |
| L'ordinario cosmopolita:<br>un punto di vista antropologico                 | 117 |

|                                                   |     |
|---------------------------------------------------|-----|
| 4. <i>Diventare straniero</i>                     | 129 |
| La morte di Stavros o la nascita di Joe Arness    | 130 |
| Tre volte straniero                               | 132 |
| Il poeta migrante e lo spettro dell' <i>alien</i> | 145 |
| <i>Conclusione</i>                                | 159 |
| <i>Ringraziamenti</i>                             | 167 |



## *Prefazione all'edizione italiana*

*Adriano Favole*

Una delle grandi narrazioni che hanno accompagnato l'epoca della globalizzazione, con le profonde trasformazioni del capitalismo e con l'avvento della rivoluzione digitale a essa associati, paventava la crisi dei "legami forti" che tengono insieme gli esseri umani. La famiglia, le relazioni sentimentali, le amicizie profonde, e soprattutto la "comunità" con i suoi rapporti diretti e la forte condivisione delle esperienze che essa permette, rischiano di essere travolte dalla velocità, dalla mobilità, dalla competizione di un mondo divenuto improvvisamente ristretto. L'espressione "legami forti" richiama relazioni ritenute in genere positive sia nel processo di costruzione di un essere umano sia nella sua vita sociale. Non a caso, una delle reazioni più diffuse al mondo globalizzato e neoliberale consiste nel richiamo a un'"economia dell'appartenenza" e in un diffuso desiderio di comunità, a volte evocata come un "noi" compatto. Il fascino che suscitano oggi i sovranismi si inserisce in tale dinamica, anche se le comunità vagheggiate prendono in questo caso l'aspetto di Stati omogenei e culturalmente "pu-

ri", e in quanto tali sono ben altro dalla comunità locale di prossimità.

Scorrendo il libro di Michel Agier, il lettore si accorgerà ben presto che la tesi principale va in altra direzione rispetto alla narrazione fin qui evocata. A essere entrati profondamente in crisi, a dire il vero non solo nell'epoca della globalizzazione, ma già a partire dall'imporsi degli Stati nazione, sono piuttosto i "legami deboli". All'inizio degli anni Settanta del secolo scorso, fu il sociologo americano Mark Granovetter a riflettere per primo sulla "forza dei legami deboli" (1973), un'intuizione che ha avuto una grande fortuna nel pensiero sociologico. In un'indagine sulle modalità di accesso a lavori gratificanti, Granovetter mostrò che le persone trovavano buone occupazioni grazie a contatti con persone con cui avevano rapporti meno densi, più che attraverso amici, familiari e consorti.

Estendendo le tesi di Granovetter, potremmo dire che, in effetti i legami cosiddetti "deboli" hanno una forte valenza socio-poietica. "Fare società" (socio-poiesi) significa ampliare la rete dei rapporti sociali, vuol dire operare quel lavoro di tessitura che cuce costantemente nuove maglie o nodi. "Trasformare l'isola in arcipelago", per usare una metafora in cui mi sono spesso imbattuto nelle società dell'Oceania. Famiglia e comunità (le due sedi privilegiate dei legami forti), senza l'ausilio dei "legami deboli", rischiano di divenire realtà chiuse e impermeabili – ed è così che le immaginano molti sovranisti dei nostri tempi. I "legami deboli"

proiettano l'essere umano al di fuori della cerchia dei "soliti noti" e, idealmente, lo connettono al limite esterno del suo mondo, la soglia su cui si affacciano gli "sconosciuti" e gli "stranieri" e su cui egli stesso diviene "forestiero". È qui che entra in gioco l'ospitalità di cui parla Agier.

Nella cascina della pianura cuneese in cui ho abitato nei primi anni della mia vita e che i miei nonni gestivano come mezzadri, c'era un angolo della stalla in cui veniva sistemato un *gias* (un "giaciglio" di paglia, in dialetto piemontese) su cui potevano dormire i mendicanti (i *poure*, "poveri") che, spesso, percorrevano le campagne. È a loro che mio nonno Antonio paragonò, alla fine degli anni Settanta, il primo venditore ambulante marocchino che si affacciò sul nostro mondo di provincia. I mendicanti, come i venditori ambulanti che venivano dal Marocco, sono *xenos*, una parola greca polivalente il cui significato, argomenta Agier, oscilla tra "straniero" e "ospite". *Xenos* non ha la valenza negativa e problematica che, per lo più, diamo alla parola "straniero" e soprattutto "migrante", un concetto che curiosamente, tendiamo ad applicare solo a chi attraversa le frontiere in condizioni di difficoltà, affanno, indigenza (diciamo mai di Cristiano Ronaldo, per dire, che è un emigrato a Torino?). O meglio *xenos* indica l'oscillazione tra persone che possono divenire parte di "noi", ospiti, o scivolare nella categoria dell'*alien*, l'"altro-da-noi".

Che cosa è o che cosa dovrebbe essere allora l'ospitalità, *xenia*? Davanti ai flussi migratori e alle

retoriche dell'identità etnica e nazionale che percorrono i nostri tempi, si tende a dividersi tra i sostenitori delle politiche della chiusura, del respingimento, dei muri eretti a protezione delle *comfort zones*, da una parte, e chi ci richiama a un'etica dell'ospitalità, all'"ospitalità incondizionata" di cui parlavano Jacques Derrida e Anne Dufourmantelle (1997).

Ancora una volta, Agier prende una strada diversa rispetto a questa netta biforcazione. Da antropologo culturale, pone l'attenzione in primo luogo sull'esigenza di costruire una fenomenologia dell'ospitalità. Come le società umane hanno costruito modelli di accoglienza o di relazione con gli stranieri? Riprendendo in mano l'archivio etnografico, ci si apre un mondo. Gli *hausa*, commercianti dell'Africa occidentale, per esempio, cosmopoliti *ante litteram*, avevano dato vita insieme ai loro "ospiti" a una lingua veicolare, a un'etichetta dell'accoglienza, persino alla creazione, nelle città, di quartieri esplicitamente dedicati ai commercianti e stranieri di passaggio (i celebri *zongo*). I mercati, in gran parte dell'Africa, erano aree aperte, vietate alle armi, zone di contatto e rifugio, asili in cui nativi e stranieri potevano convivere scambiandosi merci, parole e persino persone attraverso i matrimoni (Aime, 2002). Le società dell'Oceania svilupparono nel tempo precisi codici per lo sbarco dei "vagabondi del Pacifico" nelle isole, ospitando gli stranieri e spesso incardinandoli stabilmente nelle loro strutture, in cambio di merci, contatti, parole,

a volte in cambio della loro disponibilità a gestire il potere politico.

Si potrebbero riportare moltissimi altri esempi tratti dai lavori antropologici. Tuttavia, e qui sta tutto l'interesse della seconda parte del libro di Agier, i tempi sono cambiati, la Terra è divenuta piccola, i flussi migratori legati a una demografia surriscaldata, come direbbe Thomas Eriksen (2016), hanno alluvionato i canali di comunicazione tra le società: che ne è dell'accoglienza e dell'ospitalità? La forma-Stato con il suo accento sulle frontiere, è compatibile con le pratiche locali dell'ospitalità? Oggi prevale l'accento sulla responsabilità individuale (o familiare) dell'accogliere, un dover essere eticamente fondato, che si contrappone alle prevalenti politiche di chiusura degli Stati (c'è Stato e Stato, però, l'analisi di Agier tende qui a un'essenzializzazione indebita della forma-Stato). Ma non c'è solo questo: da Lampedusa a Ventimiglia a Calais, si moltiplicano Associazioni e Città solidali, nascono reti di persone, che si organizzano per ospitare, immaginando nuove forme di trasformazione dello "straniero" in "ospite".

Nel 1999, l'antropologa Unni Wikan, scrisse un articolo che creò dibattito e polemica, schierandosi contro le politiche di "accoglienza" dello Stato norvegese. Non era, la sua, un'affermazione identitaria, avversa alla presenza e all'ospitalità verso richiedenti asilo e migranti, al contrario si trattava di una riflessione critica sulla relazione a senso unico che spesso ispira le politiche dell'accoglienza. Ov-

viamente, nel momento dell'emergenza umanitaria non si può che tendere la mano a chi sta (letteralmente o simbolicamente) annegando. Tuttavia, se l'accoglienza non diventa "ospitalità", un dare-ricevere-ricambiare che lega nativi e nuovi arrivati in una rete di relazioni e di scambio, il rischio grande è quello di un dono che schiaccia in una relazione asimmetrica chi lo riceve il quale, diceva Wikan, non avrà alcun motivo di gratitudine verso chi lo ha mantenuto in una condizione di estraneità e di eccezione.

Ripensare e reinventare l'ospitalità nella condizione contemporanea, significa allora, secondo Agier, rifondare le condizioni epistemologiche e sociali del rapporto con gli stranieri, significa rifondare i legami deboli che consentono la comunicazione tra "noi" e "loro". Condizioni "epistemologiche" perché la parola "straniero" non ha mai avuto, come oggi, una connotazione così negativa. La condizione di "estraneità" è stata, non di rado, alla base del commercio (i mercanti che rifornivano mercati e famiglie), della giustizia (le città italiane che si affidavano a giudici estranei e imparziali) e persino del potere politico, come mostra la diffusione pressoché universale del "re straniero" (Graeber, Sahlin, 2017). Soltanto quando è strutturalmente privato di ogni possibilità di mobilità, di acquisizione progressiva dei diritti di cittadino, persino della possibilità di un ritorno alle sue precedenti reti sociali – come avviene sempre più spesso sulle frontiere dell'Europa e degli Stati Uniti, per esempio – lo straniero

diventa *alien*, un'alterità minacciosa, irriducibile a ogni forma di ospitalità. Oltre alle condizioni epistemologiche occorre rivedere le condizioni sociali dell'ospitare: le forme dell'ospitalità vanno ripensate alla luce di una Terra che è divenuta un terreno condiviso, in cui molto rapidamente è possibile spostarsi da un continente e da un oceano all'altro, seguendo le curvature del pianeta. Non ci sono più "angoli" nel nostro mondo e siamo divenuti letteralmente "terrestri" (Latour, 2017), abitanti di una Terra comune che richiede nuove forme di cosmopolitismo ampiamente diffuse e non più soltanto riservate a un'élite privilegiata.

Molto opportunamente, questo libro si chiude con le parole di Claude Lévi-Strauss: "L'unica fatalità, l'unica tara che possa affliggere un gruppo umano e impedirgli di realizzare pienamente la propria natura, è quella di essere solo" (1952).

### Riferimenti bibliografici

- AIME, M. *La casa di nessuno. I mercati in Africa occidentale*. Bollati Boringhieri, Torino, 2002.
- DERRIDA, J., DUFOURMANTELLE, A., *Sull'ospitalità. Le riflessioni di uno dei massimi filosofi contemporanei sulle società multietniche* (1997). Tr. it. Baldini & Castoldi, Milano 2000.
- ERIKSEN, T.H., *Fuori controllo. Un'antropologia del cambiamento accelerato* (2016). Tr. it. Einaudi, Torino 2017.
- GRAEBER, D., SAHLINS, M., *Il potere dei re. Tra cosmologia e politica* (2017). Tr. it. Raffaello Cortina, Milano 2019.
- GRANOVETTER, M.S., "The strength of weak ties". In *American Journal of Sociology*, 78 (6), 1973, pp. 1360-1380.
- LATOUR, B., *Tracciare la rotta. Come orientarsi in politica* (2017). Tr. it. Raffaello Cortina, Milano 2018.

LÉVI-STRAUSS, C., "Razza e storia" (1952). In *Razza e storia. Razza e cultura*. Tr. it. Einaudi, Torino 2002.

WIKAN, U., "Culture: A new concept of race". In *Social Anthropology*, 7 (1), 1999, pp. 57-64.



## *Introduzione*

L'ospitalità, quando non ce la si aspetta più

Poiché lo straniero che viene, che arriva ora, è per definizione un *outsider* – che arriva, letteralmente, da fuori – egli rischia sempre di essere considerato dall'ambiente in cui giunge, nel momento in cui viene visto, per quanto lontana e imprecisa sia la sua figura, come un *intruso*, anche se lui non si percepisce come tale. L'ospitalità è una risposta a questa indeterminatezza, al dubbio e all'incertezza che essa genera. È il momento in cui un semplice gesto può rendere lo straniero un ospite, che però non smetterà mai del tutto di essere uno straniero, e dunque di portare in sé la traccia dell'intruso. Nelle forme e nelle ripercussioni di questa pratica di ospitalità (che resta ancora da definire nei dettagli della sua attuazione, dei suoi effetti e delle sue limitazioni) si delinea progressivamente la concezione che ciascuno si fa dello straniero, dei differenti regimi e gradi della sua estraneità e quindi della relazione che con lui si può stringere, durante e oltre il gesto iniziale dell'ospitalità. Per quanto limitato nel tempo e nello spazio, questo spazio-tempo dell'ospitalità è prezioso per stabilire la relazione che lo prolungherà.

La riflessione del filosofo Jean-Luc Nancy sull'intruso come corpo estraneo, che si "trapianta" sul (e nel) mio, ci fornisce il punto di partenza al contempo più concreto e più universale del problema, nonché alcuni concetti necessari per una sua possibile soluzione:

Bisogna che vi sia un che di intruso nello straniero che, altrimenti, perderebbe la sua estraneità. Se ha già diritto d'ingresso e di soggiorno, se è già aspettato e ricevuto senza che niente di lui resti al di là dell'attesa e dell'accoglienza, non è più l'intruso, ma non è più nemmeno lo straniero. Escludere quindi ogni intrusione dalla venuta dello straniero non è logicamente accettabile, né eticamente ammissibile. Una volta giunto, se resta straniero e per tutto il tempo che lo resta [...] la sua venuta non cessa. Continua a venire e la sua venuta resta in qualche modo un'intrusione [...] un fastidio, un disordine nell'intimità. È questo che si tratta di pensare e quindi di praticare: altrimenti l'estraneità dello straniero viene riassorbita prima ancora che lui stesso abbia varcato la soglia; e non è più in questione. Accogliere lo straniero dev'essere anche provare la sua intrusione. Anche se per lo più non lo si vuole ammettere [...]. Questa correttezza morale presuppone che si riceva lo straniero annullando sulla soglia la sua estraneità: pretende quindi che non lo si sia affatto ricevuto. Ma lo straniero insiste e fa intrusione. È proprio questo che non è facile accettare e neppure forse concepire...<sup>1</sup>

L'intrusione che Jean-Luc Nancy cerca qui di cogliere si riferisce a un'operazione molto complessa

1. J.-L. Nancy, *L'intruso*, tr. it. Cronopio, Napoli 2006, pp. 11-12.

di trapianto di cuore, con varie complicazioni lungo parecchi anni, da cui il filosofo ha ricavato un testo possente sull'identità e lo straniero, il proprio e il diverso, il dentro e il fuori, che (pur guardandoci da ogni analogia sostanziale) ci sarà d'aiuto. Vediamo come.

I due concetti di ospite e straniero non devono essere confusi se si vuole descrivere, come fa tutta la tradizione antropologica, ciò che significa *fare dello straniero un ospite* ("Se ha già diritto d'ingresso e di soggiorno, se è già aspettato e ricevuto senza che niente di lui resti al di là dell'attesa e dell'accoglienza", allora "non è più [...] lo straniero"). Per noi, ciò vuole anche dire che l'ospitalità è una prova ("Accogliere lo straniero dev'essere anche provare la sua intrusione"). Non bisogna comportarsi come se lo straniero non fosse tale, "annullando sulla soglia la sua estraneità". Al contrario, occorre riconoscere, a partire dall'intrusione sperimentata, la dimensione altamente *politica* dell'ospitalità che è consistita nel compiere la scelta di riceverlo. Soluzione, questa, di un possibile conflitto (ostilità contro intrusione), ma soluzione provvisoria che ha un inizio e una fine. Perché "una volta giunto, se resta straniero e per tutto il tempo che lo resta [...] la sua venuta non cessa", e non smette di essere "un fastidio, un disordine nell'intimità". Bisogna dunque poter uscire dallo spazio e dal tempo concessi all'ospitalità. Più tardi – dopo anni, ci dice Jean-Luc Nancy a proposito del corpo estraneo che è stato trapiantato nel suo corpo, permettendogli

di vivere più a lungo – l'intruso non è più tale, ma anche io sono cambiato: sono lo stesso e un altro.

È questo insieme di paradossi, tensioni e ambiguità a essere rivelato dagli atti e dalle mobilitazioni diffusisi in Europa, in nome dell'ospitalità, dinanzi al fenomeno chiamato "crisi migratoria" e che io identifico, più essenzialmente, con una crisi degli Stati nazionali di fronte alle sfide della mobilità.

Nella maggior parte dei paesi europei, a partire dagli anni Duemila e in modo più significativo dal 2015, riguardo all'accoglienza di migranti e rifugiati è emerso uno scarto tra i governi nazionali e alcuni cittadini. Da un lato, i governi hanno voluto mostrarsi protettivi nei confronti dei propri cittadini e hanno identificato nei migranti una minaccia per la sicurezza e l'identità, riprendendo un modello simbolico esplicitato qualche anno fa dalla filosofa americana Wendy Brown:<sup>2</sup> quello dello Stato forte (maschile) che protegge la nazione fragile (femminile)... I muri, le espulsioni, i controlli di massa e la presenza dissuasiva della polizia dovrebbero rassicurare gli abitanti impauriti, disposti a cedere una parte della propria libertà dinanzi allo spettro dello straniero pericoloso, che sarebbe così tenuto a distanza. In Francia, in modo particolare, è sembrato che la scarsa sollecitudine o competenza delle autorità governative nell'accogliere dignitosamente e pacificamente migranti e rifugiati e la confusione alimentata intorno a un arrivo, certo significativo

2. W. Brown, *Stati murati, sovranità in declino*, tr. it. Laterza, Roma-Bari 2013.

ma per nulla massivo o catastrofico, di migranti a Parigi, Ventimiglia o Calais, abbiano dato risposta, coltivandola, a un'inquietudine popolare che sarebbero i partiti di estrema destra a esprimere nel modo più adeguato. In conformità alla presunta aspettativa degli abitanti, bisognava mostrarsi il più possibile riluttanti e diffidenti di fronte all'intruso e dunque non offrire i ricoveri, la serenità e il cibo che si sarebbero potuti, materialmente ed economicamente, concedere senza difficoltà. Eppure questo stesso atteggiamento ha sortito l'effetto di far reagire in maniera opposta un'altra parte della popolazione. Alcuni cittadini si sono sentiti coinvolti dalla situazione del mondo e dall'ostilità esibita dal proprio governo verso certi stranieri (dai discorsi delle élite e dalle immagini di abbandono o di violenza poliziesca) e hanno voluto mostrarsi attivi anziché indifferenti, solidali con popoli e persone in pericolo che arrivavano vicinissimo a loro, passando per la loro montagna, sulla loro costa, nella loro strada. È così diventato possibile e frequente attivarsi e criticare gli Stati a partire dal punto di vista sociale, comunitario o micro-locale, dell'ospitalità: una politicizzazione dell'ospitalità che è un modo alternativo – si vedrà – di definire la “politica” dell'ospitalità e di comprendere il significato contemporaneo di questa pratica ancestrale e, al contempo, in continua trasformazione.

L'intera storia dell'ospitalità dimostra che la gestione – familiare, comunitaria, municipale – delle sue funzioni si è progressivamente allontanata

dalla società per essere delegata allo Stato e venire al contempo dissolta nei compiti di quest'ultimo, sostituita dai diritti di asilo e del rifugiato. I quali sono poi stati a loro volta diluiti nelle politiche di controllo delle frontiere, dei territori e degli spostamenti. Al punto che oggi neppure li riconosciamo, tanto sono distanti da un principio generale di ospitalità. Ciò spiega i "ritorni" dell'ospitalità che, tramite un percorso inverso, va – potremmo dire – dalla politica alla società e da quest'ultima al mondo privato e domestico.

Come si può ripensare l'ospitalità in questo scenario? Bisognerà comprendere che cosa oggi essa sia rispetto a ciò che la storia e l'antropologia ne dicono da tempo, per sapere quel che si è perduto e quel che riaffiora, e capire il senso delle azioni condotte in suo nome, unitamente alla solidarietà e alla politica. Dovremo cominciare da una critica dell'idea di "ospitalità incondizionata", promossa in particolare da Jacques Derrida a metà anni Novanta. Non che io non riconosca la grandezza e la forza di quanto questa potente ingiunzione ("Accogliete senza condizioni!") esprime nei dibattiti pubblici, ma le circostanze in cui tale legge "incondizionata" viene enunciata e quel che essa produce, nelle società ospiti come nelle persone accolte, richiedono di essere specificati.

Visto che l'ospitalità presuppone in chi accoglie la rinuncia provvisoria a una parte del proprio mondo (spazio, tempo, denaro, beni) a beneficio dell'ospite, dovremo identificare i limiti, sia sociali

sia politici, di questa relazione volontaria e asimmetrica, in particolare a livello individuale e municipale. Quali sono? È possibile, auspicabile e sufficiente *fare dello straniero il mio ospite* in un mondo teoricamente aperto e globalizzato, ma strettamente legato, sul piano dei diritti umani, al contesto nazionale? Quale estensione può assumere tale principio di fronte alla crisi degli Stati alle prese con le migrazioni contemporanee? Uno slittamento della riflessione dall'abitante che accoglie – cittadino di un territorio nazionale – a colei o colui che arriva, sosta e poi rimane o riparte, ci condurrà in un campo filosofico per certi versi già ricco, ma ancora povero sul piano politico: quello della vita cosmopolita.

La riflessione sull'ospitalità in un quadro globale, infine, ci condurrà logicamente verso la posizione assiale che occupa oggi lo "straniero": colui che diventa ospite nella relazione istituita dall'ospitalità – e scompare come altro assoluto, senza nome, immaginato e disumanizzato (*alien*) nella geopolitica delle crisi contemporanee – o colui che arriva oggi o domani incarnando la condizione più ordinaria, diffusa e universale del mondo attuale. Dovremo allora ripensare insieme i tre principi della mobilità (*outsider*), dell'alterità (*stranger*) e dell'appartenenza (*foreigner*) per concepire lo straniero che tutti noi a diversi livelli siamo ed essere dunque meglio attrezzati per cogliere la prossimità con lo straniero radicale, assoluto e disumanizzato (*alien*) che si incarna nell'altro, ma che in un diverso contesto storico potrei benissimo essere io.

Lo straniero che viene è quello che arriva qui, ora, alla mia porta, nella mia via, sotto casa mia, e che non posso lasciar morire di fame o di freddo senza far nulla.

Lo straniero che viene è anche quella condizione, sempre più condivisa nel mondo, che ci fa vivere in più di una società e in più di una cultura, e che ci richiede di pensare in altro modo le società, le culture e il posto di ciascuno nel mondo.

Un'ultima considerazione prima di intraprendere questo cammino che vorrebbe percorrere e riconnettere teorie e ricerche sul campo, filosofia e antropologia. È sempre piacevole parlare di ospitalità, un tema su cui apparentemente c'è consenso. Vedo in ciò due ragioni. La prima è che amiamo di più noi stessi quando ci vediamo accoglienti e generosi. La seconda è che l'ospitalità mobilita concetti che integrano, riguardo allo scambio, al dono e al contro dono, alla relazione e a ciò che è comune. Essa è dunque "bella da pensare", e tuttavia difficile da mettere in atto. È "inafferrabile" – scriveva René Schérer, autore nel 1993 di un'opera imprescindibile sull'ospitalità, tanto brillante quanto erudita: "Sfugge non appena si cerca di fissarla in una forma unica, di coglierla in un senso univoco. È privata e pubblica, presente e assente, calorosa e ipocrita; ammette tutte le deviazioni e spesso appare laddove non ce la si aspettava più".<sup>3</sup> Per risultare più ve-

3. R. Schérer, *Zeus hospitalier. Éloge de l'hospitalité*, La Table ronde, Paris 2005, p. 19.

ra, dovrà dunque essere descritta in modo concreto e certamente riconosciuta come meno bella, meno dolce e forse meno consensuale. Ma la riflessione sulle pratiche e sulle politiche che si compiono in nome dell'ospitalità potrebbe portarci a adottare concetti e concezioni di una vita migliore per tutti, pacifica e più equa su scala mondiale. Sarebbe già più di quanto si propone di fare l'ospitalità.





## *Fare dello straniero il mio ospite*

Se in questi ultimi anni l'ospitalità è tornata a essere un tema dei dibattiti pubblici, delle scienze sociali e soprattutto dell'antropologia, è perché risulta evidente che ne siamo carenti. È un concetto antico che ritorna, però in filigrana, in negativo, sotto forma di punto interrogativo o come protesta, suscitato dal panico dei governanti europei di fronte agli arrivi puntualmente massicci di migranti nel 2015 e dagli accordi tra l'Europa e la Turchia nel marzo 2016, o tra l'Italia e la Libia nel febbraio 2017, per tenere a distanza i migranti – e potenzialmente anche i “rifugiati” di diritto, come i siriani o gli eritrei, respinti alle frontiere europee ancor prima di aver potuto far domanda di asilo. Vige ciò che il diritto afferma, ma il diritto, che rende legge quanto anteriormente è stato oggetto di dibattiti e decisioni politiche, ci rammenta che i suoi decreti potrebbero sempre essere diversi. È infatti a partire dal diritto e dalle sue lacune che in Europa alcuni cittadini si sono spesso sentiti costretti, obbligati e insieme giustificati, a pensare e ad agire contro lo Stato o in sua vece.

Qua e là si è così vista riapparire concretamente l'ospitalità, in modo spontaneo e un po' disordinato, senza un significato preciso. Alcune persone hanno voluto accogliere dei migranti in casa propria, non sempre preoccupandosi di sapere quale fosse il loro status giuridico. Ciò ha fatto del loro gesto un atto di "disobbedienza civile" oppure, in Francia, un "crimine di solidarietà" con i relativi rischi giudiziari.<sup>1</sup> La minaccia di sanzioni incrina l'apparente consenso che circonda l'ospitalità, di solito esaltata come una virtù. La sua invocazione, tra morale e politica, tra l'applicazione domestica di convinzioni personali incuranti del loro significato più ampio e l'intervento in favore di una società accogliente e aperta, cela interpretazioni più o meno coerenti e diverse poste in gioco. Ciascuno può riconoscersi finché l'ospitalità rimane una parola e un concetto virtuale. Ma in realtà antropologi e sociologi osservano sul loro terreno più *dissenso* che consenso al riguardo.

Una prima forma di *dissenso* ci porta a discutere l'idea di ospitalità "incondizionata". Ovviamente i significati dei termini "condizione" e "incondizionato" sono due. Nella prima accezione, vi accolgo

1. Secondo l'articolo L622-1 del Codice (francese) di ingresso e soggiorno degli stranieri (Ceseda), "*ogni persona che abbia, con un aiuto diretto o indiretto, facilitato o tentato di facilitare l'ingresso, la circolazione o il soggiorno irregolare di uno straniero in Francia*" rischia cinque anni di prigione e una sanzione di 30.000 euro. Il 6 luglio 2018 il Consiglio costituzionale ha giudicato incostituzionale, in quanto contraria al principio (costituzionale) di fraternità, questa legge, che dovrà dunque essere riscritta...

senza condizioni, ossia senza sapere chi siate né da dove veniate, perché la vostra situazione lo esige: è il senso della polemica, ricorrente in Francia, a proposito dell'accesso incondizionato alle cure o all'alloggio per le persone più vulnerabili. Questa causa "incondizionata", umanitaria o compassionevole, ha bisogno, a rigor di logica, della vulnerabilità dell'altro come condizione per venire in suo aiuto. Nella seconda accezione, vi accolgo invece senza badare alle condizioni, ossia ai contesti, ai sistemi, alle leggi, ai luoghi ecc., nei quali si attua l'accoglienza: è il senso dell'ingiunzione etica, decontestualizzata, volutamente fuori della realtà, intrinseca, addirittura sacra, sostenuta in particolare dal filosofo Jacques Derrida.

Occorre anzitutto affrontare, e se possibile risolvere, il problema etico e politico dell'incondizionalità, per poi cercare in un secondo momento di comprendere più da vicino la relazione antropologica che unisce due ospiti – chi accoglie e chi viene accolto – che è appunto... tutto fuorché incondizionata. Bisognerà dunque descrivere a quali condizioni e in quali forme concrete si dispiega un'ospitalità domestica (a casa mia), comunitaria (nel mio gruppo) e municipale (nel mio paese, nella mia città).

### *Le condizioni dell'incondizionalità*

L'affermazione secondo cui l'ospitalità deve essere "senza condizioni" per imporsi a tutti come una "legge superiore" presuppone una definizione del-

lo straniero altrettanto assoluta, intrinseca, addirittura sacra. Negli anni Novanta, per pensare contro le politiche migratorie europee contemporanee alla sua riflessione, Jacques Derrida ha tratto ispirazione dalla tradizione dell'antica Grecia, che gli ha permesso di fondare e richiamare il dovere di ospitalità – assoluto, puro o infinito – nei confronti dell'altro – altrettanto assoluto, ignoto, anonimo, per riprendere alcuni degli aggettivi usati dal filosofo.<sup>2</sup> Numerosi sono oggi coloro che richiamano ripetutamente questo “dovere di ospitalità” come una verità fondamentale, la cui ingiunzione non si capisce in fondo a chi sia rivolta – a “noi” cittadini europei, ai nostri governanti, alle istituzioni pubbliche, a tutti i paesi in cui arrivano i migranti? – e quale forma dovrebbe di conseguenza assumere – privata o domestica, pubblica, “politica”? Per essere poi certi che l'evidenza del “dovere” si affermi, non bisognerebbe che tale “legge superiore” venisse inscritta nel diritto? È questo il punto che bisognerebbe precisare.

“Derrida ha commesso un errore di traduzione”, afferma in sostanza l'antropologa dell'antichità Florence Dupont in un esercizio di decentramento storico che consente una riflessione critica sulla creazione di alcuni concetti contemporanei a parti-

2. J. Derrida, *Cosmopoliti di tutti i paesi, ancora una sforzo!*, tr. it. Cronopio, Napoli 1997; J. Derrida, A. Dufourmantelle, *Sull'ospitalità*, tr. it. Baldini & Castoldi, Milano 2000; M. Seffahi (a cura di), *Autour de Jacques Derrida. De l'hospitalité*, La Passe du vent, Genouilleux 2001.

re da termini greci o latini.<sup>3</sup> Un errore di traduzione della parola *xenos*, che secondo lei significa “ospite” – il partner di una relazione detta *xenia*, “ospitalità” – e non, o non principalmente, “straniero”, come siamo portati a tradurre sulla base delle idee e delle problematiche odierne. Se confondiamo lo *xenos* con lo straniero in sé, allora l’ospitalità è logicamente slegata dalla prassi e dai suoi usi e deve essere definita “incondizionata” per assumere un significato collegato a un’altra definizione fondamentale: quella dello straniero fuori contesto. È ciò che fa Derrida, indotto a fornire una definizione trascendentale dell’ospitalità per difendere una causa attuale. Il filosofo ha in effetti sostenuto una tesi che qualsiasi antropologo giudicherebbe eccessivamente radicale e disarmante: “I termini ‘puro’ e ‘infinito’ [che qualificano l’ospitalità]” riconosce “traducono l’incondizionalità [...] ‘Infinito’, associato a ‘puro’, sottolinea semplicemente il fatto che l’altro, che non è infinito, è comunque infinitamente altro. L’altro è irriducibilmente altro e l’alterità non è misurabile: l’altro è tutt’altro”.<sup>4</sup> Sarà ovviamente molto difficile realizzare quest’ospitalità intesa come ingiunzione morale decontestualizzata. Florence Dupont se la prende giustamente con i “filosofi essenzialisti” e con le loro astrazioni

3. F. Dupont, *L'Antiquité, territoire des écarts (entretiens avec Pauline Colonna d'Istria et Sylvie Taussig)*, Albin Michel, Paris 2013, pp. 143-150.

4. J. Derrida (conversazione con Michel Wieviorka), “Accueil, éthique, droit et politique”, in M. Seffahi (a cura di), *Autour de Jacques Derrida*, cit., pp. 186-187.

ontologiche costruite “a partire da termini antichi svuotati del loro senso pratico”.<sup>5</sup> Nella *xenia* greca – prosegue – tutto si oppone all’immagine “dolce e amabile” che le attribuiamo oggi quando vogliamo perorare la più ampia accoglienza degli immigrati.<sup>6</sup>

È dunque possibile pensare l’ospitalità teoricamente e al contempo in termini pratici senza che i due approcci si contraddicano? Prima di passare all’indagine antropologica che si prefigge quest’obiettivo, vorrei continuare ancora un po’ la discussione sui concetti, allo scopo di rimettere l’incondizionalità al suo posto, cioè nel mondo reale. Detto altrimenti, si tratta di comprendere le condizioni dell’incondizionalità.

Florence Dupont contrappone alla lettura di Derrida un ospite (*xenos*), o meglio una condizione di ospite ben distinta dall’identità dello straniero: l’ospite (*xenos*) viene definito dalla relazione di ospitalità (*xenia*). Viene prima la relazione e lo *xenos* non è determinato in sé, al di fuori di tale relazione sociale. “Non c’è lo straniero da un lato” sostiene “e colui che lo accoglie dall’altro, e tra i due una potenziale relazione di ospitalità. Lo straniero non esiste in sé: colui che chiamiamo straniero è un ospite o un nemico. L’istituzione dell’ospitalità definisce un ospite e il suo ospite, la guerra definisce un nemico e il suo nemico.”<sup>7</sup> Certo, lo straniero può essere tale nel senso che non parla la stessa lingua del suo ospite, per il

5. F. Dupont, *L’Antiquité, territoire des écarts*, cit., p. 146.

6. *Ibidem*, p. 148.

7. *Ibidem*, p. 145. La differenza si incarna socialmente nella nozione latina bifronte di *hospes/hostis*.

fatto che non è di qui; quel che conta è che sussistano le condizioni perché venga trattato come un ospite, cioè come un prossimo. Così – prosegue Florence Dupont – *xenos* nel greco antico tende piuttosto alla prossimità, se non all'identità. Analogamente, in antropologia si afferma che la relazione è una modalità di conoscenza che riduce l'alterità e avvicina ciò che è lontano. Il linguista Émile Benveniste chiama "patto" questa relazione di *xenia*:<sup>8</sup> il patto di ospitalità. *Xenos* è il contraente di un patto di ospitalità, quindi è prossimo – già prossimo, se accolgo in casa mia un parente, oppure reso prossimo da questo patto, se mi è estraneo. Più tardi, molto più tardi, l'ospite (*xenos*), in un altro contesto e in un'altra epoca, sarà eventualmente designato come "straniero" nella misura in cui verrà separato dalla base sociale che lo ha fatto conoscere. È in questo modo – sostiene ancora Benveniste – che lo "*xenos*, così ben caratterizzato come 'ospite' in Omero, più tardi è divenuto semplicemente lo 'straniero', il non-nazionale".<sup>9</sup>

Anche Derrida ha letto il celebre *Vocabolario delle istituzioni indoeuropee* di Benveniste e ha notato l'ambivalenza del termine descritto dal linguista. Ma insiste che ci sarebbe non soltanto ambivalenza, ma anche ambiguità, se non tensione: da un lato, tra le due concezioni, incondizionata e condizionata, dell'ospitalità e, dall'altro, tra il carattere assoluto dello straniero e quello relazionale della

8. É. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*. 1: *Economia, parentela, società*, tr. it. Einaudi, Torino 1976, pp. 69-70.

9. *Ibidem*, p. 71.

condizione di ospite. Vero è che ora, in questo inizio di ventunesimo secolo, intendiamo i due significati – incondizionato-assoluto/condizionato-relazionale – come contemporanei e in concorrenza: che cosa possiamo ricavarne?

Pur non essendo indifferente ai valori morali e ai discorsi che accompagnano i comportamenti, l'antropologo si interessa soprattutto al fatto che ci sia una relazione e trova quindi materia di riflessione nella definizione della relazione di ospitalità, non in quella dello straniero assoluto. Mi interessa anche sapere che *xenos*, diventato lo straniero, conserva la traccia di *xenia*, che non scompare del tutto. Nell'opera *Sull'ospitalità*, Anne Dufourmantelle invita Jacques Derrida a parlare ulteriormente di queste parole che designano l'ospitalità e lo straniero, ed egli allora puntualizza:

Quando Benveniste vuole definire lo *xenos*, non è certo un caso che parta dalla *xenia*. Inscribe lo *xenos* nella *xenia*, cioè nel patto, nel contratto o l'alleanza collettiva che aveva questo nome. In fondo non si dà *xenos* né straniero prima o fuori della *xenia*, di questo patto o di questo scambio con un gruppo, più precisamente con una stirpe.

[...] E la stessa parola è traducibile in due modi, sia con "straniero" sia con "ospite". È comprensibile, certo. Richiama e sottintende la necessità di un passaggio, nella cultura, tra i due significati della parola *xenos*, ma resta a rigor di logica difficilmente giustificabile.<sup>10</sup>

10. J. Derrida, A. Dufourmantelle, *Sull'ospitalità*, cit., pp. 55, 62.

Così, dove l'antropologa dell'antichità Florence Dupont scorge un errore di traduzione e un'essenzializzazione di termini descrittivi relazionali, il filosofo Derrida vede la difficoltà per uno stesso termine di passare da un significato all'altro, pur riconoscendo la necessità di trovare questo "passaggio nella cultura". Come vedremo più avanti, la descrizione antropologica si interessa proprio a questa domanda: come si fa dello straniero un ospite secondo i codici culturali delle società che accolgono? Si può pensare che sia sufficiente rispondere *in loco*, come propone Florence Dupont quando invita, contro ogni essenzializzazione, a condurre ricerche concrete su situazioni storiche. Ma ciò non impedirà l'esistenza della definizione, che Derrida vuole mantenere, di straniero assoluto e sacro, a partire dalla quale l'ospitalità viene rivendicata come virtù incondizionata: l'ospitalità si impone perché c'è questo assoluto della figura dello straniero. È tale ingiunzione, al contempo potente e fragile, che dobbiamo comprendere.

Possiamo partire dalla compatibilità tra la visione decontestualizzata dell'ospitalità in Derrida e la sacralità della religione. In un convegno organizzato alla fine degli anni Novanta da operatori del mondo dei servizi sociali che sollecitarono il filosofo a spiegare la sua visione dell'accoglienza incondizionata e dello straniero, egli precisò:

Nell'ipotesi dell'ospitalità pura, voglio offrire la mia abitazione, casa mia, la mia lingua, la mia nazione,

ma bisogna che io offra al di là di ciò che posso dare a qualcuno che è assolutamente altro, e senza limite. O l'ospitalità è incondizionata e senza limite, o non è tale. Non c'è alcun bisogno di aggiungervi una dimensione teologica; resta tuttavia la possibilità che un tale discorso conduca a una teologia se all'ospitalità si attribuisce un carattere sacro ed essa dipende dalla religiosità (da distinguere dalla religione positiva). Quando a qualcuno che arriva si dice "Sei a casa tua", c'è già qualcosa di religioso, di sacro, un rapporto con l'infinito. I termini sono senza dubbio pesanti, ma non bisogna eluderli.<sup>11</sup>

Come affrontare in termini pratici questa ospitalità assoluta, fuori contesto e universale, allorché essa difficilmente discende dal cielo puro delle credenze e delle virtù in cui proprio coloro che la difendono (filosofi, credenti, militanti) vogliono relegarla? Bisognerebbe poter deporre la statua dal suo piedistallo e privarla della sua superiorità inumana, ma senza romperla. Un altro filosofo, René Schérer, autore dell'opera di riferimento *Zeus hospitalier*, ci indica alcune piste, invitando alla lettura del racconto mitico dell'*Odissea*. Scrive:

Apriamo l'*Odissea* al canto del ritorno definitivo di Ulisse a Itaca. Affinché non venga riconosciuto, Atena lo invecchia e lo traveste da mendicante. Probabilmente perché la sua immagine sia la più distante possibile da quella dell'eroe glorioso che ci si aspetta; ma anche – non possiamo impedirci di pensarlo –

11. M. Seffahi (a cura di), *Autour de Jacques Derrida*, cit., pp. 187-188.

perché sia totale la prova di ospitalità verso l'inferiore, il più escluso. E ci riesce con il primo in cui ci imbattiamo (il porcaio Eumeo), che è egli stesso un inferiore. A Ulisse che lo ringrazia di averlo accolto di buon cuore, nonostante i suoi stracci, costui replica: "Straniero, io non ho il diritto, quand'anche arrivasse qualcuno più misero di te, di mancare di rispetto a un ospite. Stranieri e mendicanti sono tutti mandati da Zeus. E la nostra elemosina fa loro piacere, per piccola che sia".<sup>12</sup>

Qualche pagina prima René Schérer evoca Platone, preoccupato anzitutto delle leggi della Città. Platone ci invita a contestualizzare e politicizzare il gesto di Eumeo, il porcaio accogliente. Egli colloca l'ospitalità al primo posto tra gli obblighi prescritti ai cittadini. È un "dovere sacro" che non si può infrangere senza esporsi alla punizione degli dei. Questi ultimi sono particolarmente attenti alla protezione degli stranieri perché – scrive Platone – "lo straniero, trovandosi lontano dai suoi parenti e dai suoi amici, interessa di più gli uomini e gli dei", e specialmente il dio supremo, Zeus ospitale.<sup>13</sup>

Così – lo si vede in Omero come in Platone – si parla di famiglia e di amici, di diritto e di consuetudine, di obblighi e di rispetto, e il lettore scopre le relazioni e le regole sociali che costituiscono la base di ciò che potremmo chiamare "ragione ospitale". Ovviamente, ci sono sempre e dappertutto

12. R. Schérer, *Zeus hospitalier*, cit., p. 34 (e Omero, *Odissea*, XIV, 1-74).

13. *Ibidem*, p. 16 (e Platone, *Le leggi*, V, 729).

degli dei che si occupano dell'incontro, di aprire la porta, di far entrare qualcuno da qualche parte. Nei culti politeisti e animisti queste divinità tutelari, che si intromettono negli affari degli uomini, facilitano i passaggi e la creazione di relazioni, trovandosi generalmente sulle soglie (Eshu presso gli yoruba o nel candomblé brasiliano, Legba nel rito vudù ecc.).

Un altro filosofo, Guillaume Le Blanc, si interroga sulla dimensione politica dell'ospitalità che gli dei ci impongono. Secondo lui, è il principio di vulnerabilità a essere incarnato nello straniero protetto e introdotto dagli dei.<sup>14</sup> Il rapporto con gli dei e il rapporto con la vulnerabilità procedono di pari passo e si sovrappongono. Questo duplice rapporto permette di identificare il beneficiario assoluto dell'ospitalità e dunque di comprendere ciò che si intende dire quando si parla dell'universalità dell'ospitalità: l'ospitalità in quanto obbligo di cura nei confronti della "vita indebolita" sarebbe una "infrapolitica delle vite subalterne".<sup>15</sup> Ma siamo veramente nell'"infrapolitica"? Non ci troviamo già, molto semplicemente, nella politica? Il protagonista dell'ospitalità, infatti, è qui lo straniero nudo e privo di socialità, in una situazione di indigenza fisica e sociale; la sua vulnerabilità (di cui bisogna prendersi cura) viene associata alla mancanza

14. G. Le Blanc, "Politiques de l'hospitalité", in *Cités*, 46, 2011, pp. 87-97.

15. *Ibidem*, p. 92. Infrapolitica che l'autore differenzia dalla "superpolitica dell'aspirazione cosmopolita".

di posto e di riconoscimento nel mondo politico. Pertanto, ci si conforma ai principi dell'ospitalità non soltanto per "obbedienza alla legge civile" ma anche per il proprio interesse, in quanto – sostiene Platone – "un dio vendicherà più facilmente gli errori commessi contro gli stranieri di quelli contro i cittadini".<sup>16</sup> Si tratta, per dirla in termini politici odierni, di correggere l'imperfetta democrazia ateniese. Perché gli stranieri sono indifesi e non sono cittadini, oppure sono nudi in quanto non sono cittadini. L'uomo nudo è più prossimo al dio che al cittadino; quest'ultimo deve dunque riferirsi al dio per riconoscere, grazie a lui, chi debba beneficiare dell'ospitalità.

Ci troviamo ormai sul terreno antropologico della vita sociale e politica, dove l'ospitalità si iscrive in un ciclo, o perlomeno in un dispositivo di scambio (sul cui perimetro dovremmo però oggi interrogarci). Per Benveniste, d'altronde, l'ospitalità "si chiarisce con il riferimento al *potlatch*, di cui è una forma attenuata".<sup>17</sup> Invece Derrida, apparentemente agli antipodi di questa affermazione, vede nella "logica del dono" qualcosa di "terrificante", l'annuncio di una generosità sospetta. "Quanto al dono e al contro dono" sostiene "il sistema di scambio non appartiene all'ambito dell'ospitalità. L'ospitalità pura è un dono senza ritorno, senza calcolo di

16. R. Schérer, *Zeus hospitalier*, cit., p. 16 (e Platone, *Le leggi*, v, 729).

17. É. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee. 1: Economia, parentela, società*, cit., p. 69.

ritorno.”<sup>18</sup> Questa legge – prosegue – non esiste da alcuna parte e in alcuna legislazione come norma o prescrizione sociale, politica, giuridica o economica. Sempre asociale, aneconomica e apolitica, essa è trasgressiva per natura. Si potrebbe dire che la sua sola funzione consista nell’impegnare al sacrificio e alla spoliatura di sé per conferire un senso alla privazione transitoria di una parte del proprio spazio, del proprio tempo, del proprio denaro a beneficio dell’ospite ricevuto. Sono questi valori trasgressivi a potersi incarnare in alcune pratiche di ospitalità, a costo dell’illegalità o quasi: “Non invochiamo la disobbedienza civile in quanto tale, non invitiamo nessuno a disobbedire alla legge, ma diciamo che una certa specifica legge è cattiva, in nome di una certa altra legge superiore”.<sup>19</sup>

Derrida ha probabilmente ragione a insistere. Perlomeno, possiamo riconoscere con lui che l’ospitalità incondizionata non scompare. Egli voleva anche effettuare il passaggio dallo straniero all’ospite, nonostante “ciò rimanga difficilmente giustificabile”.<sup>20</sup> È ciò che vorrei fissare come programma di riflessione, di ricerca ed eventualmente di azione, senza però rinunciare ad alcun aspetto della critica alle costruzioni essenzialiste o ontologiche dello straniero e del suo ospite che sono im-

18. J. Derrida (conversazione con Michel Wieviorka), “Une hospitalité sans condition”, in M. Seffahi (a cura di), *Autour de Jacques Derrida*, cit., p. 176.

19. J. Derrida (conversazione con Michel Wieviorka), “Accueil, éthique, droit et politique”, *ibidem*, p. 188.

20. *Ibidem*.

plicate nelle ripetute asserzioni del filosofo appena discusse, rimettendo al loro posto queste ingiunzioni e queste credenze che effettivamente esistono nelle società.

L'argomentazione che Jacques Derrida ha sviluppato in diversi testi e interventi pubblici risale alla metà degli anni Novanta. In un contesto caratterizzato dagli spostamenti di popolazione provocati allora dalle gravi crisi dei Balcani o dell'Africa dei Grandi Laghi, essa si iscrive in un insieme di ricerche sociologiche e saggi filosofici dedicati alla questione dei rifugiati e della loro accoglienza. L'assemblea del Parlamento internazionale degli scrittori del 1995 ha creato la Carta delle città-rifugio, concretizzatasi lo stesso anno con la fondazione della rete delle città-rifugio, poi proseguita l'anno successivo dal Congresso delle città-rifugio, con l'obiettivo di accogliere scrittori, artisti o intellettuali perseguitati nei propri paesi. Queste iniziative non hanno acquisito l'importanza auspicata. Ma vent'anni più tardi le ritroviamo – con ambizioni allargate all'insieme degli esuli, dei migranti e dei richiedenti asilo che cercano rifugio in Europa – sotto forma di manifestazioni di impegno solidale dei consiglieri comunali della rete delle città ospitali, oppure nel Manifesto delle città-rifugio, firmato da molti sindaci di grandi città europee, tra cui Ada Colau per Barcellona e Anne Hidalgo per Parigi. Analogamente, i sindaci di Lampedusa, Palermo, Madrid, e molti altri, hanno manifestato la propria apertura e il proprio desiderio di ospitalità.

È durante il Congresso delle città-rifugio del 1996, al quale Derrida non poté assistere, che è stato inizialmente letto il suo testo pubblicato l'anno precedente con il titolo *Cosmopoliti di tutti i paesi, ancora uno sforzo!* Abbiamo detto che secondo lui l'ospitalità è incondizionata e lo straniero è un concetto assoluto che si definisce soltanto al di fuori di ogni contesto. Considerata in modo concreto e pragmatico, tale posizione è esigente: se non accolgo a casa mia tutti coloro che si presentano, non sono in accordo con l'etica dell'ospitalità, di cui apprezzo tuttavia la bellezza e la grandezza. Del resto, le sue implicazioni travalicano la mia personale coerenza morale: se tutti gli abitanti del mio palazzo, del mio quartiere o del mio paese non si attengono al dovere d'ospitalità, a che cosa e a chi esso dovrebbe servire? Fino a che punto la sua attuazione può essere rifiutata e, al contrario, come agiscono i suoi effetti pratici sui suoi principi e sulla stessa ingiunzione morale?

L'antropologo dovrà dunque chiedersi: che cosa fare di questa concezione dell'ospitalità incondizionata, quale spazio attribuirle in un'antropologia sociale e politica dell'ospitalità? Per questo non bisogna essere prescrittivi, ma partire da una ricerca sul terreno.

### *Le forme elementari dell'ospitalità*

Il problema del filosofo è spesso quello di parlare di etica senza occuparsi della vita reale, laddove l'etica designa proprio le difficili scelte quotidiane.

ne che ciascuno è portato a compiere. In questo caso specifico, egli promuove valori e invoca leggi non scritte senza preoccuparsi, nel momento in cui le enuncia, del carattere relativo e relazionale dei contesti sociali della loro attuazione. Costruendo l'imperativo etico a prescindere da ogni contingenza, moralizza (a livello sia individuale sia collettivo) una questione essenzialmente sociale, culturale e politica: la relazione tra la mobilità globale e i radicamenti locali. L'argomentazione di Derrida, puntualmente impiegata dai difensori della causa dei clandestini, dei migranti o dei rifugiati, è stata sotto questo profilo oggetto di critiche da parte di specialisti di filosofia morale e politica. Magali Bessone, per esempio, denuncia e decostruisce l'"eticizzazione" della questione migratoria e gli usi pubblici e mediatici della "metafora dell'ospitalità".<sup>21</sup> Secondo Benjamin Boudou, analogamente, da un lato la retorica dell'ospitalità inaugura una "grammatica critica delle leggi repressive contro i migranti", ma dall'altro "non c'è alcunché di evidente nell'invocare una pratica e un'idea tanto anacronistica come l'ospitalità", con il rischio di "moralizzare il diritto e la politica".<sup>22</sup>

Come parlare oggi di ospitalità senza cadere nelle trappole della sacralizzazione o del rifiuto, nella vita sociale come nell'etica individuale e in politica?

21. M. Bessone, "Le vocabulaire de l'hospitalité est-il républicain?", in *Éthique publique*, 17, 1, 2015.

22. B. Boudou, "Au nom de l'hospitalité: les enjeux d'une rhétorique morale en politique", in *Cités*, 68, 2016, p. 34.

Gli antropologi si basano su un'impostazione molto diversa rispetto a quella dei filosofi. Se si imbattono nei problemi posti da questi ultimi è perché li incontrano sul "terreno", a partire da esperienze condivise e riportando i valori morali al loro contesto di enunciazione – in altri termini, alle loro condizioni di possibilità. Si interessano per esempio alle forme elementari dell'ospitalità, nuovo punto di partenza del ragionamento. Alla domanda "Chi sono disposto ad accogliere a casa mia o per chi sono tenuto a farlo?", ciascuno può fornire una risposta assoluta quanto l'ospitalità incondizionata a cui esortava Derrida: nel mondo privato dell'accoglienza, invito chi voglio a casa mia, mosso da una "disposizione dell'anima individuale" e da una disponibilità che può anche raggiungere, nell'amore e nel dono gratuito, senza calcolo né aspettativa, l'"ospitalità senza limiti",<sup>23</sup> al di fuori di ogni parametro normativo. Però l'ospite, determinato in tal modo dal proprio desiderio incondizionato, restringerà la portata del proprio gesto delimitandone lui stesso il contenuto: accolgo a casa mia chi voglio, ossia genitori, figli, amici e amanti, accolgo a casa mia dei cugini, uno zio, forse una zia, a meno che non vada d'accordo con lei. Questa definizione, infatti, non è esclusivamente familiare. Nell'esperienza concreta dell'ospitalità, ci sono certamente una "parentela pratica" e una "parentela rappresentativa", come aveva rilevato Pierre Bourdieu a

23. R. Schérer, *Zeus hospitalier*, cit., p. 45.

proposito della famiglia cabila.<sup>24</sup> In tutta la trama della parentela – che è al tempo stesso una risorsa e una costrizione – ci sono persone con cui si va d'accordo e con cui si vive realmente, si lavora o si abita. Ma proprio come le relazioni oltrepassano la parentela e il mondo domestico, anche l'ambito dell'ospitalità si estende in egual misura: il "familiare" non si ferma alla famiglia. C'è ulteriore familiarità nelle sfere di confidenza che si dispiegano attorno a sé: nel mondo associativo, in quello religioso, in quello politico, ovunque si possano riconoscere persone, che si muovono in questi mondi di relazioni, attraverso reti o rapporti e attraverso fiducia, credenza condivisa ecc.

Dal punto di vista etnografico, l'ospitalità incondizionata non scompare, ma la sua enunciazione e la sua attuazione vengono contestualizzate. Per Julian Pitt-Rivers, antropologo dell'Andalusia e autore di un celebre articolo sulla "legge dell'ospitalità", essa deriva "non dalla rivelazione divina [...] ma da una necessità sociologica".<sup>25</sup> È quest'ultima, contrariamente alla definizione sostenuta da Derrida, la legge generale, astratta e naturale che iscrive l'ospitalità nella reciprocità delle relazioni tra individui o tra gruppi: "La legge dell'ospitalità si fonda sull'ambivalenza" osserva Pitt-Rivers "im-

24. P. Bourdieu, "Gli usi sociali della parentela", in *Il senso pratico*, tr. it. Armando, Roma 2005, pp. 248-304.

25. J. Pitt-Rivers, *Anthropologie de l'honneur. La mésaventure de Sichem*, Le Sycomore, Paris 1977, in particolare il cap. 5, "La legge dell'ospitalità", pp. 149-175 (una prima versione di quest'articolo era stata pubblicata in *Les Temps Modernes*, 253, 1967, pp. 2153-2178).

pone un ordine richiamandosi al sacro, rende l'ignoto conoscibile e al posto del conflitto mette la reciprocità dell'onore".<sup>26</sup> In queste condizioni, l'universale non sta nel sacro – che può variare secondo le specifiche culture al cui interno si enunciano i diversi "codici dell'ospitalità" – ma nelle leggi relazionali che permettono di superare la prova reciproca dell'ospitalità. Così, scrive Pitt-Rivers, "in Andalusia la convenzione vuole che ogni straniero venga trasformato in ospite":

Lo straniero non integrato non è tollerabile. Per chiarire questo sentimento largamente diffuso, ci si può riferire all'etichetta popolare delle buone maniere a tavola. L'azione di mangiare in comune presuppone un grado di intimità maggiore del semplice fatto di trovarsi insieme, dunque mangiare in presenza di uno straniero sarebbe in contrasto con questo sentimento. Dello straniero bisogna allora fare un ospite, cambiamento di status che si effettua durante la formalità dell'invito a condividere il cibo.<sup>27</sup>

In questa prova reciproca, tra l'invitato e il padrone di casa ci sono al contempo simmetria degli obblighi e asimmetria degli status. E se l'individuo si dimostra incapace di farvi fronte da solo, la relazione di reciprocità si trasferisce alla sua comunità. Dall'ospitalità *stricto sensu* si passa a un'ospitalità allargata.

Ritroviamo qui il riferimento al *potlatch* evocato da Benveniste, con sviluppi – è vero – un po' disin-

26. *Ibidem*, p. 168.

27. *Ibidem*, p. 165.

cantati. Il senso dell'onore vi è infatti profondamente coinvolto e implica di non trascurare mai quella retribuzione simbolica al partner della relazione. Per chi dà e per chi riceve è inoltre impossibile essere uguali *nello stesso momento*. Infine, l'elemento di ostilità che costituisce una parte della condizione (e del nome) di ospite scompare soltanto al termine della prova di ospitalità, quando lo straniero "rinuncia alla relazione privilegiata che intratteneva con il sacro e ai diritti all'ospitalità che ne derivano".<sup>28</sup> Tali sono le leggi dell'ospitalità, relazione fragile che dipende dalla complementarità dei ruoli e prevede il proprio superamento nell'incorporazione sociale e nell'inclusione o, al contrario, nella partenza, nel rifiuto o nell'abbandono.

Come dimostra la sociologa Anne Gotman, a partire da ricerche collettive che ha coordinato in Francia negli anni Novanta, l'ospitalità ha un inizio e una fine: è un tempo e uno spazio di attesa, una condizione provvisoria.<sup>29</sup> Lo riecheggia anche la *xenia* della Grecia antica, la quale presuppone che l'ospite accolto stia "sempre per partire": "Si fa di tutto perché l'accoglienza dello straniero sia un periodo eccezionale: infatti, raramente dura più di tre giorni".<sup>30</sup> In Omero, ancora, l'accoglienza che Ulisse riceve a ogni tappa della sua odissea obbedi-

28. *Ibidem*, p. 173.

29. A. Gotman, *Le Sens de l'hospitalité. Essai sur les fondements sociaux de l'accueil de l'autre*, PUF, Paris 2001; A. Gotman (a cura di), *Villes et hospitalité. Les municipalités et leur "étrangers"*, Éditions de la MSH, Paris 2004.

30. F. Dupont, *L'Antiquité, territoire des écarts*, cit., p. 146.

sce a una sequenza rituale pressoché identica da un luogo all'altro, che termina con la partenza dell'ospite: il pasto all'arrivo, il bagno, il racconto del viaggiatore, il banchetto, l'allestimento del suo giaciglio, di solito nell'ingresso, i doni alla partenza.<sup>31</sup>

"Dare" ospitalità, "ricevere" lo straniero, "restituire" l'invito: l'ospitalità è sempre una relazione. Mai priva di condizioni, permette di riconoscere l'Altro, ma in maniera concreta, così come si presenta, e di assegnargli un posto in uno spazio. È così che diventa un tema antropologico. Chi viene ricevuto "mette *ipso facto* piede nel meccanismo del debito".<sup>32</sup> L'ospitalità è l'inizio di una "concatenazione di obblighi" – continua Anne Gotman –, il coinvolgimento in una relazione. Essa va studiata in tutte le sue condizioni ma anche in tutte le sue forme: è un dono di spazio, di tempo e di denaro.

Procedere per cerchi concentrici, per reti e diffusioni graduali, sino a individuare il momento di una transizione, della diluizione o della scomparsa dell'ospitalità negli spazi che non le corrispondono più, permette di evitare, o almeno di tenere a distanza, la trappola di un uso metaforico del concetto. Si partirà allora dall'ospitalità *stricto sensu*, quella a domicilio, che sarebbe "clandestina per definizione [...], l'incubo degli Stati moderni",<sup>33</sup> perché il privato sfugge sempre al loro controllo.

31. R. Schérer, *Zeus hospitalier*, cit., p. 16.

32. A. Gotman, "La question de l'hospitalité aujourd'hui", in *Communications*, 65, 1997, p. 11.

33. R. Schérer, *Zeus hospitalier*, cit., p. 25.

Eppure proprio ciò che in quel momento definisce l'ospitalità contro lo Stato – “a casa mia accolgo chi voglio” – può capovolgersi, ponendo a priori una condizione: la mia buona volontà. Nella sua prima manifestazione, l'ospitalità non è quindi incondizionata o assoluta, ma condizionata, relazionale e contestuale. La famiglia, più o meno ristretta, o allargata ma non troppo, diventa il quadro in cui si intesse la relazione con l'ospite. In che modo l'ospitalità si iscrive in uno scambio? È anzitutto una questione pratica: bisogna avere posto spazialmente e fare posto socialmente. È per ragioni pratiche e sulla base di determinate regole sociali che la forma e il senso dell'ospitalità si ampliano.

Per chiarirlo, vorrei riferirmi ad alcune ricerche che ho realizzato in Africa occidentale presso migranti e commercianti hausa, o cosiddetti hausa, o la cui lingua comune e i cui principali codici di socialità sono hausa benché appartengano ad almeno una ventina di identità etniche simili ma distinte. Dal Nord della Nigeria e dal Niger si sono sparsi in tutta l'Africa occidentale (al Sud della Nigeria, in Benin, Togo e Ghana), dove creano quartieri di accoglienza per gli stranieri (detti *zongo*).

I *mai gida*, figure importanti, padroni e proprietari di reti commerciali, ricevono a casa loro gli stranieri. Lo fanno anzitutto in nome della *sadaka*, letteralmente l'elemosina, il dono impersonale a Dio. Ritroviamo pertanto qui, in un contesto preciso, l'attuazione di un'ospitalità incondizionata nella sua dimensione sacra. È un rito propiziatorio, un

sacrificio di beni materiali per un beneficio simbolico che in genere si osserva nelle pratiche religiose della carità. L'antropologo Marcel Mauss ha dedicato un breve paragrafo del suo *Saggio sul dono* alla *sadaka* degli hausa. Egli vede nell'istituzione della *sadaka* un rito sacrificale e insieme un dono. E prosegue:

La liberalità è obbligatoria, perché la Nemesis vendica i poveri e gli dei dell'eccesso di felicità e di ricchezza di alcuni uomini, i quali devono disfarsene: è la vecchia morale del dono, diventata principio di giustizia; gli dei e gli spiriti consentono che le parti di ricchezza, che andavano a essi e che venivano distrutte in sacrifici inutili, servano ai poveri e ai fanciulli.<sup>34</sup>

Concedendo la *sadaka*, i *mai gida* possono allo stesso tempo aumentare la loro "ricchezza in uomini" (*arzikin mutane*). La *sadaka* come virtù e dono incondizionato, dunque, non è affatto gratuita. Nel gesto dell'accoglienza c'è una ricerca di prestigio simbolico e anche di "capitale sociale", per riprendere il concetto di Pierre Bourdieu. I *mai gida* rivestono contemporaneamente il ruolo di capofamiglia, di grande commerciante e di proprietario di casa. Vengono chiamati *mai karban baki*, "coloro che ricevono gli stranieri". Ma, come nelle ricerche di Julian Pitt-Rivers sull'Andalusia o di Anne Gotman a Parigi e nella regione parigi-

34. M. Mauss, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche* (1924), tr. it. Einaudi, Torino 2002, p. 28.

na, la relazione che si stabilisce in quel momento è gerarchica. Reciproca e asimmetrica. Anche se si tratta di un adulto, la persona accolta verrà chiamata *yaro*, “bambino”, e ne assumerà lo status. Lo *yaro* è a disposizione e lavora a richiesta per il suo *mai gida*, il quale deve protezione al “suo” straniero. In Africa si sente spesso pronunciare la formula “mio straniero”. Quando siete bene accolti, la persona che vi riceve vi dice: “Non rischi niente, sei *il mio straniero*”.

Un canto dei bambini della scuola coranica del quartiere Zongo – il quartiere hausa di Lomé dove ho condotto le mie ricerche – riassume in poche parole il protocollo di ospitalità che vi si svolge: “Se uno straniero viene da te, ti dirà: ‘Scusami’. Tu gli dirai: ‘Benvenuto, straniero, figlio di mia madre’. Gli darai un posto per sedersi e gli darai dell’acqua, poi gli parlerai e farete questa chiacchierata in amicizia”. Il canto evoca il “figlio di mia madre” (*dan uwanci*). Il termine rimanda alla parentela materna, ma viene anche usato per designare la parentela in senso ampio, per far riferimento alla “parentela” in modo indeterminato. Ciò significa che iscrivo lo straniero nella mia parentela e intraprendo una conversazione cordiale. Più frequentemente, la relazione tra chi è accolto e chi accoglie viene descritta per mezzo del termine *zumunci*, parola difficile da tradurre, che ha dato luogo a numerose proposte a seconda degli autori: affettività, alleanza, senso del clan, relazione con una persona che appartiene allo stesso paese, intesa o infine – quella che mi

è parsa più affine alle mie osservazioni – quasi-parentela.<sup>35</sup> Ma, per attenuare un po' quel che cantano i bambini della scuola coranica del quartiere, la relazione di *zumunci* non è necessariamente affettiva. Come afferma René Schérer riguardo all'affetto proprio dell'ospitalità, serve "amicizia, ma non troppa". Questa relazione corrisponde a una situazione in cui non si sa definitivamente se ci si trova nell'ospitalità o nell'ostilità. L'una non cancella del tutto l'altra. È uno stato intermedio e lo *zumunci* si stabilisce concretamente in luoghi che occupano una posizione liminare o marginale nel complesso residenziale dei *mai gida*, il che consente una certa forma di riserva da una parte e dall'altra. Due persone che hanno tra loro *zumunci* non sono quindi necessariamente amiche. E un gesto di ostilità (un furto, per esempio, commesso dallo *yaro* ai danni del suo padrone di casa) romperà immediatamente la fiducia (*amana*) che deve regnare nella relazione e ne è l'unica garanzia.

Poi arriva un momento in cui la relazione si interrompe, dopo qualche giorno o qualche anno: lo straniero accolto dal *mai gida* può cominciare a lavorare regolarmente nella cerchia dei suoi dipendenti oppure ripartire per proseguire altrove il proprio viaggio, a meno che non si lanci lui stesso in un'attività commerciale, in genere con l'aiuto

35. *Quasi-kinship*, proposto dall'antropologo britannico M.G. Smith in "Exchange and marketing among the Hausa", in P. Bohannan, G. Dalton (a cura di), *Markets in Africa*, Northwestern University Press, Evanston 1962, pp. 299-334.

del *mai gida*. Succede anche – ed è l'orizzonte ideale, la vita sognata dallo *yaro* – che la relazione tra i due cambi natura, qualora lo straniero diventi *suruki*, “genero”, ricevendo una donna della famiglia o della cerchia del *mai gida*. In quel momento, tra loro non c'è più *zumunci*. Nella città si è verificata una forma di incorporazione sociale. In tal senso, lo *zumunci* non è soltanto una relazione tra due individui, lo straniero e il suo ospite; esso rimanda a un'istituzione comunitaria volta a rafforzare l'ordine e il mondo sociale degli hausa di Lomé e delle città costiere del golfo di Guinea in generale. Integrando i migranti in una parentela ampia, i commercianti hausa accrescono la propria capacità di incorporazione in una città e in una regione in cui la loro comunità è minoritaria e viene considerata collettivamente come straniera, nonostante molti di essi siano stati naturalizzati. Dire “Tizio, quello straniero, è figlio mio, sta a casa mia, lo proteggo” significa anche estendere il perimetro sociale di controllo dei nuovi arrivati.

Il linguaggio dell'ospitalità può essere specifico di ciascuna cultura. Ma al di là delle particolarità locali, culturali e linguistiche, il caso degli hausa illustra numerose regole fondamentali evidenziate in altri terreni. Come nota Anne Gotman, c'è davvero asimmetria nella relazione di ospitalità, non uguaglianza.<sup>36</sup> Ma la disuguaglianza non impedi-

36. A. Gotman, *Le Sens de l'hospitalité*, cit. Si veda anche “Les périls de l'asymétrie. L'étranger est-il soluble dans l'immigré?”, in *Pardès*, 52, 2012, pp. 15-36.

sce la reciprocità. Anche Julian Pitt-Rivers insiste sulla fragilità della relazione tra gli ospiti: “Finché dura” scrive “la fragile relazione tra il padrone di casa e il suo ospite si fonda sul rispetto della complementarità dei ruoli”.<sup>37</sup> Tale asimmetria istituisce uno scambio e l’ospitalità inaugura un ciclo di doni e controdoni delimitato da un inizio e una fine, la quale sopraggiunge nel momento in cui chi era stato accolto viene incorporato oppure smette di accettare la relazione asimmetrica: “Mentre le forme di incorporazione permanente si consolidano nel tempo, lo status di ospite si volatilizza” scrive ancora Pitt-Rivers.<sup>38</sup> Infine, sebbene la durata sia variabile, la relazione resta sempre sospesa: tra gli hausa di Lomé può essere di tre giorni, come nella Grecia antica (“raramente più di tre giorni” scrive Florence Dupont); e questo lasso di tempo è il parametro per una buona pratica di ospitalità anche per gli hazara dell’Afghanistan, nelle cui case si riserva peraltro una camera vicino all’ingresso.<sup>39</sup> Tuttavia, nel quartiere Zongo di Lomé lo *yaro* può rimanere presso il suo *mai gida* per ben più di tre giorni – mesi o persino anni. In ogni caso, finché è accolto “la sua venuta non cessa. Continua a venire”, “resta straniero”.<sup>40</sup> Una lunga durata non priva di relazione con l’organizzazione sociale che

37. J. Pitt-Rivers, *Anthropologie de l'honneur*, cit., p. 174.

38. *Ibidem*.

39. A. Monsutti, “Les désillusions de l’hospitalité ou la mobilité comme acte politique”, intervento al seminario *Anthropologies de l’hospitalité*, EHESS, 16 gennaio 2018.

40. J.-L. Nancy, *L'intruso*, cit., p. 11.

assegna un posto sostanziale alla circolazione degli stranieri.

La lieta conclusione dell'ospitalità degli hausa, allorché il "bambino" (*yaro*) riceve in sposa una figlia del suo ospite, suggerisce una questione essenziale. Oltre a rendere noti i limiti temporali dell'accoglienza e le prevedibili trasformazioni dello status sempre provvisorio di chi viene ricevuto, questo esito interroga anche il ruolo che l'ospitalità può assumere nella vita intima dello straniero e del suo padrone di casa. Tale dimensione ridesta inevitabilmente un nutrito immaginario di racconti di usanze esotiche, variamente attestate, a cui devo fare cenno prima di procedere. Tra esse figura la celebre ospitalità "con gratificazione sessuale", una "tradizione" spesso evocata a proposito degli inuit. Ma si possono altresì citare le "nozze di Attila", il re degli unni la cui ospitalità nel proprio castello era altrettanto proverbiale della sua crudeltà all'esterno. Sulle rive del Danubio, il cerimoniale nei confronti dei messi degli imperatori romani includeva regali prima della partenza, l'organizzazione di pasti e, "a proposito dell'alloggiamento per una notte degli ospiti romani [...], la consuetudine di proporre belle ragazze per divertirsi".<sup>41</sup> Per quanto riguarda gli inuit, questa pratica, rara sia per la tipologia degli ospiti menzionati (nella fattispecie ambasciatori) sia per le effettive attestazioni,

41. R. Schérer, *Zeus hospitalier*, cit., p. 95. Schérer cita le *Storie bizantine* di Prisco, inviato dell'imperatore romano d'Oriente presso la corte di Attila (metà del quinto secolo).

ha molto affascinato gli esploratori del Novecento, che pare abbiano considerevolmente esagerato l'importanza della gratificazione sessuale nel sistema di ospitalità. Sul tema sono state condotte poche ricerche, tra cui quella di Bernard Saladin d'Anglure, che lo affronta in parallelo a un'altra questione, quella dell'adozione, che costituisce una pratica più largamente attestata e diffusa:

Se c'è una caratteristica della popolazione inuit che ha colpito l'immaginazione degli osservatori occidentali – a fianco delle pratiche esotiche come il consumo di carni crude, l'uso di case di neve, lo scambio dei coniugi o l'ospitalità con gratificazione sessuale, la cui rappresentazione amplificata dall'immaginario europeo è sproporzionata rispetto all'esperienza tutto sommato piuttosto limitata di alcuni viaggiatori che l'hanno riferita – è l'importanza dell'adozione, riportata nei racconti di viaggio fin dall'inizio dell'Ottocento, all'epoca dei primi contatti nell'Artico centrale canadese.<sup>42</sup>

Tutto in effetti fa pensare che la “gratificazione sessuale” dell'ospite si ricolleggi molto marginalmente ad altre pratiche più diffuse che introducono nella società inuit una “fluidità” nelle regole del matrimonio e della filiazione, come lo scambio dei coniugi nel caso del matrimonio e il padrinato rituale o l'adozione in quello della filiazione. Altrettanti modi, secondo l'etnologo, di mantenere una coesione sociale e uno spirito collettivo dinanzi

42. B. Saladin d'Anglure, “Enfants nomades aux pays des Inuit Iglulik”, in *Anthropologie et sociétés*, 12, 2, 1988, pp. 125-166.

ai rischi che l'individualismo farebbe pesare sulla sopravvivenza dei membri di una comunità le cui condizioni di esistenza sono particolarmente difficili. Seguendo lo stesso principio, all'interno del gruppo "le pratiche di ospitalità inuit garantiscono a chiunque non abbia cibo il diritto di andare a mangiare da coloro che ne possiedono", osserva Bernard Saladin d'Anglure.

Per quanto riguarda specificamente l'adozione, si tratta in realtà di una circolazione di bambini in un'organizzazione sociale che oltrepassa la semplice cornice domestica. Saladin parla di "trasferimento", mentre i ricercatori prima di lui hanno in genere affrontato l'argomento servendosi del termine "adozione". Anche se non è esaustiva, va tenuta in conto l'ipotesi della ridistribuzione demografica e della regolazione economica: il "dono" di bambini nati o che devono nascere permette di riequilibrare la composizione delle famiglie secondo le risorse e i bisogni. Concretamente, nel nucleo di adozione il bambino (concesso da una famiglia imparentata oppure orfano) prende il posto di un defunto – bambino o adulto – di cui assumerà il nome. Simbolicamente, l'adozione viene associata alla sterilità delle donne, che soltanto l'intervento sciamanico permette di risolvere andando a "prendere" un bambino (un "figlio della terra") nell'universo dei miti. Per questo motivo, i bambini che circolano fanno parte della parentela, ma non del tutto, perché restano "inviati" dagli sciamani, malgrado li si riceva in realtà da parenti o amici. Così,

pure in questa circostanza, una dimensione spirituale fonda il carattere indiscutibile e "assoluto" del fatto di accogliere un bambino straniero in casa, anche se per l'antropologo questa ingiunzione divina può spiegarsi soltanto come la migliore applicazione possibile di una regola sociologica.

È ciò che dimostra Saladin collocando le adozioni nel quadro dei "trasferimenti sociali della vita umana" che consentono la riproduzione del gruppo (quelli adottati rappresentano un terzo circa dei bambini delle famiglie). Egli sostiene l'idea che sia la società inuit nel suo insieme a essere fluida in virtù di questi trasferimenti. Fanno peraltro parte di una stessa totalità i "trasferimenti di ogni tipo, che si tratti dei movimenti migratori tra gruppi locali o regionali, dell'elevato tasso di adozione, delle sistematiche divisioni di beni o dello scambio dei coniugi, senza contare il consumo alimentare nelle reciproche visite". Saladin contrappone questa organizzazione sociale ai rapporti di tipo stanziale e proprietario delle società occidentali, modello al cui confronto gli antropologi possono solo constatare, come minimo, l'"impressione di flessibilità" che danno loro le società inuit. Viceversa, Saladin mette in evidenza gli "accavallamenti" dei quadri sociali prodotti da tutti questi "trasferimenti", in particolare dall'adozione (in cui si "accavallano" almeno due famiglie). Più in generale, si tratta di comprendere la società a partire dalle situazioni di sovrapposizione determinate dai plurimi radicamenti degli individui, anziché dalla fissità

delle unità sociali (domestiche o più ampie) di solito privilegiata dagli osservatori. Se si guarda allora alla società nel suo insieme (sovrapposizioni verticali e intergenerazionali oppure orizzontali nello spazio, tra famiglia e famiglia), l'adozione riveste un ruolo centrale e non marginale, alla stregua degli altri trasferimenti o spostamenti.

Torna qui una questione che concerne direttamente il legame tra i nomadi, gli stranieri, "coloro che transitano" in generale, e la forma sociale stanziale della casa – la *domus*. Il tema dei "bambini nomadi" inuit ricorda quello della "circolazione dei bambini" negli ambienti popolari del Brasile.<sup>43</sup> Non si tratta esattamente di una forma di adozione, ma piuttosto di un "collocamento" dei bambini. Come nel caso dell'ospitalità, li si accoglie in un'altra casa e li si mette in salvo. Talvolta, in alcune case, si assiste anche al lavoro dei bambini e all'uso sistematico di un linguaggio di quasi-parentela che consente di avvicinare socialmente persone più o meno distanti. La parentela spirituale impegna i padrini e le madrine del rito cattolico e lo stesso vale per la parentela metaforica: si dirà "padre putativo" per uno zio, "zio putativo" per una persona stretta con cui non si ha una parentela ecc. In questo caso, brasiliano e urbano, le famiglie che

43. Si veda C. Fonseca, "La circulation des enfants pauvres au Brésil. Une pratique locale dans un monde globalisé", in *Anthropologie et sociétés*, 24, 3, 2000, pp. 53-73; M. Agier, "Le sexe de la pauvreté. Hommes, femmes et familles dans une 'avenida' à Salvador de Bahia", in *Cahiers du Brésil contemporain*, 8, 1989, pp. 81-112, ripubblicato in *Brésil(s)*, 0, 2011, pp. 57-80.

accolgono i bambini hanno uno status sociale leggermente superiore a quello delle famiglie di origine, ed è sempre richiesto un legame (di parentela, religioso, di vicinato) per consentire l'accoglienza e l'"allevamento" del bambino per più anni, con piena fiducia da entrambe le parti.

Perché questo *excursus* sulle pratiche di adozione nell'Artico canadese e negli ambienti popolari urbani del Brasile? Dato che si evoca il carattere "arcaico" ed "esotico" di un'ospitalità le cui forme sociali concrete si sarebbero perdute – sebbene il termine ritorni nelle nostre società globalizzate del ventunesimo secolo – è interessante comprendere le logiche sociali e le dimensioni simboliche connesse a questa pratica. L'adozione e l'ospitalità comportano l'accoglienza a casa propria di una persona estranea alla famiglia, circostanza che implica di trovare posto in una zona di "accavallamento" tra interno ed esterno. Ma gli esempi proposti dimostrano che il nesso tra le due pratiche non si limita al rapporto di analogia: da un punto di vista cronologico, l'ospitalità appare in un certo senso come la condizione e l'attuazione pratica dell'adozione. Infine, esse si congiungono creando all'interno delle società – tramite l'accoglienza e lo spazio concesso a chi si sposta (bambini, migranti) – i canali o il tessuto sociale di un'apertura che si prolunga, o che possiamo ipotizzare si prolunghi, in modo reticolare verso il limite e l'esterno della società.

La dimensione sociale non esclude però quella intima. Nel racconto dell'ospitalità emerge una di-

sposizione al “dono di sé” e all’amore che il filosofo René Schérer ha illustrato ricordando ciò che le tre successive ospiti di Ulisse – Calipso, Circe e Nausicaa – hanno provato: la seduzione al momento dell’accoglienza, il desiderio di un’unione duratura, poi la pena d’amore alla partenza dello straniero. Se questi sentimenti vengono risvegliati dagli attuali gesti di ospitalità, come talvolta accade per i sentimenti filiali o per quelli che trovano nel patrocínio l’espressione rituale di un sostegno personalizzato ai giovani migranti, è interessante ricollocarli e comprenderli nei quadri in cui tali pratiche svolgono o hanno svolto un ruolo centrale nella regolazione sociale.

### *Dall’ospitalità domestica all’ospitalità pubblica*

Proseguire ulteriormente la nostra antropologia di un’ospitalità possibile e virtuosa, ossia efficace senza necessariamente essere “dolce e amabile”, presuppone ora di affrontare l’estensione delle pratiche di ospitalità. Il che ci farà cambiare scala e giungere a un’area di sovrapposizione, e forse di confusione, tra la forma appena evocata dell’ospitalità privata o ristretta (ossia racchiusa in una relazione interindividuale tra un padrone di casa e il “suo” straniero) e l’ospitalità allargata. Si può approssicare questa “zona” di sovrapposizione stretto/largo e privato/pubblico, in due maniere: un modo antropologico e un modo storico.

Sul piano antropologico rilevo, tornando al mio terreno dell’Africa occidentale, che *zumunci* – ter-

mine che caratterizza la relazione di ospitalità tra gli stranieri hausa delle città costiere – è anche il nome dato a un'associazione di mutuo soccorso alle cui risorse possono accedere non soltanto i membri bisognosi ma anche gli stranieri in difficoltà. A tale scopo, i capifamiglia, commercianti e notabili del quartiere, risparmiano denaro per ridistribuirlo in nome della *sadaka* o elemosina musulmana (lo stesso termine religioso che giustifica – si è detto – l'accoglienza dello straniero a casa propria). Il "club Zumunci" ha una contabilità divisa in due grandi capitoli. Il primo serve ad aiutare gli abitanti del quartiere Zongo, cioè una realtà di immediata conoscenza reciproca e di reti vicine ai *mai gida* membri dell'associazione. L'altro è per i mendicanti, i vagabondi, gli stranieri e tutte le persone non legate in modo stabile e permanente alla comunità del quartiere Zongo. Il "club Zumunci" garantisce a tale riguardo una funzione di mediazione, estendendo le obbligazioni mutuali della gente di Zongo a una più larga cerchia attraverso una solidarietà sempre più "pubblica" e anonima.

In linea generale, nelle strutture associative, religiose, politiche e locali, l'ospite può essere qualcuno che non conosco ma che verrà reso familiare, o meno straniero, da un legame sufficiente a rendere l'accoglienza possibile. È nella zona di sovrapposizione tra l'ospitalità domestica e l'ospitalità pubblica che l'individuo esterno (l'*outsider*) può connettersi a una rete. Né atomizzato né integrato in una struttura sociale troppo rigida, sta nel mezzo

e può creare una familiarità in un ambiente sociale che va oltre la famiglia, per esempio nel tessuto associativo. Da questo punto di vista, le reti religiose sono importanti: vi si crea un quadro quasi familiare, estendendo l'ospitalità privata all'interno di strutture sempre meno familiari. Pensiamo anche all'accoglienza in Francia degli esuli cileni, argentini o brasiliani negli anni Settanta del Novecento. Nel caso in cui i due ospiti non si conoscessero, si stabiliva tramite la solidarietà politica una relazione di sufficiente fiducia.

L'antropologia può poi analizzare questo cambiamento di scala dal punto di vista delle strutture sociali. L'ospitalità si dispiega in una serie di reti "a stella di primo e di secondo ordine", come dicevano gli antropologi britannici della sociografia delle reti: i legami si sviluppano progressivamente, senza rottura.<sup>44</sup> In questo caso, l'ospitalità è la socialità in un ambiente che fa posto allo straniero in modo sia strutturale sia congiunturale. Tale organizzazione condiziona l'incontro e la relativa prossimità tra l'ospite che accoglie e l'*outsider* accolto. Rimane però da determinare il punto di transizione tra una forma sociale che potremmo definire familiare, associativa, o più in generale comunitaria, e un legame anonimo. A partire da una ramificazione delle reti si costituisce una frontiera tra un

44. Per un'introduzione alla "sociografia delle reti" in ambito urbano, si vedano U. Hannerz, *Esplorare la città. Antropologia della vita urbana*, tr. it. il Mulino, Bologna 2009, e i miei commenti in M. Agier, *Anthropologie de la ville*, PUF, Paris 2015, pp. 80-91.

dentro e un fuori, tra ciò che attiene all'ospitalità in senso stretto, e che avviene sempre in una relazione, e qualcosa d'altro che se ne allontana, senza necessariamente troncarla. Solitamente, si parla di "ospite" speculare: in molte lingue si usa lo stesso termine per indicare chi accoglie e chi viene accolto. La relazione tra queste due persone è la *conditio sine qua non* dell'ospitalità, che viene delegata solo quando non si può più definire con precisione in quale quadro e attraverso quale relazione avverrà l'accoglienza. Ma il termine resta: si parlerà di ospitalità in senso ampio, poi di ospitalità "pubblica" e di "politica dell'ospitalità", con un significato sempre più metaforico.

Storicamente l'ospitalità detta "pubblica" risale alle città medioevali, con la fondazione degli ospizi e lo sviluppo delle opere religiose. Istituzioni che alcuni autori considerano come le origini storiche dell'azione umanitaria, ma che sono anche il luogo del primo controllo politico sugli indigenti. Il ruolo di erogatore di ospitalità viene poi delegato alla Chiesa e progressivamente alle istituzioni pubbliche, e così si esce dalla relazione fondamentalmente antropologica del dono e del contro dono che ha istituito l'ospitalità come forma di scambio. Ma emerge qui una pista di riflessione, relativa a quella particolare forma di estensione dell'ospitalità che è l'ospitalità municipale, che dovremmo tenere a mente.

Se facciamo una lunga carrellata storica, vediamo come nei secoli diciannovesimo e ventesimo l'ospitalità pubblica diventa un affare di Stato e al con-

tempo scomparire, sostituita dai diritti di asilo e del rifugiato. Lo Stato nazione ha incluso il diritto d'asilo, ma lo ha integrato nelle politiche di controllo delle frontiere, dei territori e degli spostamenti. La parola "asilo" viene ancora usata con un duplice significato: "dare asilo" oppure chiudere in un "asilo" (psichiatrico). In questa terminologia e in queste politiche si è persa traccia dell'ospitalità. Ne consegue la prospettiva, sostenuta oggi dagli autori più critici, secondo cui l'idea stessa di ospitalità pubblica sarebbe una metafora ingannevole delle politiche nazionali di accoglienza per parlare in realtà di controlli migratori. Per esempio, per Sophie Djigo, filosofa e autrice di un'indagine presso i migranti di Calais, l'analogia dell'ospitalità è fuorviante perché si fonda sull'idea di "un 'a casa nostra' nazionale visto come semplice plurale del 'a casa mia' individuale".<sup>45</sup> Si crea così l'immaginario di una "casa nazionale"<sup>46</sup> che ritroviamo in effetti nella rappresentazione analizzata dalla filosofa Wendy Brown: uno Stato forte che deve proteggere la nazione fragile.<sup>47</sup> A rigore, questo principio di ospitalità pubblica, talvolta reclamato dai cittadini favorevoli a un trattamento più degno e umano dei migranti da parte del proprio Stato, è compatibile con la concezione stanziale e proprietaria dell'organizzazione sociale: il proprietario della casa nazio-

45. S. Djigo, *Les Migrants de Calais. Enquête sur la vie en transit*, Agone, Marseille 2016, p. 149. Si veda anche M. Bessone, "Le vocabulaire de l'hospitalité est-il républicain?", cit.

46. S. Djigo, *Les Migrants de Calais*, cit., p. 169.

47. W. Brown, *Stati murati, sovranità in declino*, cit.

nale accoglie presso di sé chi vuole, "aprirà la sua porta" o costruirà muri solo in base a una propria decisione autoreferenziale, secondo la sua buona volontà.

Nondimeno, l'ospitalità rimane. Sotto forma di un'idea, di una parola, di una traccia arcaica o esotica, ma anche di pratiche individuali o collettive che veicolano una critica delle politiche pubbliche caratterizzate dalle paure e dalle reticenze nei confronti dell'accoglienza di alcuni stranieri, al fine di prospettare un'alternativa. Seppur trasformandosi, una storia dell'ospitalità continua dunque nel presente, sotto i nostri occhi. Che cosa si fa oggi *in nome* dell'ospitalità?

## *L'ospitalità alla prova del presente*

La cronaca delle azioni in favore dell'accoglienza dei migranti evidenzia un'evoluzione all'interno delle società europee del ventunesimo secolo. Per l'ampiezza e il coinvolgimento che sottendono, le forme di solidarietà e di ospitalità che osserviamo si configurano sempre più come un movimento sociale. Il 4 gennaio 2017, Cédric Herrou, agricoltore francese della val Roia, vicino alla frontiera italiana, compariva in giudizio a Nizza. Otto mesi più tardi veniva condannato a quattro mesi di prigione con sospensione della pena per aver aiutato dei migranti in situazione irregolare. È stato un "onore" averlo fatto, ha dichiarato precisando che le sue azioni erano state "politiche". In quel momento nella val Roia un centinaio di migranti veniva ospitato in famiglia. In arrivo a piedi dalla frontiera, erano accolti, nutriti e alloggiati da alcuni abitanti. Nel settembre 2017, l'insegnante e ricercatore Pierre-Alain Mannoni, giudicato per "favoreggiamento del soggiorno e della circolazione di persone in situazione irregolare" veniva condannato a due mesi di prigione con sospensione della pena, dopo qua-

si un anno di procedure in cui, va detto, come nel caso di Cédric Herrou, le pene stabilite in appello sono state più dure che in prima istanza.

Sempre nel 2017, nella regione di Briançon è nata un'associazione per soccorrere e ricevere i migranti che si perdono in montagna dopo aver attraversato clandestinamente la frontiera franco-italiana al colle della Scala (a 1700 metri di altitudine). Quasi quotidianamente, gente di montagna, tra cui guide, accompagnatori o addetti al soccorso delle piste, organizza ricognizioni per salvare i camminatori in difficoltà, come fanno i marinai con le imbarcazioni alla deriva. Il tutto, ovviamente, "senza condizioni", cioè senza far dipendere il proprio intervento dalla legalità dello status della persona al momento del salvataggio. Non lontano, a Barcelonnette, paese di poco più di duemila abitanti nelle Alpi dell'Alta Provenza, l'arrivo dei migranti nel 2016 e la loro accoglienza hanno suscitato una mobilitazione eccezionale, dando vita a una comunità di solidarietà locale rimasta fino a quel momento dormiente; al coinvolgimento si è accompagnato in chi ha prestato aiuto – tra cui si è registrata una significativa rappresentanza femminile – un "sovrainvestimento affettivo". Nel complesso, le reti locali hanno permesso di organizzare l'alloggiamento dei migranti. Gli esempi sono quotidiani e riguardano numerose località di tutti i paesi europei.

Il 18 febbraio 2017, 160.000 persone sfilavano nelle strade di Barcellona dietro la sindaca della

città, Ada Colau, a favore dell'“accoglienza dei migranti e dei rifugiati” e contro il governo spagnolo, inizialmente impegnatosi ad accogliere 16.000 persone nel quadro dell'accordo europeo del settembre 2015 che prevedeva la ricollocazione di 160.000 rifugiati in tutta Europa. Un anno e mezzo più tardi, la Spagna ne aveva in realtà ricevuti appena un migliaio. E nella maggior parte degli altri paesi europei l'annuncio dei governi era rimasto inattuato. Il programma di ricollocazione dei richiedenti asilo lanciato dalla Commissione europea è stato poi ufficialmente abbandonato nel settembre 2017, quando meno di un terzo degli impegni presi dagli Stati europei era stato mantenuto.

Anche altrove, per esempio nel Nord della Francia dopo lo smantellamento del campo-bidonville di Calais nell'ottobre 2016, oppure a Parigi dopo l'evacuazione degli accampamenti nel corso dello stesso anno, alcune persone si sono mobilitate – hanno spiegato sui social network – per accogliere richiedenti asilo in casa propria “per un tempo limitato” e “nel quadro di protezione di un'associazione”, allo scopo di “fare pressione sullo Stato” che non rispetta l'obbligo giuridico della sistemazione dei richiedenti asilo.

Che cosa si nota in generale se si tenta di ricostruire il contesto e lo svolgimento di questi eventi? Inseguimenti con la polizia; un gioco a nascondino con vicini meno accoglienti e in alcuni casi “delatori”; conversioni militanti (religiose o politiche) in favore di famiglie straniere minacciate di espulsio-

ne; mobilitazioni nascenti in cui si mescolano affetti, indignazione e critica politica; processi a cittadini francesi per "favoreggiamento del soggiorno di stranieri in situazione irregolare"; attivazione dei media. Siamo lontani dalle pratiche rituali, domestiche e ordinate, dell'ospitalità che per la tradizione antropologica rivestono un ruolo essenziale nella comprensione dello scambio sociale e della riproduzione sociale in genere. I gesti contemporanei di ospitalità sono esplicitamente "volontari" e vengono assunti come impegni personali, accompagnati da giustificazioni relative alla carenza dello Stato e alla "vergogna" o all'"indignazione" che essa provoca.

### *Incontri di nuovo tipo*

Molti incontri di nuovo tipo vengono determinati da questo movimento che attraversa le società europee in un contesto politico in cui il termine "ospitalità" figura come una declinazione della solidarietà. Viene così rilanciata l'ospitalità privata, ossia l'alloggiamento a casa propria, solitamente sostenuto da un contesto associativo che offre le garanzie sociali e giuridiche di questa accoglienza individuale, la quale nasce come un prolungamento dei gesti di solidarietà collettiva – distribuzione di cibo o di indumenti, insegnamento della lingua ecc., in strada o nei locali associativi – e si definisce anzitutto nella relazione di ciascuno con il proprio Stato nazione e con ciò che da esso, come cittadino, può attendersi. Nell'ospitalità di oggi si stabili-

sce dunque una relazione a tre: i migranti, il nostro Stato e noi. Che però prosegue come un intreccio di faccia a faccia ai quali il nostro sistema sociale, e soprattutto familiare, non è, o non è più, davvero preparato.

In queste condizioni l'ospitalità è una prova e richiede una mobilitazione individuale e collettiva notevole, fino al punto di causare tra accompagnatori volontari, ospitanti e ospitati saturazioni di vario tipo (*burnout* degli attori associativi, "sovrainvestimento" di chi ospita, "stanchezza delle famiglie" degli ospitati). Riguardo alle considerazioni sull'ospitalità in generale esposte poc'anzi, le pratiche attuali evidenziano gli sforzi per rimediare alla scomparsa dei quadri sociali che l'hanno per lungo tempo disciplinata.<sup>1</sup>

Possiamo anzitutto notare che di rado chi ospita agisce da solo. Come se si dovesse colmare il vuoto sociale lasciato dall'individualizzazione dei modi di vita, dal rimpicciolimento delle famiglie, in alcuni casi dalle dimensioni ristrette degli appartamenti e infine dall'assenza di una "comunità" che agisca immediatamente attorno a sé permettendo di connettere socialmente la persona che accoglie con quella accolta. Sono per esempio le associazio-

1. Mi baso qui su una ricerca in corso di cui presento soltanto alcune notazioni e commenti. I risultati completi di quest'indagine collettiva sull'ospitalità, condotta nel quadro del programma "Babels. La città come frontiera" (EHESS e Agenzia nazionale della ricerca, 2016-2018), sono pubblicati nel volume *Hospitalité en France*, a cura di M. Agier, M. Gerbier-Aublanc e É. Masson-Diez, Éditions du Passager clandestin ("Bibliothèque des frontières"), Lyon 2019.

ni – a loro volta raggruppate talora in reti a livello cittadino –, i collettivi militanti o anche, seppure in misura minore, alcune piattaforme web a stabilire di fatto il “legame mancante” e a fornire contestualmente le ragioni e i quadri dell’accoglienza in casa propria. Sistemi variabili di cauzione o di tutoraggio, gestiti dalle associazioni, garantiscono tutti i componenti della futura relazione. Per le associazioni uno dei problemi maggiori consiste nel non perdere “ospitanti” che, dopo un primo slancio di solidarietà talvolta effimero, possano sentirsi delusi o turbati dalla relazione stabilita con gli “ospitati”. La rispettabilità della persona da accogliere, il suo equilibrio mentale, il suo dinamismo e il reale bisogno di essere aiutata costituiscono importanti criteri di accettazione. Soprattutto in Francia, assicurare i proprietari di casa significa anche tendere a escludere dalla partita i richiedenti ospitalità in situazione irregolare.

Con lo stesso spirito, e per “codificare” in parte una pratica che si tratta di ripristinare più che di inventare, le associazioni e le reti che regolamentano le relazioni di ospitalità ne propongono di durata minima e massima, molto diverse tra loro. A seconda dei casi, si va da un minimo di quattro giorni a quattro-sei settimane per accoglienza (su un totale di nove mesi di presa in carico del migrante da parte dell’associazione), o da uno a sei mesi. Il *turnover* è importante e ciò rende il sistema impegnativo da gestire per la quantità di soggetti coinvolti per ogni persona accolta. Per far funzionare la relazione, le

associazioni svolgono un ruolo di mediazione e controllo, e alcune preferiscono garantire un rinnovo frequente per "evitare il problema dell'attaccamento" tra coloro che ospitano. Bisogna poi "incanalare la generosità talora soffocante" degli uni o dire agli altri di "non fare domande alle persone accolte".

Nei fatti, l'impegno di chi ospita è fluttuante. Dipende dalla stagione (con un aumento di offerte di ospitalità, per esempio, al momento dei "piani contro il freddo invernale"), dalla disponibilità di spazi per l'invitato nell'abitazione familiare e dalla prova emotiva rappresentata dalla prima esperienza. Stanchezza, affanno: le associazioni finiscono per mancare di disponibilità rispetto alla domanda o per dover ridurre la propria offerta. Inoltre, essendo a compensazione, in opposizione o a completamento delle strutture pubbliche di accoglienza, l'ospitalità costituisce una sorta di concorrenza non professionale che inquieta le istituzioni pubbliche, soprattutto municipali, per quanto inadempienti, come nel caso di Parigi.

Con il passare del tempo e l'evolvere della relazione che si instaura tra il proprietario e il suo ospite, le questioni amministrative occupano uno spazio sempre maggiore. A volte c'è chi comincia a sospettare che la persona ospitata non abbia davvero titolo per chiedere asilo. Ma spesso la giustificazione della presenza del migrante in Francia e la questione della sua legittimità, o della sua legalità, svaniscono a vantaggio della relazione in quanto tale. Una relazione affettiva verso l'ospite accolto

si stabilisce soprattutto se questi viene considerato minorenne. In tal caso, chi ospita vorrà proteggerlo e educarlo, non dubitando o smettendo di dubitare che si tratti effettivamente di un minorenne.

È una prova anche per coloro che vengono ospitati, essi stessi un po' sorpresi dell' "intrusione" proposta loro nella vita dei propri ospiti e dell'investimento personale che questi vi mettono. Il fatto di essere alloggiati permette loro di uscire dalla precarietà della strada o degli accampamenti, però hanno paura e in certi casi si stancano delle sollecitazioni a raccontare. In altri casi sono "stanchi delle famiglie", cioè di dover cambiare continuamente ospite, ricreare la relazione, presentarsi ecc.<sup>2</sup>

In alcune associazioni un tutor dell'organizzazione è responsabile dell'accompagnamento della persona accolta che si sposta di famiglia in famiglia. In altri contesti, quelli delle piccole città o dei paesi, l'accompagnamento individuale del migrante, minore o adulto, può, al di là della mera questione dell'alloggio, assumere la forma di un patrocinio: un abitante diventa padrino o madrina del migrante sotto il tutoraggio di un consigliere comunale. Esiste cioè un supporto associativo giuridico, sociale e morale offerto alle persone che hanno manifestato il desiderio di accoglierne altre a casa propria, facendo loro spazio, assegnando loro una stanza privata.

Alcuni collettivi si dichiarano disposti a praticare la "disobbedienza civile" sostenendo gli affiliati che

2. Cfr. M. Gerbier-Aublanc, "Un migrant chez soi", in *Esprit*, 466, 2018, pp. 122-129.

accolgono i migranti senza preoccuparsi dei loro documenti di viaggio. È il caso di un'associazione di Lille, Migr'action, una "rete di privati" attivata-si per offrire nel fine settimana un'ospitalità circoscritta ai migranti che vagabondano a Calais (dopo la distruzione del campo-bidonville nell'ottobre 2016), affinché "possano dormire in un letto, lavarsi e sfuggire alle violenze della polizia". I membri dell'associazione diventano "autisti e albergatori": prendono i migranti a Calais, li portano a casa loro a Lille per il weekend e li riaccompagnano il lunedì.

Il modello del collettivo di Lille è un suo corrispettivo belga, i cui componenti si danno il cambio per ospitare e trasportare "ogni fine settimana 500 migranti che dormono in strada". A Bruxelles, infatti, i migranti, principalmente sudanesi ed eritrei, vengono aiutati e ospitati da più di 30.000 volontari (dato di inizio 2018) riuniti nella "Piattaforma civica di ospitalità", creata nel 2014 (via Facebook): distribuzione di cibo al parco Maximilien, nel centro della capitale, e monitoraggio della ripartizione dei migranti nelle case. Centinaia di persone vengono così ospitate ogni giorno da privati. "Il governo continua a compiacersi del fatto che non c'è più la 'giungla' a Bruxelles" afferma una di queste volontarie "ma è grazie a noi, grazie ai cittadini che decidono di fare il lavoro dello Stato e non lasciare la gente fuori, alla pioggia e al freddo!"<sup>3</sup> La polizia federale ha più volte fatto irruzione nel luogo degli incontri per ar-

3. [www.euractiv.fr/section/politique/news/laccueil-de-migrants-par-les-citoyens-destabilise-le-gouvernement-belge/](http://www.euractiv.fr/section/politique/news/laccueil-de-migrants-par-les-citoyens-destabilise-le-gouvernement-belge/)

restare i clandestini e prendersela con gli abitanti solidali. Ma questa intimidazione provoca l'effetto inverso di quello che si propone, facendo conoscere meglio il movimento e aumentandone i sostenitori: "Le fila della piattaforma si ingrossano e i suoi membri sono sempre più intraprendenti",<sup>4</sup> osserva la rete mediatica europea Euractiv.

Stessa dinamica e stesse situazioni di disobbedienza civile in Danimarca, dove il movimento Venligboerne ("Gli abitanti amichevoli"), inizialmente creato nel 2013 come una semplice rete di vicini, contava alla fine del 2017 ben 150.000 sostenitori, tra cui coloro che aiutano i migranti a spostarsi e trovare riparo. I suoi ambiti di attività vanno dalla colletta di cibo e di indumenti per i rifugiati alla gestione di un caffè in cui le persone portano dolci e suonano musica; dalla creazione di un *carpooling* per condurre i rifugiati dalla frontiera danese-tedesca alla frontiera danese-svedese (o anche fino in Svezia) alla sistemazione dei migranti in case private. Le due ultime attività sono considerate illegali e perseguibili in quanto "traffico di esseri umani".<sup>5</sup>

Queste brevi notazioni, molto parziali, sull'ospitalità nei contesti contemporanei si propongono semplicemente di fissare qualche riferimento. Con gli slanci di solidarietà degli abitanti nei con-

4. *Ibidem*.

5. Si veda Babels, *Entre accueil et rejet: ce que les villes font aux migrants*, a cura di V. Bontemps, C. Makaremi, S. Mazouz, Le Passager clandestin, Lyon 2018, pp. 63-78.

fronti dei migranti e dei rifugiati in situazione precaria, in Europa possiamo constatare varie forme di "ritorno" all'ospitalità e i loro rispettivi limiti: un grande *turnover* difficile da gestire e contesti relazionali in cui si sovrappongono, e anzi si "ammassano" in un solo luogo e in un'unica interazione, le dimensioni politiche, sociologiche e intime dell'ospitalità.

Alla saturazione si aggiunge la sproporzione: ogni sistemazione solidale è una goccia d'acqua nell'oceano della precarietà globale delle migrazioni e la pratica dell'ospitalità privata si rivela spesso ambigua, difficile e problematica sia per chi accoglie sia per chi viene accolto. Si raggiungono in fretta i limiti di dimensione e di efficacia sociale della sfera privata, e più in generale quelli della scala locale. Ma l'ospitalità privata è cambiata anzitutto perché è cambiato il mondo privato e il gesto di ospitalità è passato da una realtà inserita tra le forme della socialità in generale a un atteggiamento volontario e individuale determinato da un impegno e da un investimento emotivo, etico e politico.

### *Le cause e gli effetti dell'ospitalità*

I collettivi e le associazioni, di lunga data o creati di recente, dei quali abbiamo appena menzionato l'azione, assumono la funzione, e talvolta la vocazione, di dare un quadro sociale e un senso (religioso, politico, sociale) alla pratica individuale dell'ospitalità, largamente modificata nel contesto europeo

del ventunesimo secolo. La loro eccezionale mobilitazione rappresenta oggi nelle società europee una delle più importanti cause pubbliche, che spinge alcuni cittadini a una forma di impegno attraverso (e per) l'ospitalità, che diventa espressione di un disaccordo sul modo in cui lo Stato tratta gli stranieri. La causa dei migranti, che sottende quella dell'ospitalità, non è tuttavia univoca e si comprende meglio al plurale. Nella fattispecie, mi sembra di poter individuare quattro cause, che molto brevemente riassumo.<sup>6</sup>

Si possono aiutare i migranti in nome della sofferenza. Ma la compassione presuppone che l'altro, per cui ci si addolora, ne sia afflitto, ossia menomato. O sia addirittura morto. L'emozione suscitata nel settembre 2015 dall'immagine del bambino senza vita su una spiaggia turca ben rappresenta questa "causa umanitaria". Ma non dobbiamo dimenticare il contesto politico di quel frangente, con l'aumento, nelle settimane precedenti, delle richieste di apertura delle frontiere che la cancelliera tedesca aveva infine deciso una settimana prima della divulgazione della foto del piccolo Aylan. In altri termini, l'emozione umanitaria non ha un valore assoluto, si produce in un contesto politico.

Si può prestare aiuto ai migranti anche in nome della somiglianza; è la causa letteralmente (e non ideologicamente) "identitaria". L'identificazione è infatti una modalità frequente di coinvolgimento.

6. Le descrivo più ampiamente in M. Agier, *Les Migrants et nous. Comprendre Babel*, CNRS Éditions, Paris 2016.

Chi manifesta in sostegno dei migranti ha spesso dichiarato: "Sono anch'io figlia o figlio di migranti, di rifugiati ecc.". La causa, in questo caso, equivale a prendersi cura dell'altro perché incarna l'altro Io che è in me... con il rischio, un po' narcisistico, di rimanere delusi perché l'altro, nella sua realtà, non si riduce alla mia identificazione.

Questa solidarietà può anche presentarsi in nome della differenza: è la causa "esotica". La quale consiste nel considerare che i migranti sono tutto ciò che noi non siamo, sono l'"altro" di cui abbiamo bisogno. Il rischio consiste qui nell'essentializzare alcune differenze e intrappolarvi i migranti, allorché essi sono o vorrebbero essere moderni, connessi, flessibili. Come noi, in realtà anche gli altri mutano di continuo e la mobilità rafforza in ciascuno la dinamica del cambiamento culturale.

Infine, quando nei migranti vediamo degli eroi e degli avventurieri, l'elogio della loro singolarità, che costituisce una quarta causa, rischia di farci tralasciare le ragioni collettive – politiche, sociali o climatiche – che spiegano la mobilità contemporanea, cioè lo stato del mondo. I migranti si incaricano di ricordarcelo non appena si ha uno scambio con loro: esistono responsabilità politiche per la loro situazione nei paesi di partenza, di transito o di accoglienza. Ci sono voci politiche esiliate che oggi non vengono davvero ascoltate, eppure articolano molti suoni.

Non è ovviamente mia intenzione giudicare e ancor meno approvare o disapprovare le diverse cau-

se che portano a impegnarsi in favore di un trattamento dignitoso dei migranti, sino alla decisione di accoglierli in casa propria. Intendo piuttosto dire che nessuna di esse è pura, perfetta, assoluta, sacra o indiscutibile, e che bisogna continuare a cercare. Lo sguardo critico che dirigiamo su queste “cause” si limita a relativizzarle, a far dubitare di esse e della loro certezza; non riguarda invece le persone, perché nessuno è legato a una sola di esse, né fissato nella posizione del suo primo slancio. Appunto perché, nella varietà della loro ragion d’essere, delle loro motivazioni, dei sentimenti, delle credenze o delle convinzioni che diversamente animano gli “ospiti”, gli “abitanti amichevoli” o i “cittadini solidali”, queste esperienze trasformano le persone nel loro rapporto con il proprio Stato nazione e con gli stranieri – due concetti fondamentali per comprendere il mondo di oggi.

Queste cause hanno dunque degli effetti sia su coloro che se le intestano, sia su chi beneficia della loro ospitalità.

Per affrontare la questione, farò riferimento a un convegno che si è svolto il 5 marzo 2018 all’università Paris 8 nel momento in cui alcuni migranti, richiedenti asilo o in situazione irregolare e senza casa, occupavano da parecchie settimane una parte dei locali universitari con l’appoggio logistico e politico degli studenti e di qualche docente – circostanza che aveva consentito loro di rimanere e stabilirsi per un po’ in quel luogo. Due di questi docenti avevano organizzato quel giorno una se-

rata di riflessione e sostegno: "Per l'asilo. Un'altra politica dell'immigrazione è possibile".<sup>7</sup> In un'aula gremita, c'erano molti studenti, insegnanti dell'università e di fuori, oltre agli esuli che occupavano una parte dell'edificio.

A partire dalle 18.30 numerose associazioni di sostegno si sono espresse, e sono intervenuti professori e ricercatori. Poi, verso le 21.30, alcuni dei nuovi occupanti degli spazi hanno fatto sapere di voler prendere la parola. Il primo è stato un richiedente asilo etiope, già più volte respinto. Era evidentemente un militante politico agguerrito con gravi problemi nel proprio paese. Ha cominciato il suo discorso con parole che mi sono appuntato con grande precisione: "Vi ringraziamo, ci avete considerati come vostri figli offrendoci un riparo nella vostra università, ma non siamo ancora soddisfatti". Il seguito riguardava la situazione in Etiopia, le collusioni dei governi europei con i governi africani ecc. Ma nelle prime parole del suo discorso compaiono praticamente tutti i termini del dibattito e della "controversia" inerente l'ospitalità che ho voluto fin qui riferire: "Vi ringraziamo" – perché bisogna dire grazie, è uno dei codici dell'ospitalità; "ci avete considerati come vostri figli" – perché l'ospitalità è una relazione asimmetrica in cui l'ospite accolto è lo *yaro*, il "bambino", come si è già visto a proposito degli hausa in Africa

7. Si tratta di Éric Fassin e Odile Henry. Su loro invito ho partecipato e ho preso la parola in questo evento, come molti altri ricercatori e responsabili di associazioni e collettivi.

occidentale, dove chi dà ospitalità dice all'ospite: "Sei mio figlio (*yaro*), fa' ciò che vuoi, mi prenderò cura di te a casa mia"; ma evidentemente "tu sei mio figlio" o, viceversa, "tu mi hai considerato tuo figlio" designano una relazione di dipendenza. "Ci avete considerati come vostri figli offrendoci un riparo", cioè lo *shelter*, il piccolo spazio che ci permette di avere il minimo vitale, al quale viene ricondotta l'ospitalità da chi la riceve. Come abbiamo visto, il rituale di ospitalità *stricto sensu*, riportato da questo intervento alla realtà, può durare, a seconda delle epoche e dei luoghi, tre, dieci o dodici giorni; e anche lo spazio è ben delimitato, per esempio una camera vicino all'ingresso della casa. "Ma non siamo ancora soddisfatti": l'oratore dice che c'è dell'altro di cui bisogna parlare, un'esigenza di tutt'altro tipo.

Dobbiamo rinunciare a utilizzare il termine "ospitalità" e sostituirgli l'adagio che il sindaco di Grande-Synthe ripete in ogni circostanza: "Sul territorio del mio comune nessuno deve morire di fame e di freddo"? O bisogna invece chiamarlo "principio di ospitalità", mantenerlo e chiedersi in che modo riuscirà a diventare un principio superiore, che avrà forza di legge e dunque non dipenderà, o non soltanto, dalla buona volontà degli individui? Per non fermarsi al favore o allo slogan, bisogna ampliare la questione ed estendere ulteriormente la "superficie" della nostra indagine a ciò che l'ospitalità produce nei diversi mondi nei quali, da ospiti o stranieri, viviamo. Ciò ci

consentirà di interrogare altri piani di azione che sono i possibili quadri di una dimensione comune – realisticamente locale, probabilmente nazionale e, in modo forse meno utopico di quanto si dica, globale.

Rispondere con efficacia all'importanza rivestita dalle migrazioni nel mondo, alla loro perpetuazione e amplificazione, presuppone di mobilitare ben altro che l'ospitalità privata. L'analisi delle situazioni concrete dimostra che emerge in modo relativamente nuovo – per quanto anche in questo caso le tracce storiche non manchino – una forma intermedia tra il quadro individuale dell'universo domestico e la sfera anonima dello Stato nazionale. Si tratta di un'altra metamorfosi dell'ospitalità, quella delle città e dei paesi, che va osservata più da vicino.

### *Modelli di un'ospitalità comunale*

Abbiamo precedentemente visto che la questione dei *dispositivi* nei quali si inseriscono oggi le pratiche di ospitalità si pone in maniera piuttosto sistematica. Essi rappresentano supporti per l'impegno individuale, ma rendono altresì possibile un cambiamento di scala nell'azione e nella concezione dell'ospitalità. Tra questi, vi sono le associazioni, i collettivi locali, le piattaforme delocalizzate e le reti associative nazionali. Nel 2017 una rete di associazioni ha distribuito una carta della Francia raffigurante “mille iniziative civiche di solidarietà con i migranti”, tra cui duecento collettivi o asso-

ciazioni che operano per la loro sistemazione.<sup>8</sup> Analogamente, dal 2012 esiste nel Nord della Francia una “rete degli eletti ospitali”, che è all’origine della creazione nel 2018 di una “associazione nazionale delle città accoglienti” (che include Briançon, il primo arrondissement di Lione, Ivry, Grenoble, Villeurbanne, Grande-Synthe, Montreuil ecc.).

In Italia la strategia dell’“accoglienza diffusa” del Sistema di protezione per richiedenti asilo e rifugiati (SPRAR) ha favorito i contesti locali di ospitalità. Grandi paesi e piccole città sono stati mobilitati per accogliere i migranti e sono stati a loro volta trasformati da questa esperienza, sulla falsariga ormai celebre di Riace in Calabria. A lungo caratterizzato dall’emigrazione e dall’abbandono di numerose case, il paese ha sperimentato un dinamismo esemplare con l’arrivo di migranti curdi nel 1998, seguito da altre ondate durante gli anni 2000 e 2010. La figura molto impegnata, carismatica e mediatica del sindaco del paese, sostenuto dal tessuto associativo nazionale (SPRAR) e dai fondi dell’Unione Europea, sta all’origine di un “racconto virtuoso” di ospitalità.<sup>9</sup> Il paese non soltanto si è affermato come “modello di integrazione”, ma si è anche ripopolato (nel

8. Cfr. <https://sursaut-citoyen.org/> e M. Baumard, “Migrants: le réseau d’hébergement citoyen s’étoffe”, in *Le Monde*, 10 maggio 2017.

9. Si veda la ricerca in corso di D. Ristic, *Trasiti i favoriti* (“entre et servez-vous”): *La Calabre, une terre d’“hospitalité”? Accueil des réfugié-e-s et demandeurs d’asile au sein de villages socialement disqualifiés d’une région du Mezzogiorno*, tesi di master diretta da Serge Paugam, EHESS, Paris 2017. Si veda anche il documentario di S. Aiello e C. Catella, *Un paese di Calabria* (2016).

2017 contava circa 2000 abitanti, tra cui 600 richiedenti asilo e rifugiati). Baigorri nei Paesi Baschi,<sup>10</sup> Barcelonnette, oppure Trébeurden in Bretagna e il suo “Comitato di gente felice... di accogliere i migranti”, creato nel 2017, evocano un’analoga ospitalità popolare.

Di fronte all’arrivo imprevisto di migranti – decine, centinaia o migliaia, a seconda dei casi – alcune città hanno cominciato a interrogarsi su quale sia una politica abitativa e di accoglienza adatta alla mobilità internazionale, prevedendo che quest’ultima non si fermerà. I concetti di “città accogliente”, “casa di migranti” e “quartiere di accoglienza” sono allora emersi nei mondi dell’architettura, dell’urbanistica e della pianificazione territoriale, insieme a una riflessione sull’uso degli squat e delle aree industriali dismesse, creando progressivamente un ventaglio di opzioni tecniche e stimolando altrettanti dibattiti politici. Al di là delle soluzioni cercate, e più o meno attuate a seconda delle città e dei paesi, si pongono infatti due questioni essenziali. Da una parte, il rapporto che le autorità municipali intrattengono con gli abitanti e con le persone in migrazione; dall’altra, la volontà e la capacità di autonomia delle città rispetto allo Stato centrale nazionale. In definitiva, una reinvenzione dell’ospitalità municipale si profila nei molti casi di interventi urbani, seminari, riunioni di progettisti o di consigli comunali, e tramite le polemiche pubbliche, locali

10. Si veda M. Consnay, *Jours de répit à Baigorri*, Créaphis, Grane 2017.

o nazionali, che hanno avuto luogo negli ultimi anni a proposito dell'accoglienza, dell'insediamento e della circolazione dei migranti nelle città.<sup>11</sup>

Come si realizza questa ospitalità municipale? Se per esempio si comparano, negli ultimi anni, le situazioni delle città di Calais, di Grande-Synthe o di Parigi, si vede chiaramente che esistono diverse forme di accoglienza (o di "non accoglienza"). Si tratta, molto concretamente, di trovare spazio nel territorio comunale, o di decidere di crearlo, spesso in emergenza e grazie all'improvvisazione dei sindaci o dell'amministrazione municipale. Le bidonville o gli squat pongono problemi relativi alla "ghettizzazione" dei migranti, su cui tornerò. Sono sempre le case di migranti a essere la risposta maggiormente auspicata dagli operatori sociali e dalle associazioni.

### *Dal ghetto alla casa dei migranti*

La bidonville rappresenta la forma urbana più evidente, non certo nel senso della convinzione morale o dal punto di vista dei valori democratici, ma in relazione a ciò che effettivamente accade nel mondo. Ai fini tanto della comprensione quanto dell'azione, è interessante interrogarsi sulle forme urbane della "bidonville" e del "ghetto" – termine che le viene frequentemente associato. La maggior parte delle persone ne ha un'idea assai negativa. Se si

11. Si vedano i diversi progetti di ricerca e intervento sostenuti in tal senso, negli ultimi anni, dal Piano Urbanistica Costruzione Architettura (PUCA).

sospende il giudizio e si risale nel tempo, si nota per esempio che il primo ghetto della storia, quello di Venezia, nacque nel Cinquecento da un "decreto di segregazione". Il quale venne promulgato dal Consiglio della città il 9 marzo 1516 e obbligò tutti gli ebrei a radunarsi, da prima del tramonto fino al mattino, nel gruppo di abitazioni situate su un isolotto dove si trovava precedentemente una fonderia (un *ghetto*, che diede così il nome al quartiere ebraico) e dove oggi c'è il museo ebraico di Venezia. Soltanto nel 1797 una nuova amministrazione municipale ispirata dalla Rivoluzione francese e un "comitato di salute pubblica" abolirono quella "segregazione tanto odiosa", rimossero le porte del ghetto e concessero agli ebrei gli stessi diritti civili degli altri cittadini di Venezia. Quel che possiamo ricordare è che, dopo il primo decreto di segregazione all'inizio del Cinquecento, il ghetto divenne il luogo obbligato di aggregazione per gli ebrei erranti, marinai e commercianti, che arrivarono successivamente a Venezia da stranieri, senza che si possa parlare di prossimità linguistica, storica o di rituale religioso tra gli ebrei residenti e quelli in arrivo. Originari di Germania, Francia, Italia, Oriente e Spagna, essi non formavano affatto un insieme sociale e culturale omogeneo.<sup>12</sup>

In certe reazioni odierne all'arrivo dei migranti in città ritroviamo praticamente gli stessi termini di allora: "Potete mettervi là, vi autorizziamo a siste-

12. Si veda M. Agier, *Campement urbain. Du refuge naît le ghetto*, Payot, Paris 2013.

marvi là, dove verrete tollerati". È, in un certo senso, il "decreto" che la prefettura del Pas-de-Calais ha adottato per i migranti di Calais nel 2015, autorizzandoli a insediarsi in un solo luogo – la "brughiera" – vicino al centro di accoglienza diurna Jules-Ferry, dove sarebbero stati "tollerati": corrisponde quasi testualmente al decreto di segregazione del ghetto.

Le persone che formano le bidonville hanno dovuto fare comunità per arrivare da qualche parte e decidere di stabilirvisi, ma non è detto a priori che quella comunità debba essere il prodotto di un'identità etnica o razziale. Hanno fatto comunità soltanto in un certo momento, per arrivare e stabilirsi là, in un contesto in cui la città come totalità e centralità desiderabile viene loro vietata, di fatto o di diritto. È il processo osservato nella maggior parte dei casi nel mondo, che vede susseguirsi l'atto di arrivo o "invasione" (così vengono chiamate le *favelas* in alcune città dell'America Latina), l'occupazione e l'installazione, la sistemazione nonché l'insediamento permanente.

Sia nel caso della bidonville sia in quello del ghetto, pur tenendo conto delle numerose differenze geografiche e storiche, si rileva che è la città a creare, nel suo rapporto con gli stranieri, la propria marginalità. La connotazione negativa del ghetto arriva dopo, complica enormemente le cose e ne rende più difficile la comprensione perché intanto il mondo sociale che si trova lì segregato ha comunque vissuto nella marginalità, in una relativa sepa-

razione. Gli stranieri (*outsiders*, coloro che vengono da fuori) vi si sono stabiliti perché non avevano altra scelta, poi vi hanno creato delle famiglie, hanno piantato i semi di una cultura comune, posto le basi di rapporti politici... Si può dire che in quel momento il ghetto sia la forma sociale urbana che si sviluppa in un confinamento. Senza giudizi di valore, constatiamo semplicemente che, in un senso che alcuni considereranno positivo e altri negativo, tutto cresce, si trasforma o si sviluppa. Nei ghetti nascono produzioni culturali che diventano universali, come il jazz, il cui luogo di nascita è il ghetto nero americano e che è legato alla sofferenza e al dolore della segregazione. Si sviluppano anche forme politiche, che possono essere di opposizione, di rivolta o anche di intesa e conciliazione con la città circostante. Peraltro, il termine "ghetto" si usa su scala mondiale e si è imposto come un segno di raccolta e riconoscimento di tutte le forme di resistenza di carattere culturale ed etnico che superano la dimensione locale e parlano di una qualche condizione marginale rispetto a un ordine dominante.

Nei campi palestinesi, per esempio, la cultura politica ha coltivato per molto tempo una certa idea del campo: le persone ci vivevano aspettando di tornare in terra di Palestina; per questo motivo conservavano la chiave della casa perduta, ed esisteva una cultura del ritorno. Oggi, invece, tra i giovani militanti palestinesi la richiesta di ritorno è molto meno presente rispetto a quella del diritto a vivere sul posto, a trasformare lo spazio del campo,

urbanizzarlo, costruirlo. Lavorano con architetti, urbanisti e designer, e il luogo è sempre più spesso chiamato “ghetto” anziché “campo”. I giovani rapper palestinesi dicono: “Viviamo in un ghetto”; non dicono più: “Viviamo in un campo”. Per farsi ascoltare, all’interno e all’esterno del loro luogo di confinamento, impiegano la “figura universale del ghetto”.<sup>13</sup> C’è una rottura generazionale tra i vecchi che parlano del campo come del luogo dell’esilio e della rivendicazione politica del grande ritorno e i più giovani che parlano di ghetto, cioè di una realtà urbana. Questi ultimi affermano la propria urbanità usando la parola “ghetto”, la quale si è imposta, più in generale, su scala mondiale per designare la cultura degli oppressi, la cultura nera che si globalizza. In questo caso, l’iscrizione spaziale è molto meno necessaria e importante.

Nella storia americana, per esempio, il ghetto di Chicago è stato anzitutto ebraico negli anni Venti e Trenta del Novecento. Poi gli ebrei lo hanno progressivamente lasciato per stabilirsi nella città vera e propria. Da quel momento, è diventato il luogo in cui sono arrivati i neri che migravano dal Sud degli Stati Uniti. E ha assunto la funzione che un sociologo urbano di Chicago, Louis Wirth, ha teorizzato a metà degli anni Venti, quando affermò che il ghetto è “la camera stagna di ingresso in

13. N. Puig, K. Dorai, “Insertions urbaines et espaces relationnels des migrants et réfugiés au Proche-Orient”, in N. Puig, K. Dorai (a cura di), *L’Urbanité des marges. Migrants et réfugiés dans les villes du Proche-Orient*, Téraèdre, Paris 2012, p. 15.

città".<sup>14</sup> Il che vale, più in generale, per lo status urbano degli spazi assegnati agli stranieri. Così, i quartieri *zongo* in Africa occidentale, che all'origine erano quelli di un gruppo etnico, cioè gli hausa, sono diventati nel corso della loro storia (dalla metà dell'Ottocento) "quartieri di stranieri", come in modo un po' vago vengono designati. Hanno quella stessa funzione di camera stagna e sono il "quartiere di accoglienza", in senso letterale, a partire dal quale le famiglie di migranti o i loro discendenti entrano progressivamente in città, lungo un processo che può durare due o tre generazioni.

Il ghetto è una forma di spazio urbano con una storia che permette di interrogare il presente, per esempio domandandoci se questo o quel luogo sia attualmente il risultato di un decreto di segregazione. Sono la separazione o l'*apartheid* a costituire il ghetto, come si comincia a capire in Francia: la città promulga un decreto di segregazione, ritenendo che alcuni gruppi debbano essere tagliati fuori e messi al margine rispetto a luoghi che verranno così confermati come centrali. Il principio di insediamento del decreto di segregazione dell'aprile 2015 che ha istituito il campo-bidonville di Calais non si basava su un'identità culturale o un'etnia particolare, ma su una relazione verso l'altro: lo straniero, il migrante. Una politica di ostilità – potremmo di-

14. L. Wirth, *Il ghetto. Il funzionamento sociale della segregazione*, tr. it. Res Gestae, Milano 2014. Si veda R. Hutchison, B.D. Haynes (a cura di), *The Ghetto. Contemporary Global Issues and Controversies*, Westview Press, Boulder 2012.

re speculare al dibattito sulla politica di ospitalità che qui trattiamo – ha condotto l'autorità pubblica a decidere di riservare quell'area in disparte a un insieme di persone poste nella condizione di stranieri. Ma, essendo stato distrutto, il luogo ha smesso di svilupparsi e non è diventato un ghetto, né la città che già si delineava.<sup>15</sup> La tolleranza, infatti, è una politica pubblica che rischia sempre di interrompersi. Non è un diritto, ma nel migliore dei casi un favore concesso per uno spazio e una durata limitati. In tal senso, può essere, in alcune circostanze, compatibile con le pratiche di ospitalità.

In Africa le occupazioni di edifici abbandonati a causa di una guerra in certi casi sono durate numerosi anni, in autogestione, sotto forma di enormi squat. Nella grande periferia di Monrovia, capitale della Liberia, è stata questa la sorte dell'edificio Voice of America ("VoA"), una radio statunitense molto nota in Africa. Lunghissimo e alto tre piani, era stato abbandonato dagli americani a causa della guerra. Non restava praticamente altro che la struttura in cemento. Le persone che vi si erano installate avevano adattato da sé gli spazi, sommariamente delimitati. C'erano angoli più o meno appartati per cucinare e dei teli separavano gli ambienti privati. Senz'acqua né elettricità, né servizi igienici, il comfort era minimo. Tra gli occupanti vi erano migranti interni liberiani che non avevano ancora scel-

15. Si veda M. Agier, Y. Bouagga, M. Galisson, C. Hanappe, M. Pette, P. Wannesson, *La giungla di Calais. I migranti, la frontiera e il campo*, tr. it. ombre corte, Verona 2018.

to di rientrare a casa propria nel Nord della nazione e anche rifugiati della Sierra Leone non molto lontani dalla frontiera del loro paese ma che esitavano a ripartire, perché ritenevano che la Sierra Leone non fosse abbastanza sicura per farvi ritorno.

Ritroviamo il modello della torre occupata in numerose città. È per esempio il caso di "Gaza Hospital", uno squat creato a Beirut nel quartiere di Sabra nel 1987 da donne e uomini palestinesi che fuggivano dalla "guerra interna" del campo di Shatila, situato ad alcune centinaia di metri. L'edificio era stato interamente abbandonato qualche mese prima in seguito a un incendio che aveva danneggiato molti piani. L'esercito siriano, che a quell'epoca occupava la zona di Sabra, autorizzò i profughi a entrare e stabilirsi nell'edificio parzialmente in rovina. "Poi, in tre giorni le persone sono arrivate ed era pieno", racconta una delle tre fondatrici del luogo. Controllato da due famiglie palestinesi che hanno molto investito nella trasformazione dell'edificio, oggi lo squat di Gaza Hospital è la residenza di famiglie palestinesi e libano-palestinesi, di famiglie siriane stabilitevisi da tempo e, più di recente, di lavoratori migranti e di numerosi rifugiati siriani, ma anche di migranti egiziani e sudanesi, e infine di migranti del Bangladesh, arrivati da poco. Questi ultimi affittano le camere del seminterrato, costruite da un figlio di una delle due principali famiglie dello squat.

Si contano in totale 127 alloggi di dimensioni variabili (spesso di una o due stanze, più raramente di

tre o quattro) e circa 500 abitanti. Rispetto agli otto piani al momento dell'apertura, lo squat adesso ne ha dieci e un undicesimo è in costruzione. Nessuno ha un diritto di proprietà, ma si riconosce senza troppe difficoltà chi è proprietario, chi viene ospitato gratuitamente e chi è in affitto. Per alcuni, poco numerosi, lo squat è diventato una fonte di investimento (costruzioni) e profitto (locazioni), anche se l'impressione d'insieme è quella di una "favela verticale", estremamente precaria sul piano dell'igiene, della fornitura di acqua e di elettricità, della gestione dei rifiuti e delle acque di scarico. Una ONG norvegese, il Norwegian Refugee Council (NRC), sostenuta dall'Ufficio di aiuto umanitario della Commissione Europea (ECHO), nel 2008 è intervenuta per migliorare la situazione dello stabile.

Per molti aspetti Gaza Hospital può essere considerato un'estensione del campo di Shatila, e nella quotidianità le poche centinaia di metri che separano i due luoghi si percorrono in fretta, e i legami familiari e amicali restano forti. Ma la sua storia non è soltanto palestinese e dipende anche da quella dei conflitti nella regione mediorientale e da una storia economica molto "globale", con la circolazione di lavoratori per i quali lo squat è una possibilità di accesso alla città: siriani, egiziani, sudanesi del Nord e del Sud, migranti dello Sri Lanka, del Bangladesh e dell'Etiopia. C'è infine una storia urbana, quella della città di Beirut, che fa di Sabra una zona "morale" a parte, oggi ben diversa dall'"insediamento palestinese" degli anni Sessanta e Settanta del No-

vecento. Sabra viene definita dai media di Beirut “zona di miseria cosmopolita”, e lo squat di Gaza Hospital la incarna nel modo più completo. Benché stabilizzati (per alcuni, i più anziani, da venti o trent’anni), coloro che vivono a Gaza Hospital si immaginano sempre in transito. I rifugiati palestinesi e siriani aspettano (o fingono di aspettare) un ritorno alle terre da cui sono dovuti fuggire e i migranti vedono il loro passaggio da Gaza Hospital come la tappa di un più lungo ciclo di mobilità.<sup>16</sup>

Come si vede in molti paesi del mondo, la tendenza consiste nel lasciare che i migranti più precari si stabiliscano vicino ai cittadini più poveri e marginali dal punto di vista dell’integrazione urbana e, più in generale, del diritto alla città. Questa convergenza delle precarietà non è certo ciò a cui ambisce un’utopia di “città accogliente”, eppure è il processo che osserviamo in Europa nei paesi in cui l’intervento pubblico per l’accoglienza dei migranti è minimo. Gli squat di migranti vengono così ufficialmente tollerati, vicinissimo alle case popolari, con il rischio di raddoppiare l’esclusione dei nuovi migranti e insieme dei quartieri popolari in cui vengono collocati d’autorità.

È l’esperienza vissuta a Parigi nel quartiere di Place des Fêtes, nel diciannovesimo arrondisse-

16. Per maggiori dettagli su questo caso e sui movimenti di popolazione nella regione, si veda M. Agier, “Parcours dans un paysage flottant de frontières”, in *Revue européenne des migrations internationales*, 30, 2014, pp. 13-23; Babels, *Exils syriens: parcours et ancrages* (Liban, Turquie, Europe), a cura di A. Dahdah e N. Puig, Le Passager clandestin, Lyon 2018.

ment, con l'occupazione dell'edificio in disuso dell'ex liceo Jean-Quarré, dal 31 luglio al 23 ottobre 2015.<sup>17</sup> Gli abitanti di quel quartiere popolare e svantaggiato, che spesso provengono essi stessi da famiglie immigrate o discendenti da immigrati e rifugiati, lottano da molti anni per ottenere un maggiore sostegno dalla città allo scopo di riqualificare l'edilizia sociale e attuare progetti sociali e culturali. Alla fine del luglio 2015 sono stati improvvisamente esposti all'irruzione dei migranti (e dei militanti che li sostenevano) provenienti dagli accampamenti di Porte de la Chapelle. Meno di tre giorni dopo il loro arrivo, il comune di Parigi ha acconsentito a "tollerare" l'occupazione, per poi annunciare il progetto di trasformare l'ex liceo in un "centro di accoglienza di emergenza temporanea", anziché nella mediateca che i residenti chiedevano da anni e per la quale il comune aveva già assunto un impegno. Questa forma distaccata di generosità verso i migranti ha lasciato la sensazione di una "specie di abbandono per quel quartiere del nord-est parigino e di disprezzo per i suoi abitanti".<sup>18</sup> A mo' di politica di accoglienza, la città ha infatti lasciato questi ultimi impotenti dinanzi al difficile compito di prestare aiuto e gestire la relazione con le centinaia di migranti presenti (dai 150 del pri-

17. La sociologa Isabelle Coutant ha dato conto di questa situazione sia come abitante del quartiere sia come etnografa dell'evento e dei suoi effetti sulla vita del quartiere in *Les Migrants en bas de chez soi*, Seuil, Paris 2018. I due paragrafi successivi si ispirano a questo volume.

18. *Ibidem*, p. 11.

mo giorno, gli occupanti erano diventati 1404 al momento dello sgombero). Tale politica ha provocato l'ostilità di una parte degli abitanti, costretti a questo nuovo vicinato, ma ha anche creato una solidarietà di sostituzione in altri che contestavano l'abbandono dei poteri pubblici, di cui si sentivano a loro volta vittime.

Nella relazione a tre che ho evocato prima – i migranti, il nostro Stato e “noi” – in cui si determina l'impegno di ospitalità dei residenti, è l'autorità pubblica intermedia a essere stata fin dall'inizio inadempiente: la città di Parigi ha per così dire imposto il “dovere di ospitalità” agli abitanti del quartiere senza fornire le risorse materiali, economiche e umane necessarie all'accoglienza. Una rete molto significativa di solidarietà si è comunque formata. Si è costituito un collettivo (il gruppo “Solidarietà migranti Place des Fêtes”) e un altro già esistente si è attivato (“Les Mères en place”, composto da una trentina di residenti africane); sono stati offerti corsi di francese, pasti caldi, cure e assistenza amministrativa; sono stati organizzati incontri, serate e feste... La mobilitazione locale ha reso il soggiorno dei migranti più sicuro e sereno e ha altresì rafforzato i legami tra gli abitanti stessi della zona, la loro “ricchezza relazionale” e il loro attaccamento al quartiere. Ma in ultima analisi, pur essendo stata significativa, l'esperienza ha lasciato un gusto amaro. “Qualche tempo dopo” osserva infatti Isabelle Coutant “ho appreso che la caserma di Château-Landon, la cui occupazione da

parte dei migranti non era stata tollerata dalla città nel giugno 2015 (poco prima dell'occupazione del Jean-Quarré) verrà trasformata in un 'incubatore di aziende di moda', in linea con la gentrificazione circostante: altro quartiere, altri obiettivi, altre priorità?"<sup>19</sup> Nel luogo dell'occupazione è stato effettivamente aperto, all'inizio del 2016, un centro di accoglienza gestito dal movimento Emmaus e finanziato dallo Stato, mentre il progetto della mediateca è stato abbandonato. Oltretutto, il "centro di accoglienza di emergenza provvisoria" è diventato, a differenza della "Casa dei rifugiati" (come l'avevano battezzata i suoi sostenitori), un luogo chiuso: gli scambi tra abitanti e migranti sono diminuiti.

Equivalente della cosiddetta forma della "accoglienza diffusa", osservata in molti paesi (in Italia) e numerose cittadine (in Europa in generale), il modello della "casa di migranti" si contrappone all'emarginazione appena descritta da cui provengono le forme urbane della bidonville, del ghetto o dell'occupazione di stabilimenti industriali, edifici pubblici o immobili abbandonati. Le case di migranti esistono in vari luoghi del mondo, in particolare vicino alle frontiere. A Tijuana, nel Nord del Messico, al confine con gli Stati Uniti, uno stabile è stato preso per esempio in carico da un prete conosciuto in città come una figura dell'ospitalità locale. Gestita da un'associazione militante cattolica, *La casa de migrantes* è un vecchio edificio pre-

19. *Ibidem*, p. 204.

cedentemente destinato ad altri usi, che si sviluppa attorno a un patio. I migranti sanno di poterci andare a dormire, a volte di poter rimanere abbastanza a lungo e di incontrare altri migranti della stessa nazionalità o di diversa origine.

Anche nell'Africa del Sahel vengono chiamate "case di migranti" delle abitazioni vuote che essi sono autorizzati a occupare e che diventano punti di riferimento sulle rotte migratorie, sempre più frequenti in Niger, Ciad o Mali. Inseritissime nel tessuto urbano, queste case sono luoghi pensati per i migranti, in contatto con associazioni che li aiutano, in particolare fornendo loro del cibo.

Calais e la sua regione restano un caso particolare, con un afflusso significativo di migranti che persiste indipendentemente dalle condizioni di accoglienza. La frontiera è difficile da attraversare e causa una strozzatura permanente. In tale contesto, al posto di accampamenti, squat e "giungle", che esistono da oltre quindici anni, la formula delle "case di migranti" è stata proposta nel 2013 da un collettivo di associazioni (la Piattaforma di servizio ai migranti, PSM), sostenuta dalla "rete degli eletti ospitali". Concependole come "luoghi di accoglienza temporanea dei migranti di passaggio", il progetto dà preferenza alle strutture di modeste dimensioni: le case possono accogliere da venti a trenta persone. Gestite grazie a una collaborazione tra professionisti, militanti associativi e migranti, queste case di migranti vengono considerate "luoghi privati per quanto riguarda il diritto". Tale dispositivo, presentato come

sperimentale dalla rete associativa che l'ha concepito, non è stato ancora sostenuto a livello statale né accolto a livello municipale.

### *Comune ospitale versus Stato ostile*

Le riflessioni e le azioni municipali in favore di una (re)invenzione delle forme di ospitalità pubblica pongono ovunque, e in particolare in Francia, la questione del rapporto tra la città e lo Stato. Si tratta di valutare (ed eventualmente di immaginare) ciò che le città possano fare di quanto lo Stato non può o non vuole fare. È questo il punto di partenza della "Carta europea delle città-rifugio", adottata per iniziativa del Parlamento degli scrittori, e di cui Jacques Derrida ha così espresso l'aspirazione:

Se ci riferiamo alla città piuttosto che allo Stato, è perché speriamo da una nuova figura della città ciò che quasi rinunciamo ad attenderci dallo Stato [...]. Ciò che evocandola con i nostri voti abbiamo chiamato la "città-rifugio" non è semplicemente un dispositivo di nuovi attributi o di nuovi poteri aggiunti a un concetto classico e immutato di città. Non si tratta semplicemente di nuovi predicati per arricchire il vecchio soggetto chiamato "città". No, noi vagheggiamo un altro concetto, un altro diritto, un'altra politica della città.<sup>20</sup>

È senza illusione (ed echeggiando l'appello per un' "ospitalità incondizionata" abbozzato nello

20. J. Derrida, *Cosmopoliti di tutti i paesi, ancora uno sforzo!*, cit., pp. 14-16.

stesso discorso prima di essere ripreso in altri testi commentati sopra) che Derrida evoca l'opposizione tra una sovranità locale (risalendo fino alle "città franche" medievali) e un'altra realtà: la situazione presente delle configurazioni politiche sovrane, nazionali e internazionali. Senza illusione perché le due realtà non hanno lo stesso peso nell'attuazione empirica dell'utopia che gli interessa: quella delle città-rifugio. Tuttavia, egli trova così i termini di una strategia politica che consente di mettere in tensione alcune scelte odierne che sembrerebbero altrimenti scontate (proteggere un territorio, considerare lo straniero come un nemico ecc.). Tali scelte vengono imprigionate in un discorso la cui razionalità morale e politica è stata anticipatamente posta come vera (come "ordine del discorso", direbbe Foucault), non potendo essere smontata dall'interno. Facendo ricorso a un principio storico (il "principio medievale" secondo cui *quid est in territorio est de territorio* – ossia "coloro che sono qui sono di qui" –, afferma Derrida riferendosi a Hannah Arendt), il linguaggio delle città-rifugio permette di decentrare la riflessione, aprendo la possibilità di una tensione politica (*dissensus*). Elevarsi "al di sopra degli Stati nazione o affrancarsene": è questo il problema, anzi il programma proposto dal modello delle città-rifugio sostenuto da Derrida e che oggi alcune città riprendono concretamente.

Assieme alle "città santuario" (come vengono chiamate le metropoli americane che dichiarano

di accogliere stranieri in situazione irregolare rifiutando di denunciarli), alle “città asilo” (“Venezia città dell’asilo”) e alle “città solidali” (il movimento “Solidacities” della sinistra europea) o “ribelli” (Barcellona e la sua sindaca Ada Colau, ex leader dei movimenti di *squatters* della città), l’utopia delle città-rifugio diventa un orizzonte realistico, benché distante a causa della non uniforme volontà di raggiungerlo. Seppur minoritaria, questa esperienza “attesta un approccio alternativo, spesso opposto alle politiche nazionali”.<sup>21</sup> Secondo Filippo Furi, l’attuale riorganizzazione, intorno a questo problema, della sovranità politica municipale riflette più in generale “tendenze neomunicipali in Europa, che rivendicano una maggiore autonomia dei comuni sulle questioni sociali, ma anche ambientali, economiche e politiche”.<sup>22</sup>

Si tratta di una logica politica che vediamo emergere in numerosi casi e che turba l’ordine delle istituzioni: fino a che punto un paese o una città possono emanciparsi dalla tutela dello Stato, contestarne l’autorità ed entrare in conflitto con esso? La situazione parigina è illuminante. La sindaca di Parigi, Anne Hidalgo, ha firmato nel 2016 un appello europeo per le “città-rifugio”, lanciato dalla sua omologa di Barcellona, Ada Colau, unendosi ad altri sindaci di grandi città per difendere pubblicamente l’accoglienza degli esiliati in generale. Tuttavia,

21. F. Furi, “Villes-refuges, villes rebelles et néomunicipalisme”, in *Plein Droit*, 115, 2017, p. 4.

22. *Ibidem*.

il “campo umanitario” creato a Parigi alla Porte de la Chapelle nella primavera 2016, pochi mesi dopo quello di Grande-Synthe (e del suo successo mediatico nazionale), è stato immediatamente riportato sotto il controllo della prefettura per diventare una camera stagna di ingresso non nella città, ma nel circuito della richiesta di asilo nella regione parigina, causando un nuovo meccanismo di liste d’attesa, accampamenti improvvisati e sgomberi violenti della polizia. E nel caso in questione la ripresa del controllo da parte della prefettura, dunque dello Stato, non ha sollevato contestazioni da parte delle autorità municipali.

La dimensione delle città è ovviamente un parametro importante e lo status di capitale conferisce a Parigi un peso demografico e politico di primo piano in Francia. Ciò spiega perché la sua sindaca si collochi automaticamente a un livello politico nazionale. A rigor di logica, Anne Hidalgo potrebbe peraltro tenere un discorso sovranazionale: quello delle grandi città (Londra, New York, Madrid, Barcellona, Palermo) nel cui solco lei si inserisce e che assumono gli orientamenti “neomunicipali” evocati sopra, grazie alla capacità di autonomia rispetto agli Stati nazionali conferita loro dalla potenza economica e politica. Ciononostante, la sindaca di Parigi si è finora posta sul piano dello Stato francese e si trova bloccata in quella posizione, ben radicata nella politica nazionale, anche nelle azioni in favore dell’ospitalità che dice di sostenere. Quale potrebbe essere un discorso politico coerente con

il livello di città-mondo/città-rifugio che Anne Hidalgo vorrebbe fosse incarnato da Parigi? Quello che la riavvicinasse a due altri radicamenti più reali ed efficaci: il locale e il globale.

In Germania, Italia o Spagna, gli Stati, le regioni e le province, così come la Comunità Europea, sostengono un certo numero di iniziative municipali o di reti associative locali. In questi casi, si stabilisce una relazione con il mondo associativo e locale, come per incarnare l'avvio di una politica della casa che adotti quale preconditione il principio di ospitalità. Ma, anche ammettendo che un giorno queste soluzioni esisteranno le une accanto alle altre, siamo ancora alle premesse della storia di un mondo in movimento.

## *Il bisogno cosmopolitico*

Ripensare dunque l'ospitalità. Salire ancora un gradino o due. Meglio due. Perché il nazionale è la "catastrofe" dell'ospitalità – ci suggerisce René Schérer<sup>1</sup> – a causa dell'essenziale incompatibilità tra la sua delimitazione territoriale e la libertà di circolazione. Mentre la sindaca di Parigi, il sindaco di Sevrans (città della banlieue parigina dove convivono abitanti di quasi ottanta nazionalità) oppure quello di Londra dichiarano volentieri di rappresentare delle città-mondo, non si è mai sentito un capo di Stato parlare del proprio paese come di una "nazione-mondo". Lo stesso Immanuel Kant, pur essendo il più formidabile promotore dell'"ospitalità universale", si sarebbe ingannato su questo punto, facendo dello Stato nazione l'unità di base dell'ordine internazionale, le cui restrizioni finirebbero però per deformare il principio di ospitalità. Nemmeno può dunque esserci un'"ospitalità di Stato" o una "politica nazionale

1. R. Schérer, *Zeus hospitalier*, cit., p. 81. Si veda anche G. Noirel, *La Tyrannie du national*, Calmann-Lévy, Paris 1991.

di ospitalità”, perché ciò significherebbe costruire la “casa nazionale” come una proprietà e restringere l’accesso secondo la buona volontà del proprietario: un “A casa mia accolgo chi voglio io” traslato sul piano nazionale.

### *Attualità del cosmopolitismo*

L’impostazione del filosofo illuminista ci interessa comunque perché, pur richiudendosi alla fine in una prospettiva di “Stato nazionale”, è costruita come una teoria degli individui nel mondo e in tal senso è un’utopia liberale individualista.<sup>2</sup> Questa tensione – tra le persone e le loro singolarità, da un lato, e le nazioni e le strutture statali, dall’altro – di fronte al bisogno cosmopolitico consente di farne oggi un argomento nei dibattiti contemporanei, come un principio attivo, seppur contraddittorio e dunque per certi versi incompiuto. Oltre a quella degli Stati e degli individui “cittadini del mondo”, Kant ha infatti anche in mente l’utopia di una società-mondo. In tal senso, e nonostante la stesura dei suoi due lungimiranti saggi – *Idea per una storia universale in prospettiva cosmopolitica* e *Per la pace perpetua* – risalga a oltre due secoli fa, le sue parole e le sue idee ci arrivano in maniera straordinariamente realistica. Le abbiamo riscoperte con la fine del conflitto tra Est e Ovest, l’apertura dei mercati alla “globalizzazione”, le possibilità tecniche di spostarsi ovunque sul pianeta sempre più

2. F. Wolf, *Trois utopies contemporaines*, Fayard, Paris 2016, p. 145.

rapidamente e sul web persino immediatamente. Si diffonde la sensazione di poter condividere uno stesso mondo, la cui ultima frontiera comune è attualmente il limite naturale del pianeta Terra. Ormai non dobbiamo più attendere per pensarci come “terrestri”.<sup>3</sup> La scoperta dell’unicità ecologica della Terra, e della nostra interdipendenza e responsabilità collettiva in tale contesto, può nuovamente, e in modo diverso dall’età dell’Illuminismo, assegnare alla nostra epoca il compito di tradurla in una unicità politica, resa immaginabile dalla fine della Guerra fredda. A partire da questo problema dell’unificazione planetaria, si sono formate concezioni più o meno entusiastiche, utopiche, felici o inquiete. Gli argomenti non mancano. Il nostro pianeta è un insieme finito che ciascuno può abbracciare e anche “vedere” nella sua totalità; nessun popolo o luogo ne è escluso. Ha una superficie curva, quindi non potremo mai scappare gli uni dagli altri. E, infine, è un mondo potenzialmente comune. Un pensiero e una politica del mondo sono immaginabili e letteralmente “realisti” perché hanno trovato la loro realtà: il pianeta. A che punto ci troviamo oggi rispetto a questa idea cosmopolitica?

Nel quadro di una ricerca sui cosmopolitismi urbani, la sociologa Louise Carlier si è interessata a due grandi autori di inizio Novecento che ispirano

3. Si vedano M. Agier, *L’Avenir des terriens. Fin de la préhistoire de l’humanité comme société planétaire*, Albin Michel, Paris 2017; B. Latour, *Tracciare la rotta. Come orientarsi in politica*, tr. it. Raffaello Cortina, Milano 2018.

gli studi sociologici sul tema: il tedesco Georg Simmel e l'americano Robert Ezra Park. Carlier nota che i rispettivi approcci al cosmopolitismo emergono in risposta a mali loro contemporanei: il nazionalismo tedesco nel caso di Simmel (che si interesserà alla figura dello straniero libero di andare e venire), la segregazione razziale e urbana in quello di Park, osservatore della città di Chicago, preoccupato per la disorganizzazione sociale e morale nella città-mosaico.<sup>4</sup> Analogamente, si potrebbe situare il cosmopolitismo di Kant nel quadro di un ritorno riflessivo e critico dell'Illuminismo settecentesco sulle conquiste coloniali che lo avevano preceduto, come una risposta tardiva all'"incontro" degli europei con i popoli delle Indie, dell'America e dell'Africa e alle dominazioni, alle violenze e ai massacri di cui era stato teatro, oltre che dei tentativi di comprensione reciproca. Questa risposta, giunta due o tre secoli più tardi, non poteva che essere la ricerca della "pace perpetua" in un'umanità unica e differenziata da una parte all'altra del pianeta, capace di evitare la guerra facendo trionfare la ragione che permette di liberare il genere umano "dalla situazione caotica che caratterizza le relazioni tra Stati" e di trovare una "situazione cosmopolitica" di equilibrio.<sup>5</sup>

4. L. Carlier, "Les apports de Robert Park pour une approche sociologique du cosmopolitisme", EspaceTemps.net, Travaux, 31 agosto 2016. Sull'approccio di Georg Simmel si veda anche G. Truc, "Simmel, sociologue du cosmopolitisme", in *Tumultes*, 24, 2005, pp. 49-77.

5. I. Kant, *Idea per una storia universale in prospettiva cosmopolitica* [1784], tr. it. Mimesis, Milano 2015; *Per la pace perpetua* [1795],

Noi, invece, a quale male contemporaneo vogliamo oggi rispondere rimettendo mano al problema del cosmopolitismo? La mobilità che ci sta a cuore, quella di andare dove ci pare, sta diventando una tragedia mondiale per milioni di persone ordinarie, come voi e come me, ed è fatale per decine di migliaia di altre. Il Mediterraneo, il deserto messicano, il Sahara, il golfo del Bengala sono diventati tombe dell'universale. Uno sconvolgimento antropologico globale rende una parte dell'umanità trascurabile, da dimenticare e sacrificare, proprio nel momento in cui la mobilità diventa per tutti più desiderabile o indispensabile per sfuggire alle crisi, o semplicemente per lavorare, vivere e prendere parte al mondo – alla totalità del mondo. Ma quest'“altra” parte dell'umanità che corre il rischio di morire entrando nei flussi della migrazione internazionale non è unica e omogenea per tempo, spazio e cultura, non ha un'identità, è instabile e mutevole; è una figura radicale (o “radicalizzata”) dello straniero che si ritrova da una parte all'altra del pianeta. È questo tema che dobbiamo affrontare e risolvere, a prescindere dalla “causa” che ci porta a farlo. Anche la paura e l'ossessione securitaria possono essere una motivazione, una ragione per ripensare l'ospitalità e il cosmopolitismo e diffidare della parola dei dirigenti degli Stati nazione. Che cosa c'è infatti di più pericoloso che mantenere l'immagine rassicurante di un mondo ovattato,

tr. it. Feltrinelli, Milano 2013. Si veda anche T. Todorov, *La conquista dell'America. Il problema dell'altro*, tr. it. Einaudi, Torino 2002.

protetto, attraente, di lusso, sfarzo e giustizia, selezionando al contempo chi ha diritto di entrarvi e scartando una massa crescente in sovrannumero?<sup>6</sup>

*Principio di ospitalità e cosmopolitica  
da un punto di vista filosofico*

Il principio kantiano dell'“ospitalità universale” si fonda sull'ideale di un “diritto cosmopolitico” come “diritto naturale di visita” e diritto di circolazione degli uomini su scala planetaria. Per molti ha acquisito il significato di una realtà accessibile e talvolta – perlomeno nelle sfere globali che promuovono un diritto non nazionale – il senso di un diritto “esercitabile” in quasi ogni punto del pianeta. Il fatto di spostarsi e condividere uno stesso mondo è diventato tecnicamente realizzabile. Resta il problema di renderlo politicamente applicabile e ammissibile fra gli uomini, “in virtù del diritto al possesso comune della superficie della Terra, la cui forma sferica obbliga gli uomini a sopportarsi gli uni accanto agli altri, perché non potrebbero disperdersi all'infinito, e perché originariamente l'uno non ha più dell'altro il diritto a una contrada determinata”, secondo la celebre formula di Kant.

6. Zygmunt Bauman ha dedicato numerose ricerche e riflessioni a questo orientamento bipolare del mondo – fra turisti e vagabondi o “globali” e “locali” – che da un punto di vista logico non può trovare conferma e giustificazione se non in una regressione dei diritti umani per una parte della popolazione mondiale. Si vedano in particolare Z. Bauman, *Vite di scarto*, tr. it. Laterza, Roma-Bari 2005, e il suo contributo nel volume collettaneo internazionale di H. Geiselberger (a cura di), *La grande regressione. Quindici intellettuali da tutto il mondo spiegano la crisi del nostro tempo*, tr. it. Feltrinelli, Milano 2017.

Questo principio, che è potuto sembrare utopico sotto il regime incontrastato dei poteri territoriali nazionali, riemerge oggi non al posto della “realtà” precedente ma in conflitto con essa. L’orizzonte cosmopolita che Kant descrive, d’altronde, non è irrealistico in assoluto. Nella sua affermazione troviamo tre idee principali di sorprendente attualità. Anzitutto, come si è detto, dato che la Terra è rotonda e sulla “superficie della Terra” ci incontreremo sempre, siamo destinati ad accordarci. In secondo luogo, la libertà di circolare è la condizione della “cittadinanza del mondo”, perché bisogna poter attraversare le frontiere per fare esperienza del mondo e degli altri, uscire da sé e dal perimetro identitario assegnato. Infine – aggiunge Kant – gli scambi, e quelli commerciali in particolare, si svilupperanno meglio su scala mondiale.

Come ha efficacemente dimostrato il sociologo Ulrich Beck, un conflitto epistemologico oppone il “cosmopolitismo metodologico” e il “nazionalismo metodologico”.<sup>7</sup> Si coglie bene l’interesse di questa distinzione quando si rapporta l’ospitalità alle sue diverse “scale” di significato: domestica, municipale, nazionale o globale. Vorrei però insistere anche sul fatto che questo conflitto è tanto politico quanto epistemologico. Lo constatiamo dallo spazio che esso occupa nelle polemiche pubbliche nazionali e dalle scelte elettorali dei cittadini europei negli

7. U. Beck, “Nationalisme méthodologique – cosmopolitisme méthodologique: un changement de paradigme dans les sciences sociales”, in *Raisons politiques*, 54, 2014, pp. 103-120.

ultimi anni. Ma lo osserviamo anche considerando la contraddizione emersa spesso tra l'individuo cosmopolita, alla base dell'utopia politica e rivoluzionaria della proposta cosmopolitica, e l'impossibile nazione cosmopolita, un ossimoro difficilmente traducibile in orizzonte politico. Possiamo allora affermare che Kant è "politicamente" cosmopolita ma "epistemologicamente" nazionalista. Perché, in fin dei conti, il cosmopolitismo che propone si configura come un accordo tra Stati nazione e "la forma assunta [dal suo trattato sulla pace perpetua] è una parodia dei testi diplomatici del suo tempo".<sup>8</sup> Oggi, nel ventunesimo secolo, è possibile riconsiderare i rapporti di forza tra i cittadini e gli Stati nazione di fronte al bisogno di una politica-mondo. Ma si dovrà tenere a mente questa "diplomazia" delle relazioni internazionali quando si immaginerà il destino del principio di ospitalità nella configurazione attuale.

Del resto, è attraverso il legame tra epistemologia e politica che possiamo comprendere *a contrario* l'"invisibilità" dei migranti come soggetti di un discorso politico, nonostante essi siano sorprendentemente sovrarappresentati dai media (se si misura tale rappresentazione in rapporto al loro peso demografico relativamente debole, soprattutto in Francia). Eppure questa politica non manca, anzi è quotidiana. Le proteste e le rivendicazioni dei

8. M. Belissa, F. Gauthier, "Kant, le droit cosmopolitique et la société civile des nations", in *Annales historiques de la Révolution française*, 317, 1999.

migranti di rado vengono diffuse, pubblicizzate o sostenute da organizzazioni, media o politici nazionali. Però sono numerose e riguardano questioni essenziali della politica-mondo, quali il diritto di emigrare, di sostare o di attraversare le frontiere. Movimenti nascono alle frontiere e agli sbarramenti di Moria (sull'isola di Lesbo), Idomeni (alla frontiera tra Grecia e Macedonia), Tijuana/San Diego o Ciudad Juárez/El Paso (da una parte e dall'altra della frontiera tra Messico e Stati Uniti), Ventimiglia o Calais: le grida e i cartelli reclamano il diritto di passaggio, la libertà di circolare, il rispetto dei diritti dell'uomo, il riconoscimento del fatto che siamo tutti umani e uguali. Ma non c'è spazio nei dispositivi di pensiero e di azione nazionali per conferire senso ed efficacia a questi movimenti.

La stretta interdipendenza tra epistemologia (come si descrive la realtà?) e politica (come la si governa e la si trasforma?) è una delle chiavi di comprensione della crisi politica che attualmente si consuma attorno alle frontiere nazionali. La ritroveremo sottesa alle successive osservazioni sul cosmopolitismo dei filosofi, le quali ci dovranno permettere di chiarire i termini e le posizioni di un dibattito che riguarda la filosofia come la politica, il diritto e l'antropologia.

Abbiamo detto che la questione del cosmopolitismo ci riavvicina al secolo dei Lumi. Ma è piuttosto di *cosmopolitica* che, oggi come ieri, ci parlano i filosofi, talvolta sotto il nome di cosmopolitismo, mentre dal punto di vista dell'approccio antrop-

logico i due termini andrebbero utilmente distinti. Per la filosofia cosmopolitica, si tratta di pensare – come ha fatto Étienne Tassin nel solco di Hannah Arendt – la possibilità di un “mondo comune” in un contesto planetario che verrebbe condiviso da tutti gli umani, al di là delle differenze culturali e delle ineguaglianze sociali, spaziali ed economiche che li separano.<sup>9</sup> In questa prospettiva, Tassin articola una problematica della politica-mondo a partire dalla separazione tra la mondializzazione e il mondo comune, separazione che egli interpreta come “la mondializzazione dell’*acosmismo*, una sistematica distruzione del mondo con il pretesto del suo dominio economico e tecnico-scientifico”.<sup>10</sup> Contro questa “governance” mondiale senza alternativa, Tassin sostiene l’idea che la “cosmopolitica” sia il conflitto permanente tra l’“acosmismo” della mondializzazione e la ricerca di un mondo comune. Ciò introduce una tensione nella visione troppo “pacificata” di Kant, spiega Tassin. Il suo progetto di pace universale peccherebbe infatti di idealismo – come si sente spesso dire – perché sembra doversi svolgere senza conflitto e senza politica. Kant ci ha lasciato una posizione etica, un orientamento sul miglior modo di pensare il mondo così com’è (senza mettere in discussione il suo zoccolo epistemologico “stato-nazionalista”). Tale visione

9. É. Tassin, *Un monde commun. Pour une cosmo-politique des conflits*, Seuil, Paris 2003. Si veda H. Arendt, *Che cos’è la politica?*, tr. it. Einaudi, Torino 2006.

10. É. Tassin, *Un monde commun*, cit., p. 18.

appiattisce la cosmopolitica (la pace universale) sul cosmopolitismo (che per lui si riassumerebbe nelle relazioni internazionali) e assume oggi un aspetto “politicamente corretto”, indecifrabile e irrealistico a confronto con la “Realpolitik” degli Stati nazione. Resta da risolvere un problema sollevato da Tassin nella sua concezione della cosmopolitica come conflitto: quello del contesto e in particolare dei *luoghi* della cosmopolitica. È questa dimensione locale della cosmopolitica a interessare l’antropologo e a spingerlo a individuare nuovi terreni: quali sono i terreni etnografici, immediatamente osservabili, in cui nasce la cosmopolitica?

In *Saeculum* Étienne Balibar sostiene l’equivalenza tra le due nozioni (cosmopolitismo e cosmopolitica), ponendo l’accento sulla specificità antropologica di un conflitto che, anche in questo caso, definisce la politica-mondo contemporanea nella misura in cui essa si costituisce lottando contro l’universalismo: “La cosmopolitica contemporanea è una forma di politica particolarmente equivoca” scrive “fatta soltanto di conflitti di universalità senza soluzione prestabilita [...] essa spalanca il campo della concorrenza tra *cosmopolitismi alternativi*”.<sup>11</sup> Questa cosmopolitica, formata da universalismi in conflitto, sembra condurre direttamente a un’antropologia relativista che descrive verità concorrenti: “Verità al di qua dei Pirenei, errore al di là”. Ma, in modo completamente di-

11. É. Balibar, *Saeculum. Culture, religion, idéologie*, Galilée, Paris 2012, p. 44.

verso, questa stessa cosmopolitica conduce anche – agli occhi dell’antropologo o del poeta, non appena tengano presente il “tutto” – a un autentico oggetto di interrogazione, a un terreno cosmopolitico ben lontano dalle certezze anticipatamente date. Si giunge così al pensiero-mondo di Édouard Glissant, che ricordiamo essere nato in un mondo sociale e culturale storicamente caratterizzato da incontri, incroci, conflitti, mescolanze e creolizzazioni, al punto da essere riuscito a fornire, a partire dall’esperienza delle isole dei Caraibi, il linguaggio di un mondo cosmopolita – fatto di “mondialità” e di “relazione”, di incompiutezza e di cambiamento permanente – valido per tutti.<sup>12</sup> I terreni dell’antropologia cosmopolita sono situazioni caratterizzate da multiculturalità (senza dover evocare il multiculturalismo) e da moltitudini di lingue, nazionalità, origini geografiche ecc. Da qui la domanda: quali mondi sociali formano i contesti della *cosmopolitica conflittuale contemporanea*?

La Terra ha assunto una misura umana. Al contempo – si è detto – ha realizzato una dimensione antropologica, diventando la forma materiale dell’universalismo, il suo perimetro sinora più conforme. Ciò ci permette, e insieme ci ingiunge, di studiare le forme concrete dell’universalismo per come viene attuato, a rischio di vederlo scomparire. Le si-

12. É. Glissant, *Traité du Tout-monde*, Gallimard, Paris 1997. Per seguire il filo di questa ispirazione e per attualizzarla si veda P. Chamoiseau, *Fratelli migranti. Contro la barbarie*, tr. it. Add, Torino 2018.

tuazioni di possibile conflittualità sono molteplici e a ogni occasione inscenano la relatività dell'universale. Ridotto a uno dei punti di vista presenti oppure oggetto di definizioni concorrenti, l'universalismo dipende dunque dalla forma sociale del mondo: diventa una delle poste in gioco dei conflitti che costituiscono la cosmopolitica. Ma ancora bisogna sapere come riconoscere e descrivere tali situazioni.

Michaël Foessel e Louis Lourme hanno compiuto un passo ulteriore verso questa *attualizzazione* dell'idea cosmopolitica e verso la sua sperimentazione, definendo una scienza sociale del cosmopolitismo. Osservano anzitutto che l'idea stessa di cosmopolitica si costituisce, da un punto di vista logico, come un ossimoro, poiché si scontra con l'incompatibilità tra la scala della *politica* (sempre locale) e quella del *cosmo* (planetaria per definizione).<sup>13</sup> Dal punto di vista normativo, questa dimensione locale della politica è oggi nazionale: i partiti, le assemblee legislative e i poteri esecutivi sono solitamente nazionali (il che è evidente per la Francia, ma lo è meno per altre situazioni, come le comunità autonome della Spagna o gli Stati federati tedeschi) e l'Europa stessa è in realtà "stato-nazionale". In altri termini, l'ideale cosmopolitico resta irrealistico finché non ha un proprio spazio politico. Foessel e Lourme notano poi che nel mondo contemporaneo, *di fatto*, la "cittadinanza mondiale" non è

13. M. Foessel, L. Lourme, "Peut-on tenir ensemble le cosmopolitisme et la démocratie?", in *Cosmopolitisme et démocratie*, PUF, Paris 2016, p. 6.

più (o non è soltanto) un'idea o un atteggiamento, ma sta diventando una "realtà politica inedita", in quanto lo Stato nazione "non è più il solo a concedere diritti".<sup>14</sup> La crisi degli Stati nazione descritta da Arendt negli anni Cinquanta del Novecento si è infatti acuita e la questione dei diritti dell'uomo non nazionali ha aperto una breccia nell'ambito del diritto, con l'apparizione di spazi per i "diritti mondiali". Lo illustra, per esempio, il problema politico dei "senza Stato", già affrontato da Arendt ma che si può e mi sembra pertinente estendere oggi all'esperienza cosmopolita dei migranti internazionali, chiunque essi siano. Prima di tornare su questo punto, è interessante interpretare una delle polemiche europee di questo inizio di ventunesimo secolo come una rappresentazione della crisi nel pensare i rapporti tra individui, mondo e Stati nazione. Si tratta della distinzione polemica, che troviamo più o meno in tutti i paesi, tra coloro che sono riconosciuti come titolari di un diritto (i "rifugiati") e coloro che non lo sono (i "clandestini") e vengono definiti, con il termine stesso di "clandestino", come esterni all'ambito dei diritti in generale.<sup>15</sup>

Infine, e in maniera ancor più estesa, gli autori osservano, a discapito di una postura etica di larghe vedute, che "il cosmopolitismo ha comincia-

14. *Ibidem*, p. 7.

15. Si veda H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, tr. it. Einaudi, Torino 2009, in particolare la seconda sezione, dedicata a *L'imperialismo*. Sulla produzione delle diverse categorie giuridiche dell'asilo, si veda M. Agier, A.-V. Madeira (a cura di), *Définir les réfugiés*, PUF, Paris 2017.

to a designare un'esperienza più ordinaria rispetto a prima".<sup>16</sup> Parlano allora di "cosmopolitismo di fatto" e, riferendosi alle tesi del sociologo Ulrich Beck, di "cosmopolitismo dal basso".<sup>17</sup>

*L'ordinario cosmopolita:  
un punto di vista antropologico*

Questo percorso torna infine a riferirsi al "terreno" della vita cosmopolitica ordinaria o banale, una preoccupazione essenziale per gli antropologi che si propongono tale tema come oggetto di ricerca. Per circoscrivere il terreno cosmopolitico e arrivare al "cuore" della questione, conviene ora risolvere alcuni problemi definitivi, anche per mettere fine a un certo disagio che il termine stesso di cosmopolitismo crea. Di solito, lo si associa a tre modi d'essere: il più delle volte è quello di un'élite globalizzata, arrogante e distante; è poi il termine che si attribuisce una corrente politica generalmente critica e (alter)mondialista; è infine il nome di una consapevolezza superiore: la "coscienza cosmopolitica". Di quale cosmopolitismo parliamo?

Nella maggior parte dei casi si associa il termine "cosmopolita" a uno stile di vita globalizzato – il mondo degli esperti internazionali, dei tecnocrati, dei leader e dei creatori di immagini che parlano del mondo e della globalizzazione e si spostano ve-

16. M. Foessel, L. Lourme, "Peut-on tenir ensemble le cosmopolitisme et la démocratie?", cit., p. 8.

17. *Ibidem.* Si veda anche U. Beck, *Qu'est-ce que le cosmopolitisme?*, Aubier, Paris 2006.

locemente, in maniera fluida, da un luogo all'altro del pianeta. Da un aeroporto a un aereo a una sala congressi, da un centro commerciale sempre identico all'hotel di una catena alberghiera, costoro vivono in effetti in una bolla globale, culturalmente omogenea, da cui escono poco o per nulla e, da una capitale all'altra, non hanno bisogno di muoversi molto per spostarsi e sorvolare le frontiere, di cui neppure percepiscono la realtà perché non cambiano mai davvero dimora. Per definire collettivamente questo insieme, possiamo parlare di una classe globale, intesa come minoranza sociale e culturale senza un'appartenenza etnica radicata localmente, che si definisce in opposizione ai "locali".

Differenziandosi da questa classe globale, altre persone, tendenzialmente riunite in associazioni e movimenti critici e di contestazione, vogliono essere "cittadine del mondo" o "altermondialiste", come si diceva negli anni Novanta, alla fine della Guerra fredda. Anche costoro si definiscono "cosmopoliti", ma in questo caso, a voler essere precisi, si osserverà che per loro già si tratta di far valere una posizione politica, più o meno rappresentativa, a proposito del mondo e della sua governance, democratica o universalista. Siamo già nella "*cosmopolitica*", a cui la filosofia della politica-mondo contribuisce, come abbiamo visto prima.

Nello stesso ordine di idee, infine, ma passando dalla politica mondiale a una concezione meno chiara della "società globale", il sociologo del cosmopolitismo Ulrich Beck ha ritenuto che essere

cosmopoliti significhi avere una “coscienza cosmopolita”, con riferimento alla comune percezione dei rischi, per esempio di tipo sanitario, condivisi simultaneamente in ogni punto del pianeta. È la “società del rischio”: influenza aviaria, tsunami, 11 settembre, attentati... La nostra coscienza viene così sollecitata ovunque nello stesso momento. Il punto di vista sociologico diventa normativo quando Beck sostiene che il cosmopolitismo sia un’“assunzione di consapevolezza” che rifiuta al contempo la “subordinazione gerarchica” tra culture o civiltà e il “dissolvimento delle differenze”. Cosmopolita sarebbe chi accetta le differenze, l’alterità e la necessità di un potere al di là dello Stato nazione.

I tre usi più frequentemente ammessi del termine e dell’idea cosmopoliti (classe globale, cosmopolitica, coscienza del mondo) non descrivono però la *condizione* cosmopolita nel senso di un’esperienza vissuta, quotidiana e ordinaria – di un’esperienza del mondo, per quanto iniqua e violenta. È allora alla pratica delle situazioni di frontiera in senso lato che, da parte mia, riconduco un’altra concezione del cosmopolitismo. Avanzo infatti l’ipotesi che il cosmopolitismo sia anzitutto un’esperienza concreta, vissuta e immediata di tutto ciò che dipende dalla relazione con un fuori, vicino o lontano, dando così un segno del “mondo”. Per questo motivo, l’esperienza dei migranti occupa da numerosi anni almeno una parte delle scienze sociali in quanto esperienza in cui si gioca molto concretamente la tensione tra individuo, Stato nazione e cosmopolitica.

Questa esperienza ordinaria del mondo, che può estendersi nel tempo e nello spazio, è quella delle frontiere e del loro attraversamento. È nelle situazioni di frontiera che si vivono momenti più o meno lunghi di disidentificazione, a causa dell'allontanamento e della perdita di senso e di efficacia dei luoghi, dei rapporti e dei beni che hanno costituito l'identità. Ed è sempre in queste situazioni che viene messa alla prova la relazione con l'altro: una sconosciuta o uno sconosciuto che è altresì l'incarnazione di ciò che è il mondo per chi si trova lì. Ma la frontiera ha qui un significato ampio e antropologico che supera di molto la definizione nazionale e geopolitica. Essa è situazionale, nel senso in cui questa o quella situazione vissuta opera delle distinzioni o delle separazioni geografiche (una città e la sua periferia, un quartiere chiuso), sociali (le molteplici barriere, differenze e conflittualità interclassiste), di genere, religiose, linguistiche o culturali. È tutto ciò che, in un momento e un luogo specifici, separa, distingue e al contempo mette in contatto – con uno sguardo reciproco, in un conflitto, nei vicendevoli tentativi di traduzione e comprensione.<sup>18</sup>

Da una ventina d'anni, parecchi lavori di scienze sociali dimostrano ciò che potremmo chiama-

18. La traduzione e i traduttori svolgono pertanto un ruolo *centrale* nell'esperienza delle situazioni di frontiera e nella ricerca delle inevitabili sovrapposizioni linguistiche e simboliche. Lo dimostra B. Cassin, *Éloge de la traduction. Complicquer l'universel*, Fayard, Paris 2016. Sullo spessore della frontiera e la diversità delle sue definizioni, si veda M. Agier, *Borderlands: Towards an Anthropology of Cosmopolitan Condition*, Polity Press, Cambridge 2016.

re la centralità della migrazione per comprendere l'evoluzione del mondo in generale. A metà degli anni Novanta, Nina Glick Schiller (con Linda Basch e Cristina Szanton Blanc)<sup>19</sup> ha introdotto la riflessione sul "cosmopolitismo del migrante", sottolineando che quest'ultimo è radicato "in più di una società" e che la via transnazionale attraversa l'esperienza quotidiana degli individui e delle famiglie di migranti. In Francia, il sociologo ed etnografo Alain Tarrius ha altresì individuato nei "transmigranti" e nei migranti più poveri i portatori di un cosmopolitismo specifico che crea le proprie reti e i propri territori.<sup>20</sup> In America Latina, Gustavo Lins Ribeiro ha registrato un "cosmopolitismo popolare" a partire da ricerche sui lavoratori migranti nei mercati di strada nella città di Iguazú, situata alla "triplice frontiera" tra Brasile, Argentina e Paraguay.<sup>21</sup> Più in generale, Camille Schmoll ha evocato il "cosmopolitismo quotidiano" nell'economia informale dei piccoli commercianti stranieri a Napoli: attività commerciali più o meno legali e fragili fanno ogni giorno coabitare, incontrare e dialogare lavoratori italiani, algerini, tunisini, senegalesi, cinesi o pakistani. Contro l'idea esterna (di origine politica o turistica) che si tratterebbe

19. N. Glick Schiller, L. Basch, C. Szanton Blanc, "From immigration to transmigrant: Theorizing transnational migration", in *Anthropological Quarterly*, 68, 1995, pp. 48-63.

20. A. Tarrius, *Les nouveaux cosmopolitismes*, Éditions de l'Aube, La Tour-d'Aigues 2000.

21. G. Lins Ribeiro, "Economic globalization from below", in *Ethnográfica*, 10, 2006, pp. 233-249.

di ambienti o quartieri “etnici” – producendo così una visione che rende artificialmente omogenea l’alterità e nega l’incontro culturale che quotidianamente vi si svolge – la geografa dimostra che le persone confrontandosi trasformano il loro modo di agire e di pensare e di “coltivare altri legami” rispetto a quelli del proprio gruppo di appartenenza. A tal proposito, Schmoll allude a “situazioni cosmopolite”.<sup>22</sup> Infine, Nina Glick Schiller ha proseguito la riflessione sui migranti transnazionali ponendo più di recente la domanda: *Whose cosmopolitanism?*<sup>23</sup> (“Il cosmopolitismo di chi?”). A quale processo sociale contemporaneo, a quali aspirazioni e quali desideri corrisponde?

L’esemplarità del cosmopolitismo osservato tra le persone in migrazione non è esclusiva né eccezionale; costituisce semplicemente l’avanguardia di un mondo ordinario in formazione. In termini generali, le frontiere sono sempre più frequenti perché si esce più spesso da casa propria, e per vedere le frontiere bisogna muoversi da casa. La sfida rappresentata dalla mobilità degli esseri umani consiste nel fatto che essa non può che moltiplicare le situazioni di frontiera e il cosmopolitismo ordinario. Esistono soglie fatte di transizioni, accavallamenti e incertezze, di luoghi di incontro, passaggio

22. C. Schmoll, “Cosmopolitisme au quotidien et circulations commerciales à Naples”, in *Cahiers de la Méditerranée*, 67, 2003, pp. 345-360.

23. N. Glick Schiller, A. Irving, *Whose Cosmopolitanism? Critical Perspectives, Relationalities and Discontents*, Berghahn Books, New York 2015.

e conflitto, di relazioni che richiedono traduzioni e scambi inediti.

Per l'antropologo il cosmopolitismo è un "terreno" osservabile e una condizione sempre più diffusa oggi nel mondo, che consiste nel vivere l'esperienza di queste situazioni di frontiera (passaggi, blocchi, incontri, attese) insieme alle prove sociali e culturali che le accompagnano. È un cosmopolitismo ordinario, banale, incarnato nel modo più immediato, ma non esclusivo, dalle persone in migrazione (ogni tipo di migrazione: legale e illegale, di lavoro, di studio o per raggiungere la famiglia, di fuga o progettuale). Sono situazioni che rimettono ogni volta in scena il volto dello straniero. Lungi dallo scomparire, lo straniero si diffonde su scala globale.

Le persone si spostano e si individualizzano e con esse circolano le idee, i saperi, le relazioni, i modi di fare ecc. Tutto ciò si riproduce e si ridefinisce a ogni nuova situazione di frontiera in senso lato. Facendo a sua volta parte dell'incontro ed essendo presente alla scena che osserva, l'antropologo vede nelle situazioni cosmopolite non l'"incontro delle culture", ma la gente, le persone vere, le quali sono tutte delle singolarità, indipendentemente dal luogo di nascita, dalla lingua che parlano o dal colore della pelle. Arrivano con bagagli culturali unici e provvisori, appresi e assemblati, e producono *nella situazione* nuove combinazioni culturali, che soltanto l'etnologo vorrà alla fine descrivere come un tutto, prendendosi la libertà intellettuale di definire

i limiti di questa totalità significante. Ma dovrà allora premurarsi di non “essenzializzare” o naturalizzare le differenze che osserva. Cogliercle in movimento, nella loro dinamicità, significa restituire ciò che queste situazioni relazionali devono ai contesti, alle biografie, ai vincoli degli uni e degli altri, ai luoghi stessi e all’equilibrio che si instaura tra tutti questi fattori in una situazione data.

Un ampio ventaglio di scelte si presenta all’etnologo che voglia trovare un terreno per comprendere la comparsa di una cosmopolitica, anche a costo di perdersi e cambiare strada successivamente. Sono convinto che sia possibile vedere manifestazioni concrete del mondo “globalizzato” su qualsiasi terreno, per quanto locale e remoto.

Al termine dell’esposizione orale di queste considerazioni teoriche e metodologiche, durante una sessione del mio seminario sull’“Antropologia dell’ospitalità”, un martedì sera del dicembre 2017 all’École des hautes études en sciences sociales, quando ho chiesto ai partecipanti di stimolarmi con osservazioni, questioni e critiche, una studentessa mi ha domandato se si potesse applicare questa analisi al caso di un ostello della gioventù, considerato come situazione di frontiera e forma di terreno cosmopolita. Inizialmente divertito come gli altri presenti, mi sono presto sentito sollevato e felice di essere riuscito a trasmettere una concezione del cosmopolitismo e della frontiera abbastanza ampia da favorire la curiosità per nuovi terreni, compreso quello, di certo precursore di stili di vita

cosmopoliti. Sì, un ostello, secondo la definizione peraltro oggi più frequente di “centro di incontro internazionale e di soggiorno” o “centro europeo di soggiorno”, può sicuramente essere osservato attraverso il prisma della frontiera (attivandone tutte le caratteristiche): quale lingua/quali lingue si scelgono per comunicare? Tutti parlano più o meno l'inglese *globish*,<sup>24</sup> ma altre lingue possono essere impiegate alternativamente da piccoli gruppi. Alcune differenze di comportamento e certe intese o incomprensioni dipendono dalla classe sociale come dalla nazionalità e mettono più o meno a proprio agio o in disparte. Nell'ostello della mia interlocutrice alcuni temi a rischio (Siria, Palestina) non vengono affrontati subito nelle conversazioni. Si confrontano e relativizzano alcune scelte di stili di vita, anche se ciò avviene irritandosi, discutendo, entrando in conflitto – e infine imparando nuove abitudini di mangiare, riunirsi, lavorare, divertirsi. Certo, non vi è nulla di vitale in ciò, ma le appartenenze nazionali possono essere progressivamente ridotte al minimo, dietro alle identità di genere, alle prossimità linguistiche, agli interessi professionali, ai gusti e alle competenze artistiche, al desiderio di viaggiare o di stabilirsi.

Questo esempio è solo un esercizio, ma è proprio così che si può riconoscere una situazione significativa e comparabile con altre “frontiere” e altri momenti, luoghi e situazioni cosmopoliti, che agiscono magari su scale più ampie e pongono sfide

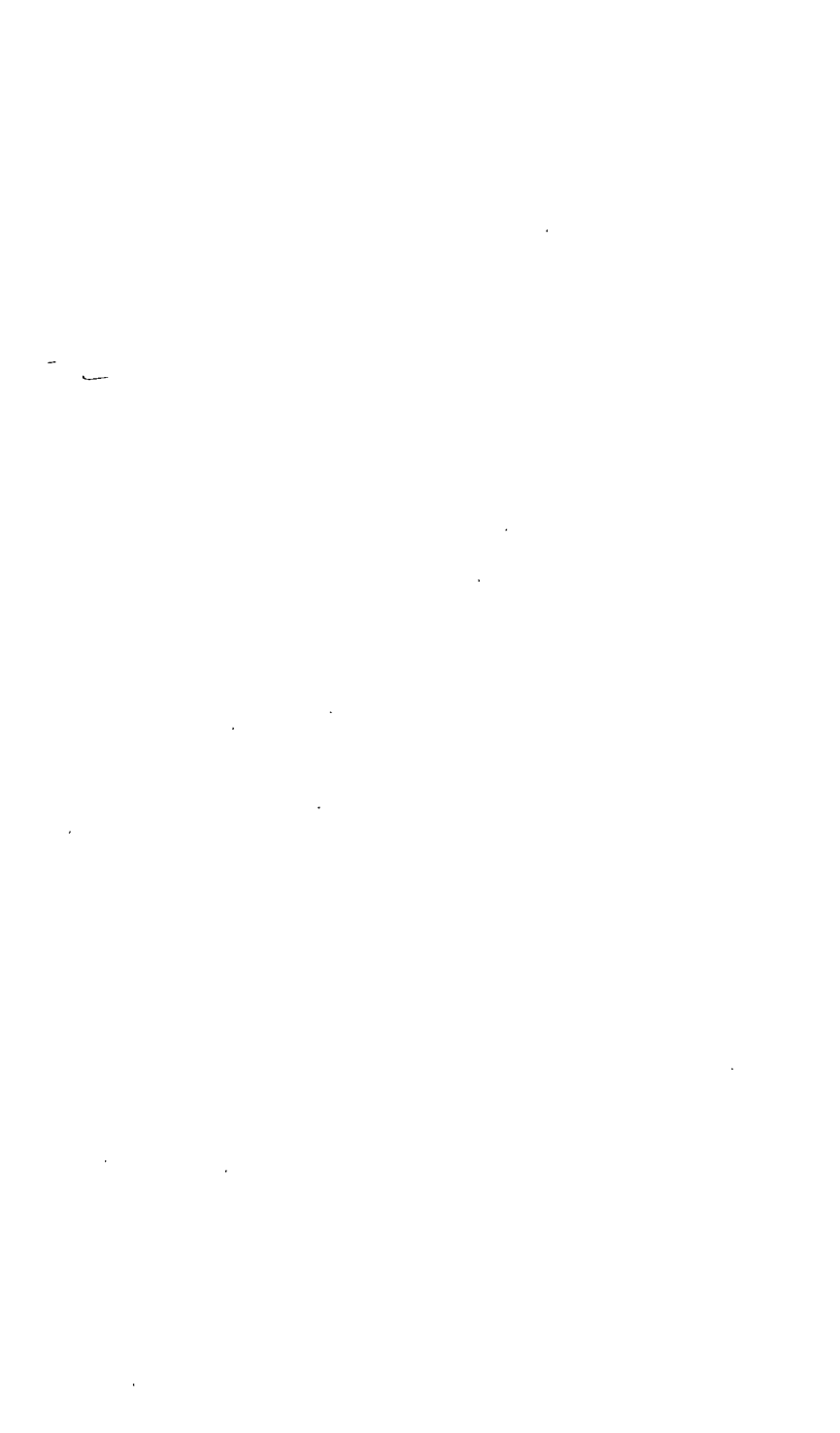
24. B. Cassin, *Éloge de la traduction*, cit.

più impegnative. Mi sentirei allora di suggerire che – salvo la precarietà, l'inquietudine sull'avvenire e l'illegalità – gli scambi appena menzionati tra giovani europei, africani e mediorientali, temporaneamente riuniti in un ostello della gioventù, possono essere gli stessi delle conversazioni, dei giochi, degli scherzi, delle discussioni e dei desideri osservati nel campo-bidonville della giungla di Calais.<sup>25</sup>

Se vogliamo fornire una risposta al problema di sapere come i cosmopolitismi agiscono sulla politica, è necessaria una riflessione sul terreno cosmopolitico. Il "conflitto degli universalismi" non è un dato del terreno in quanto tale. È un'interpretazione esterna, anzi sovrastante, mediatica e politica, la quale si basa sull'accettazione dell'idea che esistano manifestazioni fisse delle "identità culturali" attribuite a nomi di gruppi, nazionalità o etnie che si imporrebbero su tutti, farebbero in qualche modo scomparire i singoli soggetti e finirebbero per confermare la frammentazione identitaria di un mondo prestabilito. Intese come prove del cosmopolitismo, le situazioni di frontiera mettono infatti in scena ogni genere di gioco dell'identità allo scopo di attribuire spazi e ruoli in ogni nuova situazione. Ma al di là di queste identità e di queste culture, incessantemente reinterpretate e trasformate, un fatto rimane costante e appare – bisogna ammetterlo – il più universale: ogni situazione

25. Si vedano M. Agier, Y. Bouagga, M. Galisson, C. Hanappe, M. Pette, P. Wannesson, *La giungla di Calais*, cit., e il film *L'Héroïque Lande. La frontière brûle* di N. Klotz e É. Perceval (2017).

mette in scena e riproduce per un certo periodo una o più figure di straniero. Da queste miscele di esperienze e rappresentazioni, sempre rinnovate, dipenderanno l'accoglienza o il rifiuto, la vicinanza o la distanza, l'indifferenza, la tolleranza, la violenza. Esplorando quest'ultimo problema – come si diventa stranieri? – non vorrei perdere di vista la sfida posta all'inizio della mia riflessione: come si fa dello straniero un ospite o invece un nemico?



## *Diventare straniero*

Esistono diversi modi di diventare straniero e ci si potrebbe anzitutto rallegrare di questo relativismo che dissolve l'essere (*ser* in spagnolo o portoghese) nell'essere-al-mondo (*estar*) e ci consente di rimettere in discussione ogni essenzialismo o "identitarismo" attribuito allo straniero e al suo ospite, liberandoci tutti, almeno nel metodo, dalla credenza in questi assoluti.

Come si diventa straniero? 1) Arrivando da un'altra parte, da fuori, e turbando, anche senza volerlo, un ordine di posti stabilito, quale che sia: casa, paese, quartiere, città, regione, Stato. È l'esteriorità dello straniero che arriva (in inglese *outsider*). 2) Attraversando una frontiera amministrativa, istituzionale, legale: è l'estraneità dello straniero (*foreigner*) che ha bisogno di diritti per avvicinarsi, passo dopo passo, alla cittadinanza. 3) Lasciando ciò che ci è familiare e scoprendo un altro mondo in cui bisogna riapprendere tutto: è la relativa stranezza dello straniero (*stranger*). 4) Consideriamo infine che può esserci uno stato "radicalmente" altro, ossia altro alla "radice" (*radix* in latino, da cui "radicale"), ap-

parentemente ai limiti dell'umano, o anche alienato in tutt'altro mondo, il che rende possibile la sua invisibilità, a partire dalla quale si dispiegano la fiction e la fantascienza: è la radicalità dello straniero assoluto (*alien*).

Prima di tornare a esaminare ciascuno di questi modi di essere (e di essere considerato) straniero, prendiamo una vecchia storia sullo straniero che ci aiuterà a "placare" la riflessione su questo tema oggi così divisivo, servendoci inoltre da filo rosso per decifrare le diverse figure di straniero in generale. Partiamo allora dallo straniero Stavros.

### *La morte di Stavros o la nascita di Joe Arness*

Per una ventina d'anni vive dov'è nato, in Anatolia, alla fine dell'Ottocento, insieme alla famiglia greca. Nell'Impero ottomano la potenza turca governa e reprime violentemente le minoranze greche e armenie, che sopravvivono con difficoltà. Il giovane Stavros decide allora di partire. Pensa all'America, che vede come un paese di pace, libertà e successo economico. Suo padre, che vuole aiutarlo a partire, pensa invece a Costantinopoli, la capitale. Gli dà tutto il denaro che può e l'indirizzo di un suo cugino che – così dice – lo aiuterà e gli troverà un lavoro. Per Stavros, la città è il porto per l'America.

Truffato nei primi giorni da un compagno di viaggio che lo deruba di tutto il denaro del padre, dorme ai bordi della strada e poi spesso, in seguito, sui marciapiedi di Costantinopoli. Tra i mondi del

lavoro, della strada e della famiglia, si fa degli amici, ha delle relazioni amorose e riesce a imbarcarsi. Quando arriva infine a Ellis Island, tutto cambia nella biografia di Stavros, zio paterno di Elia Kazan, il regista americano che nel 1963 restituirà il grandioso racconto di questa epopea nel film *Il ribelle dell'Anatolia* (*America America*).

A Ellis Island gli emigranti diventano immigrati e, all'inizio del Novecento, subito americani. Ma per diventarlo devono dimostrare il loro buono stato di salute e la loro moralità. Durante il viaggio Stavros ha avuto qualche serio problema che rischia di impedirgli l'ingresso, ma ha tenuto le scarpe e i documenti di un amico, Hohanness, morto durante il viaggio. All'arrivo si unisce ai compagni di Hohanness che un reclutatore americano di mano d'opera aveva fatto imbarcare a Costantinopoli. Per qualche istante, nella fila di Ellis Island, non ha più nome né identità. È in attesa e il suo destino dipende dall'identità che gli verrà attribuita. Arriva quindi la scena famosa, momento cruciale del film e, più in generale, momento emblematico della condizione di straniero. Il poliziotto domanda al gruppo: "C'è un certo Stavros qui?". Gli viene risposto: "È morto durante il viaggio". Poi, facendo segno a Stavros di avvicinarsi, il poliziotto gli chiede: "E tu? Come ti chiami?". Il reclutatore risponde: "Hohanness". Stavros ribadisce a sua volta: "Hohanness". Il poliziotto: "Vuoi diventare americano? La prima cosa da fare è cambiare nome". Stavros ripete: "Hohanness, Hohanness". Il poliziotto, dopo aver riflettuto:

“Hohanness? Bene, allora diremo ‘Joe Arness’! Ti va?”. E Stavros, sorridendo felice: “Joe... Arness?! Hohanness, Joe Arness, sì, Joe Arness, Joe Arness”. “*Well, Joe, you are born again*” gli dice il poliziotto “sei appena rinato, ribattezzato senza bisogno del prete.” Qualche istante più tardi, Joe tocca il suolo di New York e lo bacia. Cittadino americano e lustrascarpe, Stavros/Joe Arness farà arrivare poco per volta tutta la famiglia in America.

È l'istante in cui non c'è più nulla che vorrei tenere a mente, quei pochi minuti nella vita di Stavros. Un istante che non si ha l'abitudine di guardare, tanto è piccolo e breve. Non accade niente, a parte l'attesa e l'incertezza su chi si è e chi si diventerà. Ma il percorso di Stavros ci mostra in realtà numerose sfaccettature del diventare straniero, che vorrei riprendere e commentare.

### *Tre volte straniero*

In Anatolia Stavros è a casa propria, anche se la regione è occupata e dominata dai turchi che fanno del suo popolo una minoranza con meno diritto alla cittadinanza degli altri. È legato a questo luogo, come tutta la sua famiglia, ma la vita diventa insopportabile. Se ne va. Lasciando casa sua, comincia a diventare un *outsider* – colui che viene da altrove. Impiegherà degli anni a raggiungere l'America e ovunque sarà un *outsider*, considerato come tale, dal primo villaggio che ha attraversato (dove gli rubano il denaro) a Costantinopoli (dove spesso vagabonda) fino a New York e al territorio del-

la città che raggiunge fisicamente attraversando la passerella della nave. Molto più tardi, il regista Elia Kazan, arrivato anch'egli negli Stati Uniti, all'età di quattro anni nel 1913, accolto dallo zio "Joe Arness", avrebbe riconosciuto di portare sempre dentro di sé la sensazione di venire da un'altra parte, di essere un *outsider*.<sup>1</sup>

Eppure lo straniero che arriva, l'*outsider*, è anzitutto il semplice nome di un'esteriorità, incarna la mobilità in generale (il viaggio, il mondo) e un "fuori" indeterminato. Questa accezione del termine è probabilmente quella che oggi vediamo di più: colei o colui che viene da un'altra parte e non conosciamo ancora in alcun modo, a differenza del mio ospite, che ormai conosco o che persone vicine mi fanno conoscere. L'*outsider* si descrive, dal canto suo, mediante una rappresentazione geografica che può diventare disumanizzante, a furia di flussi, frecce e limiti spaziali. Tale definizione richiama l'esteriorità e tuttavia questo essere fuori dello straniero si dà soltanto perché si trova alla frontiera; è proprio lì: l'*outsider* si definisce in relazione a chi è stabile – e insieme definiscono la situazione in cui ogni tipo di frontiera è percepita. Vengono però anzitutto evocate le nozioni di spazio, luogo e territorio. Nella maniera più tecnica possibile, si potrebbe dire che lo straniero che arriva è un "intruso" che, come un corpo estraneo, impone la propria presenza al di là della disposizione stabilita

1. D. Letort, "America America (Elia Kazan, 1963): la mémoire de l'exil", in *Quaina*, 3, 2012.

delle cose, dei posti e delle persone. Deve trovare uno spazio in un ordine locale che esiste prima del suo arrivo. Possiamo ripetere con Jean-Luc Nancy che avremmo torto a negargli questa intrusione che lo rende immediatamente e con ogni evidenza straniero, perché essa "insiste". "Bisogna che vi sia un che di intruso nello straniero":<sup>2</sup> senza di ciò, perde la propria estraneità. Chi è stabile in qualche luogo guarda coloro che arrivano come degli stranieri, degli *outsiders*: il mistero è totale, non si sa da quale paese o da quale località più vicina arrivino, da quale cultura provengano, quale lingua parlino ("Come? Hohanness?" chiede il poliziotto). Da parte sua, lo straniero che arriva è colui che è e sarà stato, almeno una volta, quell'intruso e manterrà sempre una traccia fisica, linguistica, sociale, psicologica e memoriale della propria exteriorità.

La versione identitaria della geografia esaspera questa definizione di straniero che potrebbe apparire la più neutra, riferendola al territorio e all'invenzione dell'autoctonia. Un po' dappertutto emergono contrapposizioni, in cui ritroviamo elementi naturalizzanti e biologizzanti che fanno riferimento all'appartenenza territoriale degli uni e all'intrusione fisica degli altri – contrapposizioni tra "autoctoni" ("venuti dalla terra") e "stranieri", secondo i termini utilizzati in Europa; tra "popoli autoctoni" e "coloni" nella storia delle Americhe; o ancora tra "autoctoni" e "allogeni" ("provenien-

2. J.-L. Nancy, *L'intruso*, cit., pp. 11-12.

ti da altri geni”) nell’Africa occidentale di oggi. I contesti storici sono diversi e attribuiscono alle stesse parole un significato politico talvolta inverso (per esempio, l’autoctonia in Europa e nelle Americhe). La complessità aumenta quando nel mondo la mobilità si sviluppa e ci mette tutti a confronto con lo status di *outsider*. Nel mondo siamo sempre più stranieri, ossia *outsiders*, anche se non lo siamo – non tutti e soprattutto non nello stesso modo – nelle due altre dimensioni del diventare straniero: il diritto e la cultura.

Una seconda concezione dello straniero è quella dell’appartenenza o, più precisamente, della “mancanza di appartenenza”.<sup>3</sup> È la mancanza di appartenenza a un certo gruppo familiare o a un certo clan, a una certa comunità di villaggio, provincia, città o Stato nazionale, a determinare i diversi gradi di *estraneità* dello straniero in quanto *foreigner*. Quando Stavros lascia il suo paese in Anatolia, il padre gli dà l’indirizzo del cugino che – così dice – gli troverà lavoro a Costantinopoli. I legami familiari che trova in città rappresentano per lui una risorsa, un posto, l’accesso a un mondo sociale e ad alcune relazioni a cui può connettersi grazie alla propria genealogia. Per questa ragione, si sente un po’ meno straniero nella città in cui è appena arrivato. Secondo questo racconto ampiamente autobiografico ricostruito da Elia Kazan, Stavros

3. S. Cerutti, *Étrangers. Étude d’une condition d’incertitude dans une société d’Ancien Régime*, Bayard, Montrouge 2012.

non è del tutto perduto, non è più completamente straniero, perché lo zio di Costantinopoli gli offre ospitalità. Come un potente padre sostitutivo, vuole farlo sposare con una ragazza vicina alla famiglia, che gli offrirà un impiego onorevole e insieme rafforzerà la posizione dello zio nell'ambiente commerciale della città. Però il ragazzo intende rimanere indipendente e non sottomettersi all'autorità dello zio. Esita, ma alla fine rifiuta la sposa che questi gli propone. Diventa in seguito l'amante di una ricca emigrata greca tornata in vacanza al paese e che ripartirà per gli Stati Uniti (con il marito americano). È lei a permettergli di imbarcarsi per l'America. Infine, è un altro gruppo di appartenenza che lo salverà all'arrivo, dato che sulla nave alcuni guai seri con l'amante e il marito di lei avrebbero potuto impedirgli di raggiungere il suo obiettivo. In quel nuovo gruppo di vagabondi (conosciuti in strada a Costantinopoli), si legherà al reclutatore americano di mano d'opera che lo farà assumere a New York come lustrascarpe. Stavros, diventato lo zio Joe della famiglia rimasta in Anatolia, sarà a sua volta il fulcro di una rete sociale e l'ospite di tutta la parentela che farà arrivare.

La condizione di straniero determinata dall'estraneità è modulabile, flessibile. Lo vediamo con il mutare dei tipi di appartenenza di Stavros a seconda dei luoghi del suo viaggio; lo vediamo altresì grazie alla ricerca della storica Simona Cerutti negli archivi della città di Torino del Sei e Settecento (quando essa faceva parte dello Stato sabaudo). Lo

straniero – sostiene la studiosa – è una condizione, non un individuo o un'identità. È una "condizione provvisoria" nella vita di un individuo che dipende dal suo grado di estraneità, vale a dire dal fatto "di essere straniero rispetto a un ordine sociale e all'autorità che lo governa" o a una "comunità" rurale o urbana. Dal punto di vista del diritto, l'estraneità è l'insieme delle regole che determinano i diritti di cui godono gli stranieri nel paese di accoglienza. Si tratta della questione dell'accesso degli stranieri ai diritti di un luogo di cui non hanno la nazionalità: diritto civile, diritto di proprietà, diritto a lavorare. Sappiamo che, a seconda dei paesi, alcuni diritti esistono oppure no. La "mancanza di appartenenza" è variabile lungo una scala definita dal fatto di avere alcuni diritti e doveri rispetto a chi gode della piena definizione di "cittadino". Quegli stranieri – continua Simona Cerutti – non sono necessariamente "marginali" e "non portano la maschera dell'Altro o del diverso": sono individui la cui cittadinanza è incompleta.<sup>4</sup> Può trattarsi del vicino del villaggio o di chi viene dalla provincia a fianco: per esempio, l'abitante delle Cévennes che arriva nel regno sabaudo e viene considerato (siamo nel Seicento) straniero. Uno degli indicatori della sua condizione all'epoca è la possibilità di un "diritto d'albinaggio" del principe sullo straniero: il principe ha il diritto di impossessarsi dei beni dello straniero deceduto sul suo territorio. Tutto

4. *Ibidem*, p. 23.

l'iter amministrativo consiste nel valutare il grado di estraneità dello straniero rispetto alla provincia di accoglienza (se per esempio sia legato da rapporti familiari) oppure cercare creditori che possano reclamare quanto loro dovuto di quell'eredità. Una volta compiute le verifiche, i beni dello straniero defunto passano al governo della provincia in cui è morto. Quale distanza indica allora il termine "straniero" nelle società dell'epoca? – si domanda la storica. Ci sarebbe insomma una gradazione di diritti in un quadro politico localizzato. Nello Stato sabaudo del diciassettesimo e diciottesimo secolo, questa gradazione è determinata dall'assenza di accesso alla proprietà, alla successione, al lavoro ecc.

La questione che si pone è l'eventualità dell'integrazione, ossia la possibilità di fare posto allo straniero nel corpo sociale. Ne ritroviamo il significato nell'inglese *foreigner* – come ho detto – ma anche nello spagnolo *forastero* o nel francese *forain* che, nel francese antico, è "lo straniero del villaggio", la "persona che non ha un posto" e, infine, il venditore ambulante. L'appartenenza non si limita a una questione di diritto, ma piuttosto si riferisce a quella *dei* diritti, considerata dal punto di vista, più genericamente sociologico, del ruolo dello straniero nell'organizzazione sociale. È il caso della figura del mercante per come è descritta nelle ricerche sui commerci a lunga distanza nell'Africa precoloniale: chi non è membro di un gruppo sociale è colui che può commerciare, si distingue dalle comunità del villaggio, è in transito. Può commerciare per-

ché non è coinvolto nei cicli locali di scambio: non essendo inserito nel sistema di dono e contro dono, può ricevere denaro in cambio degli oggetti che fornisce. Si tratta di una funzione essenziale per l'esistenza delle società, che può venire organizzata anche in diaspora. Le diaspore mercantili sono costituite, in un certo senso, da stranieri organizzati in modo transnazionale. La loro autonomia diventa la base della loro organizzazione sociale a parte. Questo tipo di straniero o di straniera è anche, in numerosi casi in Africa occidentale, la figura che incarna l'esogamia e permette di rinnovare il lignaggio andando a prendere o ricevendo il congiunto al di fuori del clan. Ovviamente, esiste un rapporto tra lo straniero e il gruppo sociale rispetto a cui è tale. L'essere straniero non equivale a un'assenza di relazioni. Sposarsi fuori dal clan, commerciare al di là dal ciclo degli scambi, esercitare alcune professioni specifiche: nell'Africa coloniale, come a Torino sotto l'*Ancien régime*, si ha bisogno di questo straniero – del *foreigner*.

In definitiva, lo straniero "forestiero" è, secondo il sociologo Georg Simmel, il più civile e il più moderno di tutti: può essere arrivato ieri e non ripartire domani, ma non ha perduto la libertà di andare e venire. Libertà che può creare una propria cultura specifica, un *ethos* dello straniero – una condizione diventata in qualche modo cultura, come spiegherò più avanti. Soffermiamoci ancora un momento su questa dimensione della condizione di straniero – l'estraneità – che abbiamo finora

evocato dal punto di vista del diritto e della politica. Simmel accenna invece alla "forma sociologica dello straniero", che unisce mobilità e libertà.<sup>5</sup> È un po' il lato positivo della "mancanza di appartenenza" appena discussa. Del resto, in questo caso lo straniero non è più esterno, ma ha un profilo ben inserito all'interno della società. Vi si trova come "potenziale viaggiatore", posizione assai singolare per lui, che è sì un elemento del gruppo, ma la cui appartenenza (o il cui deficit di appartenenza) assume la forma di un'esteriorità apparente o di una traccia di esteriorità. Non solo: Simmel spiega che l'assenza di un "legame organico" (parentale, locale, professionale) consente l'"obiettività dello straniero".<sup>6</sup> E cita anch'egli l'esempio delle città italiane che "chiamavano i loro giudici dal di fuori, perché nessun nativo era libero dai vincoli degli interessi familiari e di partito" per poter giudicare in piena oggettività e totale libertà. Obiettiva, libera, intermediaria, la peculiare partecipazione dello straniero è "simile all'oggettività di un'osservazione teorica" – suggerisce poi il sociologo. Sempre un po' decentrato, lo straniero occupa così una posizione di conoscenza – assumendo il ruolo di osservatore, ai margini e ai limiti – che tuttavia è a rischio. Egli può infatti sempre essere considerato come l'emissario del partito dello straniero. E qui emerge la sovrapposizione con la dimensio-

5. G. Simmel, *Excursus sullo straniero* (1908), in *Sociologia*, tr. it. Edizioni di Comunità, Milano 1998, pp. 580-584, qui p. 580.

6. *Ibidem*, p. 581.

ne culturale e antropologica dello straniero come *stranger*, che vorrei affrontare adesso.

Quando arriva a Costantinopoli, il giovanissimo Stavros è disorientato e impacciato nel corpo, nell'andatura e nei suoi abiti da contadino. Ma impara in fretta. Qualche sequenza più tardi lo si ritrova operaio che fatica per risparmiare il denaro per il viaggio, poi cittadino elegante, vestito e pettinato alla moda; infine, per qualche istante, lo si vede in America, felice e ambizioso, tornato ragazzo e proletario, ma nei panni di un newyorkese che parla un inglese con un forte accento orientale. Durante l'intero viaggio, Stavros ha gli occhi esageratamente sgranati sul mondo – si direbbe che così abbia voluto Elia Kazan, raccomandando all'attore di esprimere la sorpresa, la scoperta, l'apprendimento e la scaltrezza. Quella scoperta e i suoi numerosi sviluppi costituiscono una terza componente, di natura antropologica, della definizione di straniero: l'altro culturale. A rivelarcelo, è una relazione che chiamiamo interetnica o interculturale. Essa si riferisce all'alterità e corrisponde alla duplice "stranezza" dello *stranger* in lingua inglese: la mia rispetto agli altri e quella degli altri rispetto a me. In altri termini, riguarda tutto ciò che non ci è familiare: "Le persone sono strane quando si è stranieri". Se allarghiamo lo sguardo oltre la differenza linguistica o etnica, accediamo a tutte le dimensioni della "relativa stranezza", e possiamo considerarla una modalità attiva e dinamica di evocare l'alterità culturale. Quest'ultima non è mai data una vol-

ta per tutte. Affermare la stranezza dello straniero significa cogliere l'alterità come una scoperta e un apprendimento di tutto ciò che mi è ignoto.<sup>7</sup>

Vorrei ricordare molto brevemente un altro esempio newyorkese che ho già citato altrove:<sup>8</sup> quello del sociologo ebreo austriaco Alfred Schütz, esiliato nel luglio 1939 negli Stati Uniti, dove si stabilì con la famiglia e dove sarebbe vissuto fino alla morte, vent'anni più tardi. Da sociologo emigrato approfitta della propria esperienza per riflettere sulla fenomenologia dello straniero, cioè sugli adattamenti, le interpretazioni e gli apprendimenti che costui sperimenta ovunque. Si interessa al modo in cui i modelli culturali si incrociano, e in parte si sovrappongono, per generare una nuova "maniera abituale di pensare", sincretica e singolare. Lo straniero arriva infatti nella nuova situazione da scoprire con un modo di pensare che gli sembrava evidente e naturale, e deve orientarsi in un "nuovo modello culturale" (lingua, abitudini, leggi, folclore, mode ecc.) che, per poter utilizzare, deve comprendere. È lo straniero nel suo labirinto. Se vogliamo mantenere l'immagine dell'alterità dello *stranger* senza ricondurla a un'identità etnica già data, provando al contrario a generalizzar-

7. J. Bazin, "Interpréter ou décrire. Notes critiques sur la connaissance anthropologique", in J. Revel, N. Wachtel (a cura di), *Une école pour les sciences sociales. De la VI section à l'École des hautes études en sciences sociales*, Cerf, Paris 1996, pp. 401-420, poi ripreso in *Des clous dans la Joconde. L'anthropologie autrement*, Anacharsis, Toulouse 2008, pp. 407-433.

8. M. Agier, *Les Migrants et nous*, cit.

la e universalizzarla, possiamo dire che la migliore definizione di questa estraneità è il labirinto: capire un nuovo legame e saper vivere e agire secondo le sue regole. Da questa prova lo straniero ricava due aspetti fondamentali: da un lato, l'oggettività e l'"intelligenza del mondo" (ha scoperto che "il modo normale di vita è sempre molto meno garantito di quello che sembra"); dall'altro, una "dubbia lealtà" (lo straniero, reticente o incapace di sostituire interamente un modello culturale con un altro, è un "ibrido culturale in bilico tra due diversi modelli di vita di gruppo, senza sapere a quale dei due egli appartiene").<sup>9</sup> Queste prove sono oggi molto più numerose che al tempo delle digressioni di Schütz e Simmel. Nel quadro sempre più spesso cosmopolita in cui ciascuno è implicato, la ripartizione fra estraneità e familiarità costituisce una prova abituale. Dalle "situazioni di contatto" studiate dagli etnologi in epoca coloniale si è passati oggi, nel mondo della globalizzazione, a una progressiva generalizzazione delle situazioni di frontiera. Come se si fosse sempre in procinto di scoprire qualcosa che ci è estraneo, qualcuno che è per noi straniero.

Si può pensare che l'estraneità culturale sia cambiata dagli anni Quaranta del Novecento, quando scriveva Schütz. Possiamo anche cercare di individuare i mutamenti, pur restando nell'ambito specifico delle interazioni fra stranieri, analogamente ai due sociologi qui citati e alla loro fenomenologia

9. A. Schütz, "Lo straniero: saggio di psicologia sociale", tr. it. in *Saggi sociologici*, UTET, Torino 1979, pp. 375-389, qui p. 388.

dell'estraneità. In primo luogo, c'è lo sviluppo delle comunicazioni e quindi delle informazioni sugli altri, ma anche delle invenzioni su di loro, con la difficoltà di distinguere tra informazioni e invenzioni su ciò che gli altri esattamente sono. C'è, in secondo luogo, la constatazione del ruolo significativo assunto dall'apprendimento delle lingue e dalla traduzione. Si sta sempre più delineando il dominio di alcune lingue veicolari, a danno delle lingue vernacolari e locali. Riguardo alle lingue veicolari bisogna allargare lo sguardo: certamente l'inglese, ma anche lo swahili in Africa orientale, la lingua hausa in Africa centrale e occidentale, e la lingua dioula ancora più a ovest. E poi lo spagnolo e quell'idioma che chiamiamo *spanglish*, incentivato dai migranti latinoamericani negli Stati Uniti; infine il *globish*, di cui parla in tono critico Barbara Cassin.<sup>10</sup> Secondo questa filosofa, che ama le lingue e la loro diversità, ci vuole più traduzione e meno *globish*. Io penso che non si potrà impedire del tutto a questo inglese generico e "globale" di affermarsi come la lingua più veicolare, nel senso stretto di ciò che consente di spostarsi. In terzo luogo, è altrettanto vero che dappertutto constatiamo l'importanza e anzi la centralità delle mediazioni e dei mediatori, dei traduttori linguistici e di quelli culturali, per spiegare l'una o l'altra differenza culturale in questo o in quel luogo, e altresì degli "esplicatori sociali" – chiamo così i lavoratori del sociale perché sono anch'essi

10. B. Cassin, *Éloge de la traduction*, cit.

mediatori di questo mondo sempre più interconnesso. Ecco i cambiamenti più recenti, e a mio avviso più importanti, che stanno trasformando la dimensione culturale della condizione di straniero.

### *Il poeta migrante e lo spettro dell'alien*

Queste tre definizioni dello straniero – l'esteriorità, l'estraneità, la stranezza – rimandano a tre frontiere – geografica, sociopolitica, culturale – che incontriamo regolarmente nelle nostre vite e di cui abbiamo chiaramente osservato il carattere relativo e mutevole a seconda dei contesti. Avanziamo allora l'ipotesi che la condizione di straniero – che siamo tutti portati a sperimentare come una sequenza più o meno lunga delle nostre vite e a cui la nostra identità non si riduce, essendone piuttosto composta in modo ibrido – sia una combinazione, sempre singolare, di queste tre “parti”, ciascuna modulabile e in evoluzione.

Immaginiamo ora che ogni parte abbia la forma di un asse e che lungo di esso un cursore si sposti verso il basso o verso l'alto: dall'isolamento extra-territoriale (basso) all'apertura degli spazi (alto) per quanto riguarda l'esteriorità; dalla mancanza totale di diritti di appartenenza (basso) fino alla piena cittadinanza (alto) dal punto di vista dell'estraneità; dall'estrema invisibilità del proprio essere e della propria cultura (basso) fino al pieno riconoscimento e alla completa comprensione, attraverso e con gli altri (alto), nel caso della stranezza. La maggiore o minore intensità, positiva o negativa, di ciascu-

na delle tre concezioni e la combinazione tra loro determinano e relativizzano le rappresentazioni, i contesti e il trattamento di ogni straniero nel mondo contemporaneo.

Se si portano i tre cursori verso l'alto di ciascun asse, si raggiunge la vita buona e felice di chi è cittadino del mondo in ogni luogo della Terra, vita che nessuno ancora conosce ma che immaginiamo: sarebbe la forma concreta di quell'utopia cosmopolitica sostenuta a partire dal secolo dei Lumi ed evocata prima. Ciascuna o ciascuno può collocarsi, a sua discrezione e secondo le proprie esperienze, su un gradiente o su un altro di ognuno dei tre assi della condizione di straniero: sentirsi più o meno a casa, avere più o meno diritti civili, andare incontro a maggiore o minore riconoscimento culturale, ovunque sulla Terra. Ciascuno può così "salire" il più vicino possibile alla trasformazione dello straniero in cittadino cosmopolita, ma può anche scendere. Quel che vorrei suggerire con questa rappresentazione immaginaria di assi e cursori è che non cambiamo mondo quando i tre cursori sprofondano insieme al livello più basso formando la figura inversa ma simmetrica a quella della felicità cosmopolita: quella dello straniero assoluto, invisibile, senza diritti e bloccato alla frontiera.

Torniamo un'ultima volta a Stavros, nel momento già ricordato in cui diventa un *puro straniero*, quando, in fila a Ellis Island, nell'istante in cui sta per rispondere al poliziotto, ha perso il proprio nome e ancora non ne ha un altro. Per qualche minu-

to Stavros è lo straniero assoluto, senza identità. Quel breve momento di inesistenza, sospeso in attesa del documento con il timbro e la firma che gli apriranno la frontiera, per lui è fugace. Ma oggi lo ritroviamo, ben più durevole, nei percorsi migratori di molte zone del pianeta. Fermate e abbandonate senza diritti alle frontiere e lungo le vie dei passaggi per mare, in montagna o nel deserto, le persone vengono interrotte durante il loro viaggio per un tempo decisamente più lungo dei pochi minuti che separano la morte di Stavros dalla nascita di Joe Arness. Più lungo ma non di natura diversa. Il tempo lungo dell'indeterminatezza e del limite dell'esistenza dello straniero viene descritto in un altro film, *Spectres Are Haunting Europe*:<sup>11</sup> le stesse persone vanno e vengono da una parte all'altra della frontiera greco-macedone a Idomeni. Passano in un senso e ripassano nell'altro davanti a una telecamera fissa, poi ritornano e ripartono, finché si capisce che non vanno da alcuna parte. Successivamente altre inquadrature le mostrano sedute sulle rotaie, radunate sui binari dove non passano treni, mentre parlano e manifestano. Più tardi, di quelle persone si scoprono i volti: affaticati, immobili, ma sempre sorridenti davanti alle tende. La tenda è ormai la dimora dello straniero in attesa. In particolare la tenda Quechua – che ci dice qualcosa perché

11. *Spectres Are Haunting Europe* (2016) di M. Kourkouta e N. Giannari (Grecia-Francia, 98'). Il testo di Niki Giannari, che è la voce fuori campo del film, è stato pubblicato in G. Didi-Huberman, *Passare a ogni costo*, tr. it. Casagrande, Bellinzona 2019.

è quella della gita e del campeggio in un weekend o di qualche giorno di vacanza fuori città – è diventata la tenda della frontiera e del migrante, che talvolta fa parte di un accampamento più esteso. Ritroviamo quelle tende e quell'accampamento, o l'ancor più precario (e con il cursore dei diritti più in basso) telone di plastica appoggiato a paletti, a Ta'ang, alla frontiera tra Birmania e Cina.<sup>12</sup> Lì si vedono soltanto l'immobilità, l'attesa e l'incertezza – e alcune donne dicono: "Non saremmo mai dovute venire qui, non si può più ripartire". Nei due casi, a Ta'ang e a Idomeni,<sup>13</sup> è ormai possibile girare dei lunghi film sul luogo stesso della frontiera, che invece occupava soltanto pochi minuti all'inizio del Novecento nel lungo *America America*. Abbiamo oggi un'ipertrofia della frontiera e un'ipertrofia di quel momento del passaggio, segnato da un tempo di disidentificazione: che cos'è uno straniero che rimane alla frontiera? *Outsider* lasciato fuori, *foreigner* al minimo dei diritti civili? Che cosa se ne fa della sua stranezza culturale di *stranger*? È uno straniero in generale, anonimo, senza alcuna possibile caratterizzazione, che va verso il nulla.

Nasce così una quarta figura, in forma di spettro o fantasma, che si può accostare all'invenzione dell'*alien*. L'immaginario estetico e politico costruisce l'*alien* come un "altro" assoluto e radicale, il quale non è però altro che noi stessi al più basso

12. *Ta'ang* (2016) di W. Bing (Cina, 148').

13. E anche nel campo-bidonville di Calais nel 2015-2016. Si veda *L'Héroïque Lande. La frontière brûle*, cit.

livello della mobilità, del riconoscimento dei diritti civili e della relazione culturale.

Questo tipo di straniero non è assente dal mondo delle idee e delle immagini. Da una parte, lo troviamo nell'*alien* della lingua inglese, che designava piuttosto l'altro "etnico" ma che ora, radicalizzato dal conflitto migratorio, viene associato alla clandestinità: è l'*illegal alien*, lo straniero illegale. Dall'altra, lo si trova nell'alieno: l'extraterrestre dei film di fantascienza, che si avvicina a noi terrestri – si dice – cercando di stabilire un "contatto". Abbiamo, in questo caso, l'immagine più generica di un *alien* che appartiene a un altro mondo, a un altro universo.

L'*alien* è un'invenzione. L'angoscia che sprigiona si aggrava nel tempo presente perché non riusciamo a pensare contestualmente la mobilità di tutti e il diritto di ciascuno all'appartenenza e al riconoscimento. Al fondo di questa invenzione, o di questa discesa nella subumanità, ritorna l'attribuzione razziale, che è in un certo senso il meccanismo preferenziale della sua attuazione, della sua "reificazione". Così, per esempio, i poliziotti che sorvegliano la frontiera di Ventimiglia sanno di dover smistare da una parte i residenti frontalieri o i turisti che circolano liberamente (perché la città si trova nello spazio di Schengen) e dall'altra i migranti indesiderati o gli *illegal aliens*, sospesi nel loro cammino tra due posti di frontiera. Oltre al volto – necessario ma insufficiente, perché in una città del Mediterraneo ci può far confondere il re-

sidente, il turista e il vagabondo –, è il corpo dello straniero indesiderato che i poliziotti della frontiera devono imparare a riconoscere. In questa operazione, che in ogni momento attualizza l'accostamento tra il biologico e il sociale, essi mobilitano tutto il sapere occidentale e postcoloniale sull'alterità della razza. Le antiche rappresentazioni dell'africanismo e dell'orientalismo vengono riprodotte in modalità contemporanea per l'identificazione poliziesca.

L'*alien* è un'invenzione anche nel senso che ci parla di un essere socialmente indesiderabile ma che può essere economicamente utile. Nella forma ideale del capitalismo senza intralci (detto "neoliberista"), la figura dello straniero assoluto, sgradito alla società, senza diritti, luogo o riconoscimento, è infatti una mano d'opera sempre disponibile e senza altro costo sociale se non quello, umanitario, della sopravvivenza minima o addirittura di una selezione "naturale" a vantaggio del più intraprendente. Il lavoratore precario straniero, privo di documenti, senza diritti e nomade, è quindi il primo tra noi a vivere l'esperienza di un'umanità minima, perché sperimenta che cosa significhi rimettere in discussione l'idea dei diritti umani "per tutti", secondo una critica della dottrina dei diritti umani diffusa oggi nel mondo tra gli ideologi della destra.

Questo straniero senza nome non esiste. L'ho identificato con l'*alien* per distinguerlo analiticamente e favorire la comprensione dell'immaginario che si nasconde dietro le politiche pubbliche e le parole di paura e di ostilità nazionale nei confronti

dello straniero, costretto nella posizione di intruso – ma la cui intrusione è altresì impedita o accuratamente contenuta. La realtà è completamente diversa, eppure si costruisce in relazione a questo spettro, come se fosse il suo doppio da combattere senza tregua.

È dopo aver letto l'articolo di una giornalista incontrata alla Porte de la Chapelle, nel Nord di Parigi, intitolato "Un chilometro di rifiuti" per alludere agli accampamenti sotto la metropolitana sopraelevata tra le stazioni di La Chapelle e Stalingrad, che Hassan Yacine ha "risposto" distribuendo tra amici e conoscenti il poema *La maledizione*.<sup>14</sup> Sotto la metropolitana, sotto la tenda, ha scritto le sue poesie senza carta, sul supporto da cui le diffonde, il suo smartphone, che è molto poco *phone* ma è tante altre cose.

Datemi del fuoco per bruciare le mie sporcizie  
Sono una carogna che appesta la vostra aria  
Sino a farvi detestare i vostri corpi slanciati  
Profumati di essenze floreali di Parigi  
Vi ispiro l'odio della razza umana  
Dei miei simili disarticolati  
Coloro che hanno subito gli orrori della guerra

14. Ho conosciuto Hassan Yacine grazie a Chowra Makaremi, sociologa al CNRS e componente del progetto Babels, che lo aveva a sua volta incontrato nell'ambito delle ricerche sul movimento degli accampamenti nel Nord di Parigi. Il poema *La Malediction* (tradotto dall'arabo al francese da Helmi Trad), di cui cito di seguito alcuni estratti, è stato integralmente pubblicato nel volume *Entre accueil et rejet*, cit., pp. 59-62, ed è stato poi ripreso, insieme a due altre poesie dell'autore, in *Tumultes*, 51, 2018/2.

Hassan porta in sé tutto ciò a cui allude la “crisi migratoria” dell’Europa. Responsabile di una ONG che aiutava gli indigenti a Khartum, viene perseguitato e incarcerato per 45 giorni dal governo sudanese che lo accusa di fare una cattiva pubblicità al paese, soprattutto per aver avuto in precedenza contatti con organizzazioni internazionali che parlavano troppo di diritti umani. Dopo aver lavorato per qualche tempo per la sezione belga di Medici senza frontiere, fonda una propria organizzazione.

Da Khartum si sposta verso nord, in Egitto, raggiungendo Il Cairo, dove trascorre parecchi giorni, poi costeggia verso ovest le città del litorale che diventano libiche – ricorda Tobruk e altre città appena attraversate – fino al momento in cui una piccola imbarcazione lo porta in Sicilia.

Sono un migrante che è sopravvissuto alla fermentazione della carne nel Mediterraneo  
Per finire a fermentare nelle vie di Parigi  
Queste vie che vengono pulite di primo mattino...  
non come me!

In Sicilia e nel resto d’Italia, sfugge ai centri di accoglienza e di permanenza scappando insieme ad alcuni altri, durante una sosta, dal bus che li stava conducendo in uno di essi. Cammina a lungo, va fino a Roma e da lì a Torino e poi a Ventimiglia. Un po’ ovunque lungo il tragitto trova aiuto presso “collettivi” e persone che lo accolgono a casa propria. Attraversa la frontiera di Ventimiglia cercando i sentieri su Google Maps, a cui accede recupe-

rando 10 euro per connettersi a internet. Hassan è forte e passa, anche se gli altri gli dicono: “Non ce la farai”. Arriva a Nizza, viene ospitato e aiutato da alcune associazioni, poi raggiunge Parigi il 6 aprile 2016. Trascorre un mese negli accampamenti della capitale, poi una settimana nella “giungla” di Calais. Racconta: “Tante persone così diverse riescono a vivere insieme, normalmente, in pace. Ci sono dei litigi, ma per faccende ordinarie – problemi di soldi, di cibo, di acqua – non a causa della religione o della nazionalità”.

A Parigi entra nel circuito della richiesta d’asilo. Viene mandato dai servizi sociali in alcuni appartamenti. Abita per parecchi mesi con una coppia cecena e impara a parlare russo, poi con degli armeni e degli iraniani, e ogni volta apprende, un po’ divertito, la lingua e le abitudini di vita dei suoi coinquilini. Vuole imparare il francese, ma non trova la strada giusta. “Bisogna assolutamente che io parli francese” afferma il poeta di Khartum, che sa recitare Baudelaire e Verlaine – i suoi occhi brillano quando cita Baudelaire.

Dopo qualche mese, una funzionaria lo riceve all’Ufficio francese per la protezione dei rifugiati e degli apolidi (OFPRA) per gestire la sua richiesta d’asilo e gli rifiuta la soluzione liberatrice del diritto d’asilo perché – si sente dire – “ha mentito”. Non sono bastati 45 giorni di prigione, la violenza della polizia, i fondi tagliati alla sua associazione, la mancanza di prove tangibili (foto, documenti) del destino riservato a un insegnante, attivista e volon-

tario. Scrive una poesia, *I bugiardi*, che si apre rivolgendosi a una donna onnipotente: "Cara signora". Hassan prende l'abitudine di rispondere alle aggressioni attraverso la poesia, che gli consente di dire che vive nella paura, la sua "amica segreta", come fa all'inizio del suo poema *La maledizione*:

Sono una maledizione  
Sono la maledizione incarnata  
Sospeso alla mia corda segreta  
Attaccata all'utero del cielo  
Sento le grida del vento e i pianti intorno  
Parlo ai fiori attorno a me e ammiro il canto dei muri  
I muri del mio isolamento infinito e  
La paura mia amica segreta  
Nulla mi dà la sensazione di sicurezza

Il poeta Hassan si è visto rifiutare i documenti. Si sposta da un luogo all'altro, sempre con discrezione, e comincia a conoscere le cittadine della provincia francese, di cui parla con un lieve sorriso di riconoscimento e distacco. Dei 200 euro guadagnati aiutando a ristrutturare una vecchia casa, invia 20 euro a sua madre a Khartum, ma senza raccontarle tutto – troppa tristezza, troppa inquietudine.

Le vostre preghiere avvolgono la mia paura  
Ma  
Non merito il nome di corpo  
Perché è il mio cadavere marcio che vi osserva  
Questo corpo che per essere stato negato diventa  
carogna  
L'acqua più limpida ormai non arriva fino a me  
Anche i vostri cani mi guardano stranamente

I vostri cani ben imbacuccati che hanno dei  
documenti e un nome  
Dei cuscini e dei collari ornati di perle  
E che mi sorvegliano stranamente  
O Dio che io rispetto  
Quando mi accorderai la tua misericordia  
Per autorizzare il mio cuore a fermarsi  
Il mio cuore pieno di fiori avvelenati  
Questa sfera che non si stanca mai  
Il suo battito mi sfinisce e mi esaspera  
Non c'è parola peggiore di "rifugiato" da sbattere in  
faccia a un uomo

Hassan è in "situazione irregolare" e, nel momento in cui scrivo, "obbligato a lasciare il territorio francese", ma resiste, non cede. Vede di fronte a sé qualcosa di simile a un bagliore che gli dice che riuscirà infine a uscire da "questo corpo che per essere stato negato diventa carogna". Ha trovato aiuto e alloggio da parte di gente a cui non si affeziona, a Parigi e in piccole città. Che tipo di straniero è? È sempre un *outsider*, in procinto di arrivare, ufficialmente come intruso (dentro e fuori), e di cercare i documenti e le procedure che gli permetteranno di fermarsi da qualche parte in pace, di attraversare davvero la frontiera. È molto in basso sull'asse del *foreigner*: scappa in continuazione dai radar della legge francese sull'asilo e l'immigrazione, ma ricostituisce un piccolo mondo sociale tra i residenti che godono di piena cittadinanza e gli garantiscono il loro sostegno, alcuni amici sudanesi e altri poeti dell'esilio contempo-

raneo. Infine, in mezzo a tutta questa incertezza di luogo e di status, fa "osservazione poetica", come uno *stranger* ormai agguerrito che scopre le lingue degli altri e i loro "normali modi di vivere e pensare". Lo fa nelle condizioni peggiori per scrivere; ma facendo sentire, leggere, tradurre e riascoltare le sue poesie, estende il raggio delle proprie parole in una comunità ibrida quanto lui. Hassan, guardandoci guardarlo come un *alien*, si rivolge a uno specchio ed espelle dal suo corpo stanco il suo inferno e desiderio di morte. Nella vita reale è pieno di speranza e di astuzia: il suo sguardo di straniero fa crescere in lui un'intelligenza del mondo e iscrive permanentemente sul suo volto un lieve sorriso, come se si facesse da parte.

Fra lo straniero che diventa sempre più cosmopolita e lo straniero che sprofonda sempre più nelle tenebre dell'*alien*, nulla è mai definitivo, fissato: i cursori dell'esteriorità, dell'estraneità e della stranezza si muovono continuamente. Il rifiuto, l'imprigionamento e la morte degli *aliens* rendono necessario il soccorso grazie a cui altre persone diventano ospitali, nonostante le loro società abbiano perduto il senso e la forma sociale dell'ospitalità e malgrado tutta l'immaginazione e la mobilitazione degli abitanti non compensino l'ostilità dei loro Stati nazionali. Che cosa servirebbe per far scomparire lo spettro dello straniero assoluto e radicalizzato – l'*alien* – e sostituirgli lo straniero con uguali diritti in virtù di un'uguale appartenenza a un mondo comune? Basterebbe spingere i tre cursori verso

l'alto: maggior libertà di circolazione, maggior diritto di appartenenza (fino all'appartenenza all'intero pianeta), maggior conoscenza e riconoscimento dell'altro e delle culture condivise.



## *Conclusione*

Sviluppandosi e consolidandosi, l'ospitalità contemporanea prenderà certamente nuove forme e nuovi significati, distinti da ciò che affermano la tradizione antropologica e quella filosofica, pur avendo a che fare con esse. L'ospitalità assume oggi le sembianze di una mobilitazione sociale che sta rianimando e rivitalizzando società più individualiste di una volta, composte da famiglie più piccole e che dispongono di meno spazio, meno tempo e meno risorse da "sacrificare" ai propri ospiti, vicini o lontani che siano. Questo slancio ha evidenziato il bisogno di quadri relazionali che possano garantire, integrare e investire di senso la pratica dell'ospitalità individuale – largamente vissuta come spontanea, etica o incondizionata. Se molti modi di agire riproducono le situazioni di "accavallamento" e di apertura tra mondi sociali diversi (interni ed esterni, privati e pubblici) che caratterizzano l'ospitalità in generale, altri sono invece innovativi. Così, il movimento associativo costituisce l'anello mancante che riempie il vuoto lasciato tra "noi" e gli altri dalla separazione delle sfere private o rivela

l'esistenza di tessuti sociali solidali fino a quel momento "rimasti sopiti", come si è visto a proposito dell'ospitalità nei piccoli paesi.

In queste pratiche locali – domestiche, associative, municipali ecc. – l'ospitalità è una somma di gesti che finiscono per disturbare la politica, che opera invece su un territorio e un immaginario sempre nazionali. Ma qual è la politica dell'ospitalità – o nell'ospitalità? Anzitutto, quella che nasce dalla relazione a tre che ho menzionato prima, poiché la decisione di accogliere un migrante deriva dal disaccordo che provo riguardo all'ostilità mostrata dal mio Stato o dal suo rifiuto di agire. Quanto più lo Stato gli si oppone o lo condanna, tanto più il gesto si politicizza. In questo processo di politicizzazione, l'insoddisfazione nei confronti del governo significa che ci si aspetta ancora qualcosa. L'ospitalità acquista un significato politico diverso quando implica la scelta di un altro modo di vita, meno urbano, meno individualista, meno dipendente dai contesti stabiliti. È il segno di una politica immediata, interessata a instaurare per sé altre regole di solidarietà e federare attorno a esse una "comunità" (rete, villaggio, quartiere) controcorrente rispetto ai principi difesi da governi lontani, ostili, ripiegati sulla difesa della nazione, dell'identità, del territorio...

L'ospitalità non è dunque naturale o ontologicamente apolitica. La politica di cui è oggetto o supporto dipende dai contesti e dai conflitti nei quali viene offerta. In Europa, per esempio, ormai non si può parlare di ospitalità, di accoglienza o di cit-

tà-rifugio senza evocare immediatamente la chiusura delle frontiere, i respingimenti di migranti, gli accampamenti malsani, le campagne xenofobe o i divieti di ingresso per questa o quella categoria o nazionalità di stranieri, cioè senza ricordare le polemiche politiche in cui queste forme di accoglienza immediatamente si collocano.

Tuttavia, oggi come ieri, l'ospitalità resta un favore. Per coloro che vengono accolti è una relazione di scambio, asimmetrica, in cui i due ospiti non possono essere contemporaneamente uguali e in cui lo straniero di passaggio rischia, in ogni momento, di essere privato dei suoi diritti per l'indempienza del suo ospite oppure a causa dell'ostilità di uno Stato che, per una ragione o per un'altra, vorrà cacciarlo dal territorio nazionale.

A chi si rivolge l'ingiunzione del "dovere di ospitalità" che si oppone alla politica di ostilità degli Stati nazione? Se si rivolge agli abitanti – lo si è visto – questa richiesta diventa oggetto di un'autentica mobilitazione sociale. Se si indirizza agli Stati, credo che subisca ogni tipo di manipolazione linguistica e politica; come dimostra, per esempio, il presidente turco Tayyip Erdoğan quando designa i rifugiati siriani come propri "invitati" o addirittura come fratelli minori, sognando un ritorno all'Impero ottomano e un controllo pubblico del settore associativo, mentre incassa milioni di euro dai paesi europei in cambio della sua ospitalità nazionale.<sup>1</sup>

1. Si veda Babels, *Entre accueil et rejet*, cit., pp. 101-116.

Dal punto di vista dei migranti, lungo le strade disseminate di pericoli che li portano da un paese all'altro, il dovere di ospitalità non potrà funzionare stabilmente da salvacondotto. Soltanto un *diritto* all'ospitalità in un quadro cosmopolitico sarebbe in grado di rispondere ai blocchi discrezionali delle politiche migratorie e ai criminali errori dei mercanteggiamenti diplomatici. Per passare dal dovere degli uni al diritto degli altri bisognerebbe trasformare l'ideale di ospitalità universale, in nome del quale si attiva un numero crescente di cittadini, in una regola del diritto che stabilisca che ogni straniero, secondo le parole di Kant, *ha il diritto di non essere trattato come nemico*, imponendosi come "diritto con efficacia giuridica" su scala nazionale. E la nazione, su questo tema come su altri (in particolare la questione ambientale),<sup>2</sup> arriva sempre per ultima.

"Non è questione di filantropia, ma di diritto" avvertiva Kant.<sup>3</sup> Ed è anche questione, oggi ancora più di ieri, di realismo politico: l'istituzione dell'ospitalità non è morale né naturale – scriveva Étienne Tassin – ma "pura intelligenza del mondo" che "previene la guerra e crea le condizioni della pace".<sup>4</sup> In un quadro cosmopolitico il diritto si colloca al di sopra della morale per costruire un

2. Si veda M. Delmas-Marty, *Résister, responsabiliser, anticiper*, Seuil, Paris 2013.

3. I. Kant, *Per la pace perpetua*, cit.

4. É. Tassin, "Philosophie / et / politique de la migration", in *Raison publique*, 21, 2017, p. 209.

principio universale e al contempo pragmatico. Le proposte e i dibattiti su questo tema si moltiplicano. Il “diritto universale alla mobilità” (Catherine Wihtol de Wenden), l’“ospitalità come principio giuridico regolatore della mobilità umana” (Mireille Delmas-Marty), la “libertà di circolazione” (Migregroup) e altre formulazioni dimostrano che l’“universalità del diritto” emerge dai conflitti attuali come un orizzonte possibile.<sup>5</sup> Capovolgendo lo sguardo rivolto agli stranieri ma anche la postura politica assunta nei loro confronti, si apre una strada che permette di passare dal favore al diritto e di cominciare a pensare il mondo come un progetto comune.

\*

Il caso delle donne e degli uomini migranti che nel mondo vivono in condizioni materiali o giuridiche precarie e non hanno affatto scelto la loro mobilità ma sono stati costretti a lasciare il luogo in cui vivevano per ragioni politiche, economiche o ambientali, rappresenta ancora una minoranza dei duecentocinquanta milioni di persone “residenti in un paese diverso da quello di nascita”. Ma la loro percentuale aumenta e, secondo tutte le previsioni, continuerà a crescere per effetto della globalizzazione (che apre prospettive inattese ma distrugge i

5. D. Lochak, *Face aux migrants. État de droit ou état de siège?* (conversazione con Bertrand Richard), Textuel, Paris 2007, p. 59.

sistemi locali fragili) e a causa dei ripetuti fallimenti degli Stati nazione nel farsi carico del presente e dell'avvenire del mondo nella sua totalità e nella sua ormai *costante mobilità*. Perciò questo caso, per quanto minoritario, è un vettore di significati che vanno molto al di là di esso. Sta chiaramente nascendo una nuova forma di nomadismo che ci obbliga ad attualizzare lo sguardo ancestrale, filosofico e antropologico, rivolto allo straniero.

Storicamente, tutte le società e le culture si sono divise tra forze opposte di apertura o di chiusura nei confronti dell'altro. È la constatazione che Claude Lévi-Strauss aveva fatto rispondendo alla richiesta, rivoltagli dall'UNESCO all'inizio degli anni Cinquanta del Novecento, di un contributo alla lotta contro i pregiudizi razzisti lanciata dopo le tragedie della Seconda guerra mondiale e della Shoah: l'ostracismo o l'indifferenza verso le altre culture, o anche la loro negazione, gli sembravano tanto ineluttabili quanto la loro collaborazione, la loro apertura e la loro trasformazione nel cammino dell'umanità. Concludeva Lévi-Strauss: "L'unica fatalità, l'unica tara che possa affliggere un gruppo umano e impedirgli di realizzare pienamente la propria natura, è quella di essere solo".<sup>6</sup>

Oggi potremmo accontentarci di ripetere questa verità e di relativizzare così il tempo presente, i suoi drammi e le sue collere, in questa atempora-

6. C. Lévi-Strauss, "Razza e storia" (UNESCO, 1952), tr. it. in *Razza e storia. Razza e cultura*, Einaudi, Torino 2002, pp. 5-50, qui p. 42.

lità antropologica. Ma dato che il problema non è dietro, bensì davanti a noi, lo “sguardo da lontano” non è di circostanza. Da una parte – serve ripeterlo? – si contano nel mondo, dall’anno 2000, oltre quarantamila morti alle frontiere, accompagnati da una (apparente?) accettazione del “lasciar morire” che per governi in preda a una sindrome d’assedio equivale al realismo politico. Dall’altra, l’esperienza multiforme dei migranti è destinata a durare e la condizione di straniero a estendersi. Il nostro mondo è – e sarà – sempre più mobile e produrrà un numero sempre maggiore di stranieri. Per primo vediamo l’*outsider*, che ci pone il problema della sorte dell’“intruso”, della sua differenza e del suo diritto, in un quadro ideologico oggi essenzialmente stanziale e nazionale, in cui lo sguardo rivolto verso di lui è come “precostituito” dallo spettro dell’*alien*. Ma il quadro è anche quello del pianeta in cui siamo tutti invitati a diventare stranieri più spesso e in cui, accolti meglio o peggio a seconda dei luoghi e dei contesti, avremo bisogno di inventare una cittadinanza nomade per tutti.





## *Ringraziamenti*

Questo saggio è il risultato di numerosi incontri. Ringrazio Patrick Boucheron e Alain Prochiantz per l'invito a partecipare al convegno "Migrazioni, asilo, esilio" al Collège de France (novembre 2016), dove le mie riflessioni sulla forma sociale e sulla politica dell'ospitalità hanno cominciato a prendere forma. Cyrille Hanappe e l'intero team di Actes & Cité mi hanno coinvolto nel loro progetto su "La città accogliente", condotto insieme al PUCA (Piano Urbanistica Costruzione Architettura) e alla città di Grande-Synthe, ponendomi così di fronte alla questione pratica dell'ospitalità municipale. Grazie a tutto il gruppo. Alain Policar mi ha proposto di discutere di cosmopolitismo con i filosofi per la rivista *Raison présente* (n. 201, 2017) e in un convegno (Cevipof/Sciences Po, giugno 2018) sullo stesso tema: "Cosmopolitismo o barbarie?". Li ringrazio sentitamente. La riflessione sul fatto di diventare straniero e sulla sua rappresentazione cinematografica è stata presentata al Festival dei 3 Continenti, del cinema dell'Africa, dell'America Latina e dell'Asia (Nantes, ottobre 2017). Ringrazio in particolare

la programmatrice Claire Allouche e il direttore artistico Jérôme Baron per l'invito.

Questo saggio si è avvalso degli scambi intrattenuti nell'ambito del progetto di ricerca Babels (Agenzia nazionale della ricerca, 2016-2018), in cui ci interroghiamo sulla cosiddetta "crisi migratoria" tramite ricerche sul terreno, seminari aperti e piccoli volumi di sintesi (pubblicati presso le Éditions du Passager clandestin nella collezione "Bibliothèque des frontières" che dirigo insieme a Stefan Le Courant). Ringrazio la quarantina di ricercatori, studenti e attori del mondo associativo che hanno formato il collettivo Babels, da cui ho tratto lo stimolo e l'interesse necessari per scrivere questo libro. Infine, la struttura di insieme del volume si è definita a poco a poco nell'ambito del mio seminario "Antropologie dell'ospitalità", tenuto all'École des hautes études en sciences sociales negli anni accademici 2016-2017 e 2017-2018. Grazie ai partecipanti sempre numerosi e vivacemente presenti e ai colleghi venuti a presentarci i loro punti di vista.

Ringrazio infine Bruno Auerbach delle Éditions du Seuil per la lettura attenta e perspicace del manoscritto.

## *Temi*

D. Demetrio, F. Rigotti

*Senza figli.*

*Una condizione umana*

G. Pietropolli Charmet

*La paura di essere brutti.*

*Gli adolescenti e il corpo*

G. Pommier

*Del buon uso erotico della collera*

*e di qualche sua conseguenza*

G. Boniolo

*Le regole e il sudore.*

*Divagazioni su sport e filosofia*

B. Brunner

*L'arte di stare sdraiati.*

*Manuale di vita orizzontale*

M. Recalcati

*"Non è più come prima".*

*Elogio del perdono nella vita amorosa*

P. Donghi, G. Peluso

*Di cosa parliamo quando parliamo di cancro*

M. Augé

*Il tempo senza età.*

*La vecchiaia non esiste*

P. Legrenzi

*6 esercizi facili per allenare la mente*

G.P. Quaglino

*Meglio un cane*

E. Morin

*Insegnare a vivere*

S. Santorelli

*Guarisci te stesso.*

*Lezioni di mindfulness*

P. Legrenzi, A. Massarenti

*La buona logica.*

*Imparare a pensare*

M. Augé

*Un etnologo al bistrot*

J.-C. Kaufmann

*Un letto per due.*

*La tenera guerra*

P. Legrenzi, A. Massarenti

*L'economia nella mente. Come evitare le trappole  
che fanno perdere soldi*

E. Morin

*Sette lezioni sul pensiero globale*

F. Benslama

*Un furioso desiderio di sacrificio.*

*Il supermusulmano*

A. Ferro

*Pensieri di uno psicoanalista irriverente.*

*Guida per analisti e pazienti curiosi*

M. Recalcati

*Cosa resta del padre?*

*La paternità nell'epoca ipermoderna*

A. Dal Lago

*Populismo digitale.*

*La crisi, la rete e la nuova destra*

M. Augé

*Momenti di felicità*

M. Recalcati  
*Contro il sacrificio.*  
*Al di là del fantasma sacrificale*

E. Borgna  
*L'arcobaleno sul ruscello.*  
*Figure della speranza*

E. Morin  
*Conoscenza Ignoranza Mistero*

M. Recalcati  
*Ritratti del desiderio*

B. Latour  
*Tracciare la rotta.*  
*Come orientarsi in politica*

E. Morin  
*Maggio '68. La breccia*

S. Brinkmann  
*Contro il self help. Come resistere*  
*alla mania di migliorarsi*

C. Cattaneo  
*Naufraghi senza volto. Dare un nome*  
*alle vittime del Mediterraneo*

M. Ammaniti  
*Adolescenti senza tempo*

E. Morin  
*Sull'estetica*

G. Ziccardi  
*Tecnologie per il potere. Come usare*  
*i social network in politica*

T. Pievani  
*Imperfezione. Una storia naturale*

F. Rigotti  
*Migranti per caso.*  
*Una vita da expat*

M.F.R. Kets de Vries  
*Leader, giullari e impostori.*  
*Sulla psicologia della leadership*

C. Cappelletto (a cura di)  
*In cattedra. Il docente universitario*  
*in otto autoritratti*

C. Cattaneo  
*Corpi, scheletri e delitti.*  
*Le storie del Labanof*

**Michel Agier** è antropologo, ricercatore all'Istituto di ricerca per lo sviluppo (IRD) e direttore di studi all'École des hautes études en sciences sociales (EHESS). Ha coordinato il progetto Babels (Agenzia nazionale della ricerca, 2016-2018).

**L**a condizione di straniero è destinata a diffondersi. Ma la mobilità che ci piace celebrare si scontra con le frontiere che gli Stati nazione erigono contro i "migranti", trattati più come nemici che come ospiti. Spinti a compensare l'ostilità dei loro governi, molti cittadini si sono trovati costretti a fare qualcosa: accogliere, sfamare o trasportare viaggiatori in difficoltà. Hanno così ridestato un'antica tradizione antropologica che sembrava sopita: l'ospitalità. Questo modo di entrare in politica aprendo la porta di casa rivela però i suoi limiti. Ogni sistemazione è una goccia d'acqua nell'oceano del peregrinare globale e la benevolenza alla base di questi gesti non può fungere da salvacondotto permanente. Michel Agier ci invita a ripensare l'ospitalità attraverso la lente dell'antropologia, della filosofia e della storia. Se da un lato ne sottolinea le ambiguità, dall'altro ne rivela la capacità di scompaginare l'immaginario nazionale, perché lo straniero che arriva ci obbliga a vedere in modo diverso il posto che occupa ciascuno di noi nel mondo.

€ 15,00

