



MIMESIS

QUADERNI DI BIOETICA

N. 2 (Nuova serie)

CENTRO INTERUNIVERSITARIO DI RICERCA BIOETICA
con sede in via Mezzocannone, 8 – 80134 Napoli

UNIVERSITÀ CONVENZIONATE E ADERENTI:

Università degli Studi di Napoli Federico II
Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale – Sez. S. Tommaso
Seconda Università degli Studi di Napoli
Università degli Studi Suor Orsola Benincasa - Napoli
Università degli Studi di Napoli "L'Orientale"
Università degli Studi Parthenope

DIRETTORE: Lorenzo Chieffi

VICE DIRETTORE: Adolfo Russo

CONSIGLIO DIRETTIVO: L. Berrino; R. Bonito Oliva; C. Buccelli; P. Buono; L. Chieffi; A. Barbarisi; L. D'Alessandro; M.V. Del Tufo; E. Di Salvo; P. Giustiniani; G. Lissa; S. Lugnano; C. Matarazzo; R. Pascali; A. Postigliola; A. Roselli; A. Russo; G. Russo.

COMMISSIONE SCIENTIFICA: S. Aceto di Capriglia; G. Aliotta; F. Amato; L. Battaglia; G. Cacciatore; G. Cantillo; E. Capozzi; V. Caprara; P. Casoria; G. Chieffi; E. D'Antuono; F. D'Onofrio; F. De Marco; C. Donisi; F. Fichera; R. Gallinaro; P. Gritti; A. Lucisano; E. Mazzarella; F. Mazzeo; L. Melillo; S. Papparella; A. Patroni Griffi; P.V. Pedone; R. Piccoli; C. Polito; R. Prodomo; A. Rodriguez; I. Schinella; G. Tajana; A.M. Valentino; P. Valerio; A. Vicini.

"QUADERNI DI BIOETICA" NUOVA SERIE

DIRETTORE: Lorenzo Chieffi

COMITATO SCIENTIFICO: L. Berrino; R. Bonito Oliva; C. Buccelli; P. Buono; Amnon Carmi (Chairholder of the Unesco Chair in Bioethics); L. Chieffi; A. Barbarisi; L. D'Alessandro; M.V. Del Tufo; E. Di Salvo; P. Giustiniani; José Ramón Salcedo Hernández (Universidad de Murcia) , G. Lissa; S. Lugnano; C. Matarazzo; R. Pascali; A. Postigliola; Jean ROBÉLIN (Université de Nice Sophia Antipolis); A. Roselli; A. Russo; G. Russo.

COMITATO DI REDAZIONE:

C. Buccelli; G. Chieffi; L. Chieffi; C. Donisi; G. Lissa; A. Vicini

IDENTITÀ IN DIALOGO *LA LIBERTÉ DES MERS*

a cura di
Rossella Bonito Oliva



MIMESIS
Quaderni di Bioetica

Il volume è stato pubblicato con il contributo del CIRB - Centro Interuniversitario di Ricerca Bioetica di Napoli.

Atti del Convegno svoltosi a Napoli nei giorni 12 e 13 ottobre 2011.

© 2012 – MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)

Isbn: 978-88-5751-218-1

Collana: *Quaderni di Bioetica*, n. 2

www.mimesisedizioni.it

Via Risorgimento, 33 – 20099 Sesto San Giovanni (MI)

Telefono +39 02 24861657 / 24416383

Fax: +39 02 89403935

E-mail: mimesis@mimesisedizioni.it

INDICE

INTRODUZIONE.	
DESTINI INCROCIATI <i>di Rossella Bonito Oliva</i>	p. 9
UNIVERSALISMO E CURA PER LA DIFFERENZA. DIMENSIONI INTERCULTURALI NEL PENSIERO DI VANNA GESSA KUROTSCKA <i>di Giuseppe Cacciatore</i>	p. 21
DERIVE ETNOCENTRICHE <i>di Carla Pasquinelli</i>	p. 31
UN LAVORO SUL CAMPO. TESTIMONIANZA DEL RAPPRESENTANTE DELLA CROCE ROSSA ITALIANA <i>di Massimo Barra</i>	p. 49
LA TERAPIA COME PHÀRMAKON: UNA RIFLESSIONE A PARTIRE DA FRANTZ FANON <i>di Viola Carofalo</i>	p. 57
IDENTITÀ INDIVIDUALI E CONTESTI INTERCULTURALI <i>di Rosario Diana</i>	p. 69
L'INIMMAGINABILITÀ 'INTERCULTURALE' DELL'ALTRO <i>di Giuseppe D'Anna</i>	p. 79
"A MIRROR PERMUTATION OF THE NATION": DJ SPOOKY REMIXA LA NASCITA DI UNA NAZIONE DI D.W. GRIFFITH <i>di Beatrice Ferrara</i>	p. 93

TRA PERDONO, TECNOLOGIA E FUTURO: L'INTERCULTURALITÀ CONTEMPORANEA. RISPOSTA A BEATRICE FERRARA <i>di Silvana Carotenuto</i>	p. 107
L'ETICA DELLA RIPETIZIONE, OVVERO IMPARANDO DAL DJ <i>di Iain Chambers</i>	p. 115
IL DIRITTO TRA STORIA E MEMORIA. LA COSTRUZIONE GIURIDICA DEL PERDONO <i>di Valeria Marzocco</i>	p. 119
DALL'INTERSOGGETTIVITÀ ALLO SPAZIO SOCIALE: IL PROBLEMA GIURIDICO DEL PERDONO <i>di Fabio Ciaramelli</i>	p. 135
L'ECCEDENZA DEL PERDONO. SPIGOLATURE <i>di Emilia D'Antuono</i>	p. 143
LA TUTELA DEI MINORI STRANIERI TRA DIRITTI CONSOLIDATI E POLITICHE DI CHIUSURA VERSO L'“ALTRO” <i>di Adele Del Guercio</i>	p. 153
MIGRAZIONE E ACCOGLIENZA: UNA QUESTIONE DI “DIRITTI”? <i>di Giuseppe Cataldi</i>	p. 179
LINEAMENTI DELLA TUTELA COSTITUZIONALE DEI MINORI STRANIERI <i>di Andrea Patroni Griffi</i>	p. 187
L'ATTRIBUZIONE DEL DIRITTO DI VOTO AGLI IMMIGRATI EXTRACOMUNITARI E LA SUA COMPATIBILITÀ CON L'ORDINAMENTO COSTITUZIONALE <i>di Gianpiero Coletta</i>	p. 205
NUOVI CITTADINI E VECCHIE SUDDITANZE <i>di Pietro Ciarlo</i>	p. 219
RIFLESSIONE SU CITTADINANZA E MIGRAZIONE <i>di Emanuele Rossi</i>	p. 225

COMUNITÀ MIGRANTI LATINOAMERICANE. TRA IDENTIFICAZIONE E CATEGORIZZAZIONE <i>di Maria Rossi</i>	p. 235
NOTA <i>di Raffaele Nocera</i>	p. 247
ISTANBUL, GATEWAY DELLE MIGRAZIONI INTERNAZIONALI <i>di Nadia Matarazzo</i>	p. 253
GEOGRAFIA E MIGRAZIONI INTERNAZIONALI <i>di Fabio Amato</i>	p. 267
KOZMOPOLIT ISTANBUL? LA TRASFORMAZIONE DI ISTANBUL DA CAPITALE IMPERIALE A CITTÀ GLOBALE <i>di Lea Nocera</i>	p. 283

ROSSELLA BONITO OLIVA

INTRODUZIONE

Nell'avviare una discussione con i contributi presenti in questo volume si sono perseguiti due obiettivi. Il primo di carattere affettivo, oltre che culturale, con un omaggio a una studiosa come Vanna Gessa scomparsa da poco che agli studi sull'interculturalità aveva dedicato tempo ed energie, contribuendo ad un dibattito sempre più attuale. Il secondo è dar conto del lavoro di un gruppo di studio all'interno del CIRB su un profilo meno frequentato dalla bioetica, ma nella sostanza coerente, là dove con questo termine si voglia indicare un'etica della vita che si estenda alla totalità delle sue declinazioni nel nostro presente: tanto la questione dell'identità, quanto quella dei contesti sociali interculturali in cui essa si va definendo, sono punti nodali per comprendere il loro peso sul profilo etico della vita dei nostri giorni.

In questo orizzonte gli interventi del volume tracciano coordinate e insieme aprono questioni ineludibili in un quadro storico e sociale in continua trasformazione sia dal punto di vista geografico che culturale. La resistenza di paradigmi e l'aprirsi di nuovi scenari di vita e di coabitazione innescano un cortocircuito problematico, in cui abitudini e visioni del mondo antiche e radicate possono dar luogo a conflitti, ma insieme, in questo passaggio doloroso, mettere a nudo nuovi spazi di esplorazione e di sperimentazione di possibilità in vista di innovative forme di vita e di relazione umane. Si sono aperti perciò più piani di riflessione sul governo e sulle regole che possono accompagnare questi processi senza cancellarne il peso dal punto di vista dell'etica e del diritto, chiamati a reinterrogarsi oggi su nuove forme di emarginazione e di fragilità nella ridefinizione della cittadinanza e della democrazia. Questo focus in qualche modo pubblico ha un'interfaccia all'interno, soggettivo, se così si può dire, quando si discute di antropologia, di comunità ibride, di religione, per il fattore di problematicità presente nei processi identitari in un panorama sempre più interculturale e in presenza di confini sempre più incerti che questa raccolta tenta di definire. Il titolo scelto perciò, "identità in dialogo", costituisce più un compito

in senso kantiano, un ideale, che un dato di fatto, e come tale non pretende di fornire nessuna garanzia di realizzazione né immediata, né facile. Si arresta sulla soglia di un orientamento etico in vista della salvaguardia di uno spazio comune che, nell'antagonismo e nel confronto, mantenga in vita la possibilità stessa della vita umana.

Nella raccolta e nell'edizione degli interventi si è deciso di rispettare quanto è emerso nella rielaborazione dei contributi. Soprattutto alcuni di coloro che hanno partecipato in qualità di *discussant* hanno nel corso della scrittura approfondito la loro riflessione, altri hanno invece mantenuto lo stile dell'intervento orale. Abbiamo preferito non intervenire in quanto anche questa apparente incoerenza è testimonianza della vivacità di un convegno in cui hanno parlato competenze ed età diverse sollecitando riflessioni anche a microfoni spenti. E questa poi la ragione per cui nel limite del possibile si è rispettato lo stile della citazione scelto dagli autori, convinti che la metodologia della ricerca come della scrittura non sia solo una questione di forma, ma anche di convenzioni stilistiche consolidate in funzione di un terreno comune ad ogni disciplina. In un tempo in cui il regime delle valutazioni sembra obbligare alle omologazioni culturali, linguistiche, metodologiche perché ogni cosa sia più facilmente comparabile a partire da misure quantitative, abbiamo ritenuto di resistere conservando la pluralità dei metodi e dei discorsi.

1. *Destini incrociati*

Nella componente progettuale della vita umana, che coniuga qualità specifica e appartenenza a una cultura, si generano strategie di individuazione, che rendono l'esistenza ad un tempo propria a ciascuno e in relazione al mondo condiviso con altri. Da questo punto di vista la forma umana della vita ha un profilo complesso dipendente dalle forme in cui il comune prende vita da processi ogni volta originali rispetto ai pur rilevanti fattori genetici. 'Una vita' non rimane né isolata, né autoreferenziale, in quanto rinvia all'ambiente, alla sfera affettiva, alla sfera sociale, ai legami come ai discorsi: tutto quanto dà contenuto e senso alla sfera relazionale. Ogni esistenza, infatti, si delinea dallo sfondo transindividuale caratterizzato dalla gestualità, dal linguaggio, dai comportamenti, dalle regole condivise, pur non essendo né deterministicamente acquisito, né in qualche modo geneticamente trasmesso. Consolidandosi nella pratica e nello scambio questa trama sostiene ogni singola vita come cornice storicamente determinata e dialogicamente condivisa: un'opera aperta.

Già nella sfera più elementare i bisogni e le pulsioni si plasmano sulle emergenze vitali, all'interno di un'appropriazione del corpo in dipendenza dall'essere-con-altri in vista di un'antropogenesi continuamente rinnovantesi. Accudimento, comunicazione e costruzione di spazi comuni qualificano la vita dell'uomo, un animale neotenico, che giunge a maturità nella vita extrauterina. Da questo punto di vista ogni identità fisica e mentale prende forma nell'universo interpersonale più prossimo in vista di un orizzonte relazionale più ampio e diversificato. Nella tradizione di pensiero occidentale si è ascrivito questo processo di individuazione e specificazione umana quasi del tutto al fattore culturale, riconoscendo ad esso un valore evolutivo. L'animale culturale, simbolico, parlante e comunicante, attraverso questa nuova nascita nella cultura acquisirebbe maggiori capacità di sopravvivenza e di benessere quanto più nel sapere, nella morale, nella pratica partecipa dell'universale, lasciando in secondo piano le dissonanze e le differenze singolari. Questo l'intento persuasivo e la forza pervasiva dei modelli culturali che nel formare scandiscono egemonie e modelli che individuano gerarchie di valore, tracciano mappe e cronologie in cui si mettono in ordine gerarchico le singole culture. Là dove il transindividuale e il singolare entrano nella trama dell'identità e fanno da retroterra al riconoscimento, la pelle culturale smorza le differenze cromatiche e le sfumature emotive nell'universale secondo un paradigma alimentato da precise scansioni: primitivo versus civilizzato, privato versus pubblico, razza versus storia, genere versus soggettività.

In questa ideologia ha trovato legittimazione la forza aggregante e egemonica dell'universale attraverso la reiterata esclusione delle diversità e delle resistenze all'omologazione¹. Nella misura in cui la forma originaria d'identità relazionale non ha retto all'allargarsi ed estendersi delle dimensioni spaziali e temporali della vita degli individui e delle comunità, il fattore della pluralità e del dialogo ha ceduto il passo a un esercizio correttivo della differenza in vista della costruzione di un universale omologante.

Una vera e propria pratica disciplinante affidata all'organizzazione della vita pubblica, del lavoro, come della delinquenza, della malattia e di ogni anomalia, ha ratificato un profilo identitario come ideale e garanzia di progresso e benessere per gli individui. L'affermarsi della nazione e la centralizzazione dell'identità sulla sovranità, perciò, ha neutralizzato il fattore innovativo della nascita nel diritto dell'universale a plasmare, regolare,

1 Cfr. M. FOUCAULT, *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)*, cura e tr. di V. Marchetti e A. Salomoni, Feltrinelli Milano 2000.

governare la plurivocità dei singoli nell'unica voce della condivisione dei confini e della sicurezza².

Ogni discorso sull'identità, perciò, non può che partire da questo stato di cose che ha orientato tanto la nostra storia che le nostre vite, così come ha condizionato l'istanza relazionale e la capacità di pensare l'intreccio indissolubile tra identità e differenze persino dove, come nell'antropologia, nell'etnologia e nell'etnografia lo sguardo dell'Occidente è sembrato aprirsi all'Altro³.

2. Questioni di identità

La questione dell'identità, perciò, impegna tanto una ricerca e una riflessione sul presente, quanto una problematizzazione delle categorie usate nell'approccio all'articolazione delle specificità che ne ha condizionato la visibilità. Il termine identità ha immediatamente un riferimento a ciò che può essere ricondotto a un'unità inclusiva e non contraddittoria sia sul piano soggettivo, individuale, quanto su quello oggettivo di etnia, comunità, nazione. Se si fa riferimento però all'etimologia di *idios* – lo stesso, ma anche il proprio in opposizione all'altro, allo straniero nemico/ospite – piano soggettivo e piano oggettivo rinviano l'uno all'altro all'interno dell'elemento identificativo tenuto in vita nella distinzione da altro⁴.

In questa prospettiva il legame, più che il confine, traccia la linea dell'identità la cui nettezza e invalicabilità è affidata al riconoscimento di un fuori, essenziale per la sua distinzione. Lo scambio con l'altro in termini di reciprocità/agonalità, come descritto da Mauss, mette alla prova l'equilibrio tra insieme e parti nel convergere del sentire, del credere in un orizzonte di prossimità andato perduto per la progressiva centralizzazione dei governi e delle anime⁵. Accentramento e verticalizzazione del potere hanno tradotto il legame in controllo e sbilanciato il principio identitario sull'esclusione piuttosto che sulla differenziazione.

2 Cfr. Z. BAUMAN, *Intervista sull'identità*, tr. it. Laterza Bari 2009.

3 Cfr. C. LEVI-STRAUSS, *Introduzione* a M. MAUSS, *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi Torino 2000 ed ancora C. GEERTZ, *Antropologia e filosofia*, tr. it. Il Mulino Bologna 2001.

4 É. BENVENISTE, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, vol. I, *Economia, parentela, società*, pp. 64-75 e 247-256, Einaudi Torino 2001.

5 Cfr. M. MAUSS, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, tr. it. Einaudi Torino 2002.

Interrogarsi su questo tema in un momento di crisi richiede, perciò, una riflessione diacronica e sincronica, una genealogia e una comparazione per comprendere le condizioni della sua crisi e le ragioni del sentimento di perdita che l'accompagna. L'identità, infatti, non è semplicemente qualcosa che ha perso valore, se viene evocata, rivendicata o rigettata nel nostro universo globalizzato, in cui sembra essersi quasi frammentata. Piuttosto diventa sempre più incerto il confine del suo significato tra globalizzazione e mondi locali⁶, determinando una sorta di disorientamento diffuso per lo sgretolarsi del "proprio" e la prossimità rischiosa dello straniero. Sopravvive più, per la verità, in forma di slogan nelle dichiarazioni ufficiali e come trincea emotiva nelle coscienze confuse. La stessa identità della cittadinanza come senso di appartenenza a una nazione, invece, viene messa alla prova dall'andamento sovranazionale dei flussi finanziari e dal progressivo abbandono da parte degli stati del *Welfare* a sostegno dei soggetti più deboli e bisognosi. La declinazione etica, giuridica e culturale della stessa cittadinanza risulta fortemente indebolita per il fenomeno della globalizzazione, effetto ultimo, e non causa, della riduzione dell'uomo all'unica dimensione economica, e dall'incrementarsi delle migrazioni, con il conseguente incontro, non sempre e non da sempre dialogico, tra culture diverse⁷. Gli stessi termini etnia, cultura, universale più che individuare identità, servono a stabilire gerarchie tra il più e il meno, tra il prima e il dopo, tra Oriente e Occidente, Sud e Nord del mondo⁸ con cui vengono catalogate esistenze sempre più disseminate e sempre meno dialoganti⁹.

D'altra parte, come accade in tutti i processi storico-culturali le teorie, anche quelle più astratte, di cui etnocentrismo e universalismo sono un esempio, non rimangono nel chiuso dei dibattiti o dei volumi degli esperti. Se ogni sapere secondo Kant è potere, il potere delle teorie è ad un tempo il risultato dell'accrescersi delle conoscenze, e potenza disciplinante di quello che Foucault chiama l'allotropo umano¹⁰. In questo senso le certezze etnocentriche o universalistiche hanno prodotto i loro effetti sulle disposizioni, sull'affettività, sui comportamenti nel senso dell'omologazione. Etnocentrismo e universalismo sono diventati canoni di lettura e dispositivi di control-

6 Cfr. G. MARRAMAO, *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione*, Bollati Boringhieri Torino 2003, in part. pp. 219 e ss.

7 Cfr. Z. BAUMANN, *op. cit.*

8 Cfr. R. J. C. YOUNG, *Mitologie bianche*, tr. it. Meltemi Roma 2007.

9 Cfr. D. DE ROBERT, *Frontiere nascoste. Storie ai confini dell'esclusione sociale*, Bollati Boringhieri Torino 2009.

10 Cfr. M. FOUCAULT, *Introduzione all'«Antropologia» di Kant*, in I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, tr. it. di G. Garelli, Einaudi Torino 2009.

lo delle esperienze concrete e delle passioni degli individui, fino a cristallizzarsi in slogan che hanno canalizzato l'emotività incerta del presente.

Anche i movimenti d'opposizione delle lotte di liberazione e di rivendicazione hanno dovuto e fanno ancora i conti con la resistenza di queste sedimentazioni psichiche del potere. Dopo una prima fase di contestazione radicale dei modelli della cultura monologica e oppressiva dell'Occidente, la ricerca di nuove configurazioni identitarie fa criticamente i conti con il peso della tradizione per poter delineare nuovi profili e modi di riconoscimento¹¹. In altri termini quanto più si fanno incerti la configurazione e il conseguente radicamento negli individui dell'ideale dell'universale, tanto più emerge la violenza omologante di paradigmi che si costituiscono sull'esclusione.

Sia l'eccesso di astrazione dell'etnocentrismo che il vuoto di immaginario delle prime rivendicazioni hanno prodotto una sorta di *impasse* relazionale nel dialogo e, di conseguenza, una distonia, che hanno alimentato fenomeni di intolleranza e di chiusura più dettati dalla fragilità e provvisorietà della sfera comune, che da un atteggiamento consapevole e ideologico definito¹².

3. Identità emotive

Già Platone aveva chiaro quanto i cambiamenti e i passaggi producano una regressione emotiva nell'uomo, oggi resa più evidente dalla forza performativa e omologante dei mass media che, giocando tra terrore e distrazione, creano un corto circuito in cui le identità si destabilizzano e il dialogo si interrompe: uno stesso schermo può dar forma all'orrore della guerra o della fame e, nello stesso tempo cambiando canale o rete, all'illusione di poter attraversare e toccare universi e luoghi senza limiti per il desiderio. Emigrare come viaggiare, commerciare come investire, danno la dimensione di questa sorta di extraterritorialità dell'abitare come dell'agire in cui, più che determinarsi una nuova dimensione o un reale arricchimento dell'esperienza, a schermo spento e sull'unica dimensione unificante del reiterarsi dei desideri, si configura la differenza concreta tra necessità e piacere, tra potere e libertà. In questo orizzonte si incrementano soltanto le

11 Bene mette in evidenza questa difficoltà emersa nei fenomeni di rinascita di aggregazione religiosa C. GEERTZ, *Mondo globale, mondi locali. Cultura e politica alla fine del ventesimo secolo*, tr. it. Il Mulino Bologna 1999, pp. 101 e ss.

12 Si veda il volume C. BARARDI-G. FERRARI (a cura di) *Dialogo tra le culture. Diversità e conflitti come risorse di pace*, Donzelli editore Roma 2008.

condizioni di disagio per la resistenza di pregiudizi non solo ideologici e per l'incapacità dei governi a riassetare "confini in disordine"¹³.

Sarebbe riduttivo ricondurre ogni cosa a problemi di accoglienza, di tolleranza o di diritti in senso generico. Se si volesse ragionare in termini problematicamente sociologici, si potrebbe dire che la sintomatologia del comune tocca tanto gli stanziali che i migranti in un momento in cui al vivere sullo stesso territorio, come alla cittadinanza non corrisponde un condiviso e egualitario senso del comune. L'abbattimento delle barriere tra gli Stati ha contribuito a relativizzare il senso della distanza e della differenza, ripristinati persino con l'uso simbolico di muri nel momento in cui la frontiera è servita a segnalare la difesa dell'interno da ogni sconfinamento del fuori. Lo stesso dibattito sui diritti universali anche quando si è tradotto in interventi della comunità internazionale non ha cancellato l'ombra di interessi economici e politici, basti pensare ai recenti casi della Cina per rimanere sul piano diplomatico, o al caso della Siria per spingersi al livello militare. Dichiarazioni, interventi militari o di solidarietà non hanno toccato le concrete possibilità di sussistenza di sempre più larghe fasce di popolazione nel mondo. È come se si fosse diventati troppo vicini per poter guardare gli altri e troppo acculturati per poter prestare attenzione critica alla funzione strategica, ma non risolutiva, degli ideali. Ne sono derivati irrigidimento e sospetto reciproco, come se gli individui oltre che gli Stati vivessero un perenne "stato di emergenza" per la propria condizione di sicurezza e di benessere. In altri termini si è in qualche modo infranta la dialettica tra individuo e cittadino, tra privato e pubblico, tra norme e fatti in una sorta di confusione e ibridità dei ruoli. Ma anche al di là, o meglio all'interno, dei giochi tra globale e locale si sono incrementate le posizioni di confine: dalla precarietà, all'attesa di diritto di soggiorno, alla clandestinità, alla precarietà, per finire al sempre più forte scivolamento in condizioni di povertà di molta parte della popolazione mondiale. Per una fascia sempre più larga di persone, anche nelle nazioni cosiddette ricche, diventa incerta l'estensione stessa del significato di cittadinanza in una società che interpreta il liberismo come deresponsabilizzazione dei singoli verso la cosa comune. La confusione tra sicurezza e benessere, tra controllo e governo non segnala solo una difficoltà delle democrazie, ma si riflette sul disorientamento prodotto nelle coscienze tra fiducia e aspettative di giustizia, tra esercizio dei diritti e rispetto dei doveri. In questo panorama diventa difficile capire persino dove vogliano o possano arrivare gli stessi principi di diritto, dignità,

13 Cfr. B. ACCARINO, *L'entropia del confine*, Introduzione a *Confini in disordine*, a cura di B. ACCARINO, Il Manifestolibri Roma 2007, pp. 7-32.

cittadinanza, rappresentanza, e persino di democrazia nel momento stesso in cui vengono evocati, spesso fuori contesto.

Quando allora si discute della resistenza di alcuni alla integrazione degli stranieri è fuorviante richiamare solo generiche e inconscie paure dell'estraneo. La percezione del proprio abitare in termini di sicurezza non è soltanto questione legata ai decreti legislativi, la sovrapposizione tra sicurezza e sentimento di fragilità personale fa sì che ogni mutamento, come ogni diversità stimoli diffidenza in primo luogo a causa della precarietà della sfera di appartenenza. Le aggregazioni si costituiscono come sindrome di difesa di un corpo unico chiamato a respingere l'attacco di agenti patogeni a partire dal condiviso sentimento di radicamento in una specifica cultura. L'effetto prodotto è lo scivolmento delle singolarità in un'*unicum* impersonale e vuoto che lascia riemergere paure arcaiche¹⁴. Da qui il riesplodere di fenomeni anche violenti di razzismo che, se da un lato sembrano rispondere a un sentire comune, dall'altro portano allo scoperto un'emotività scomposta che ha radici molto più profonde nel depotenziarsi del senso di appartenenza e dei legami comunitari. Di qui sembra ripristinarsi la circolarità tra pericolo/paura/decisione in cui si legittima l'idea di una violenza tollerabile che nel tempo ha solo incrementato e reiterato processi di immunizzazione depotenziando i legami sociali¹⁵.

4. *Identità in dialogo*

In questa prospettiva il titolo scelto - "identità in dialogo" - non vuole assumersi solo un compito descrittivo e riflessivo, ma si propone una sorta di problematizzazione dello stato dei fatti focalizzandosi sui flussi migratori, sulle espressioni dei disagi, sui problemi della cittadinanza e sui regimi di vita, in cui si pongono questioni di carattere giuridico, antropologico, estetico e filosofico se solo si presta attenzione al potenziale di violenza e di rischio per gli individui e per la comunità che si potrebbe determinare a causa della cecità verso la costellazione dei fattori di crisi. In realtà i flussi migratori e la globalizzazione hanno da tempo radicalmente e velocemente mutato gli itinerari di maturazione, formazione e integrazione: si può essere cittadini per nascita di un paese e abitare in un altro luogo, parlare una lingua diversa dalla propria lingua madre, essere più prossimi nel territorio

14 Cfr. E. CANETTI, *Massa e potere*, tr. it. Adelphi Milano 2002.

15 Cfr. R. ESPOSITO, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi Torino 2002.

allo straniero per cultura, come credere senza disporre di luoghi di culto. Nonostante le resistenze, i muri e le ferite la storia è andata avanti e andrà avanti nella generazione di nuove identità.

D'altra parte i mutamenti nelle abitudini di vita e le nuove condizioni lavorative hanno reso sicuramente più complessa la sfera del dialogo interpersonale sia a livello privato, che a livello pubblico, rendendo ancora più difficile esplorare i passaggi del processo d'individuazione. Là dove per esempio la percezione di sé passa attraverso le figure parentali e si delinea nella metabolizzazione di un universo simbolico legato a culture specifiche per continuità e discontinuità, non costituisce una questione secondaria il fatto che l'orizzonte relazionale si è allargato e gli stimoli provenienti dall'esterno non sono del tutto coincidenti con una cultura comune: legami affettivi e di scambio tra culture diverse aggiungono un fattore di complessità nei processi di individuazione. Con posizioni certamente diverse da quelle dei popoli colonizzati, dal momento che chi accoglie è anche in una posizione culturalmente egemone, si assiste ad un intreccio di istanze culturali che contribuiscono a ibridazioni non sempre facili e lineari, ma non per questo irrilevanti. Non è un mero accumulo o un arricchimento, ma un affastellarsi di sollecitazioni che interagiscono in trame culturali consolidate nel tempo. Nascono contraddizioni tra sfera emotiva e sfera ideale, tra relazione interpersonale e interazione sociale, per cui i comportamenti di solidarietà personale smentiscono il consenso sulle politiche di respingimento e di isolamento. Gli stessi esperimenti di scuole con presenza di immigrati registrano l'alternarsi di fenomeni di intolleranza e di costituzione di legami solidali che nella loro problematicità allargano le prospettive culturali aprendo a voci alternative.

Altra occasione di ibridazioni si crea con la presenza sempre più diffusa nelle famiglie di figure di accudimento straniere. Non si tratta solo di una prestazione di lavoro di badanti, ma anche dell'istaurazione di legami affettivi, di sollecitazioni linguistiche, gestuali, comportamentali che entrano nella vita dei singoli. Ancora una volta lo scambio produce un intreccio in cui ogni risposta è risultato di un bilanciamento tra stimoli di forza diversa, ma comunque interagenti. Quanto emerge non è necessariamente armonico, pur se le integrazioni di prospettive producono stratificazioni come assemblamenti innovativi, dal momento che la stessa percezione di sé e del mondo subisce modificazioni per la sollecitazione di contesti culturali diversi proprio sullo sfondo emotivo. Il fatto stesso che agli stranieri vengano affidati individui riconosciuti più deboli, come i bambini, gli infermi, i vecchi produce nel privato un ribaltamento del rapporto pubblico tra datore di

lavoro e salariato, generando il paradosso di un privato abitato, sia pure in un ruolo subordinato, da stranieri.

Se è vero che tutto il rapporto con il mondo si costituisce a partire da automatismi che funzionano all'interno di familiarità percettive e culturali, la quotidianità e la condivisione di un mondo comune nella crescita, nella malattia o nella vecchiaia crea un cortocircuito tra universi percettivi, sentimentali, diversamente plasmati. Là dove emotivamente le figure di accudimento entrano nell'universo percettivo del bambino, la subordinazione culturale e lavorativa delle cosiddette badanti potrebbe creare una sorta di distonia tra l'affidamento materiale all'altro e l'identificazione delle figure di riferimento. La sfera relazionale più intima, perciò, lascia spazio a possibili contaminazioni in cui certo il problema della discriminazione non si risolve, ma si crea uno spazio laterale, minore rispetto alle realtà lavorative pubbliche, in cui la diffidenza del senso comune, spesso anche ripresa dai bambini, si depotenzia nella pratica del rapporto diretto. La comunicazione o l'ibridazione culturale introduce allora un ulteriore fattore di complessità non risolvibile nella coppia datore di lavoro/lavoratore, né in quella cittadino/straniero per lo spessore inerente alla pratica della cura¹⁶.

In definitiva usando un'espressione di Bhabha anche in questo ambito nel tempo si potrebbe configurare un *terzo spazio* come luogo di sedimentazione di sollecitazioni diversificate nel processo di identificazione al di fuori di contrapposizioni rigide¹⁷. Sia nella colonizzazione che nell'accoglienza si sono prodotte, si producono e si produrranno metamorfosi che, al di là delle resistenze ideologiche, mettono in crisi il modello paternalistico della cultura occidentale, così come gli ideali di rinascite rivoluzionarie: il diritto dell'identità è la sua stessa irriducibilità¹⁸. Stratificazioni, ibridazioni e contaminazioni convivono di fatto in gerarchie mobili nel presente postcoloniale e globalizzato¹⁹.

Accanto, dopo o al di là si tratta di focalizzare le nuove vie di identificazione riflettendo criticamente sui vissuti, sulla percezione di sé e sulla stessa soggettività a partire dalla dialettica tra ricezione, accumulazione ed espressione nel medio di una memoria fluttuante tra rimosso, interdetto, subito e assimilato. Lo stesso circolo passato/presente/futuro si modula tra

16 Cfr. D. RICCI-C. IORI, *Da badanti ad assistenti*, Dossier da "Noidonne" dicembre 2007.

17 Cfr. H. BHABHA, *I luoghi della cultura*, tr. it. Meltemi Roma 2006, pp. 61 e ss.

18 Sul tema si veda A. SEN, *Identità e violenza*, tr. it. Laterza Bari 2006.

19 Cfr. D. D'ANDREA, *Religione e mondo. Percorsi della violenza e strategie di neutralizzazione* in *Senza asilo. Saggi sulla violenza politica* a cura di G. BONAIUTI, Ombre corte Verona 2011.

continuità e discontinuità nel singolo come nel comune, nel rimosso come nella sua riemergenza magari nel tempo di un Altro, in un altro tempo. In questo senso anche un'identità narrativa fatica a raccogliere o attraversare la disseminazione di vissuti dislocandosi e determinandosi su dimensioni diverse tra intermittenza dei ricordi ed emergenza del presente. Toni Morrison non a caso parla di giochi al buio, dove l'oscurità attrae e confonde allo stesso tempo perché, se per un afroamericano, per esempio, è difficile ricordare un passato "proprio", è impossibile dimenticare la disappropriazione subita nella storia dalla sua gente²⁰.

In questa prospettiva ogni memoria si misura con i vuoti e i rimossi dell'altro, la nostra stessa vicenda si anima di fantasmi generati da questi vuoti, relegando nel ruolo di comparse o imitazioni malriuscite i cosiddetti vinti²¹. Comunque servi o padroni, vincitori o vinti hanno percorso in modi diversi un cammino talvolta comune, talvolta parallelo, altre volte intersecantesi nell'impersonale condizione di consumatori continuamente minacciati dalla mancanza di identità, di riconoscimento, di risorse. Nella dominazione come nella esclusione, nell'asservimento come nella ribellione vi è stato un continuo aggiustamento e riecheggiamento delle rispettive posizioni in una sorta di perdita di radicamento nella realtà.

Far ripartire il dialogo significa perciò riportare l'attenzione in primo luogo sulla scansione tra domande e risposte, necessità ed emergenza, bisogni e risorse a partire dagli orizzonti concreti della vita. Più che l'utopia di un ritorno al passato serve la consapevolezza che solo la vigilanza critica, più che una "mano invisibile" che magicamente riallaccia i fili delle azioni umane, può cercare e trovare condizioni di dialogo e di convivenza per aprire l'orizzonte chiuso del nostro presente.

20 Cfr. T. MORRISON, *Giochi al buio*, tr. it. Frassinelli Roma 1994.

21 Cfr. B. ACCARINO, *Excerptum. Scarsità e violenza*, in *Senza asilo. Saggi sulla violenza politica*, a cura di G. BONAIUTI, Ombre corte Verona 2011, pp. 21-65.

GIUSEPPE CACCIATORE

UNIVERSALISMO E CURA PER LA DIFFERENZA. DIMENSIONI INTERCULTURALI NEL PENSIERO DI VANNA GESSA KUROTSCHKA

Il rapporto di collaborazione e di confronto scientifico e culturale tra Vanna Gessa Kurotschka e i filosofi napoletani (sia della Federico II che dell'Orientale) è stato sempre intenso e produttivo di importanti risultati sia sul piano dell'avanzamento della ricerca sia su quello di significativi e riconosciuti apporti originali. Qui posso soltanto limitarmi a un mero elenco: i convegni e i libri su Vico (frutto anche di una fattiva collaborazione con il l'Istituto per la Storia del Pensiero Filosofico e Scientifico Moderno del Cnr di Napoli), la partecipazione dell'unità cagliaritano, coordinata efficacemente da Gessa, a ben tre progetti di ricerca di interesse nazionale, l'ideazione e la realizzazione di un master interuniversitario in consulenza filosofica. È in questo quadro di profondo e continuo interscambio culturale, scientifico e, innanzitutto, personale, che devono essere considerati i contributi di Gessa alla discussione e all'approfondimento delle problematiche concettuali e delle dinamiche politiche connesse all'interculturalità. L'obiettivo, ad esempio, del programma di ricerca avviato nel 2007 era quello di individuare nuovi strumenti concettuali e rinnovate metodologie di analisi ai fini della comprensione dei significati e dei contenuti di una filosofia e di un'etica dell'interculturalità, nel senso non solo di attivare ricerche e studi di tipo comparativo sulle culture, sulle religioni, sulle filosofie, sui modelli antropologici, ma anche e forse soprattutto provocare necessari ripensamenti e riformulazioni delle categorie di multiculturalismo e cittadinanza democratica, di intersoggettività e diritti umani, di universalismo e particolarismo. Se, allora, da un punto di vista storico, si è proceduto ad una ricostruzione dei modelli classici della relazione universalismo-particolarismo (da Aristotele a Vico, da Kant a Rawls, da Rorty a Habermas, da Sen a Nussbaum, etc.), da un punto di vista teorico si è tentato di valutare il grado di mutamento che i nessi relatività/normatività, differenze/identità hanno subito alla luce della crisi dei modelli classici della democrazia, del socialismo, del liberalismo. Si tratta perciò di introdurre nuove ipotesi che rimettano in tensione, al di fuori di ogni fondamentalismo, il delicato equilibrio tra individualità, identità e differenza tra popoli, culture e religioni.

La ricerca intellettuale di Vanna Gessa Kurotschka è sempre stata fortemente ed autenticamente filosofica, e lo era in modo particolare quando si impegnava nel pensare e nel ripensare alcuni snodi cruciali dell'etica o, per dir meglio, delle etiche moderne e contemporanee, impegnate a misurarsi con «quell'oggi filosofico», come lei scriveva, «in cui la domanda intorno al bene umano è situata»¹. È con il libro del 1999 sull'etica individuale² che emerge il *Leitfaden* della ricerca e della fondabilità, ma sarebbe meglio dire della rifondabilità (visto il suo continuo confronto critico con i luoghi originari dell'etica filosofica in Platone e Aristotele) di una idea di individualità e del Sé sottratta tanto al riduzionismo delle vecchie metafisiche totalizzanti, quanto al riduzionismo delle scienze psicologiche e biologiche contemporanee. Gessa ha continuamente attivato – specialmente nell'ultimo e intellettualmente intenso decennio della sua vita – un dispositivo al tempo stesso di recupero storico e di riattivazione teorica dei percorsi classici della filosofia morale, giacché per lei si trattava innanzitutto di capire e selezionare i criteri di validità di un agire etico nell'epoca terminale della secolarizzazione, delle metafisiche tanto religiose quanto filosofiche, in una fase della storia del mondo segnata dall'esplosione dei fondamentalismi etnici e confessionali e dalla difficile pensabilità e realizzabilità di una dimensione interculturale capace di riconoscere e di accogliere in una prospettiva neoumanistica le differenze di valori, di regole dell'agire, di tradizioni storico-antropologiche.

Vanna Gessa amava poco le frasi fatte e le citazioni roboanti e magniloquenti, ma credo che non le sarebbe dispiaciuto sentirsi definire come una appartenente a quella categoria di filosofi che Nietzsche chiamava i *pensanti-senzienti*³. In fondo si tratta di quei filosofi da cui Vanna era attratta in modo particolare per la loro idea di *fare poetico*: da un lato Nietzsche, appunto, e la sua idea di possibile ricomposizione di un mondo frammenta-

-
- 1 V. GESSA KUROTCHKA, *La questione della vita buona, la filosofia e la consulenza filosofica*, in V. GESSA KUROTCHKA, G. CACCIATORE (a cura di), *Saperi umani e consulenza filosofica*, Roma, Meltemi, 2007, p. 71.
 - 2 Cfr. V. GESSA KUROTCHKA, *Elementi di etica individuale*, Napoli, Guida, 1999. Nello stesso anno era apparso un altro volume, anch'esso spia significativa di un ormai sempre più evidente progetto di teoria e storia delle etiche contemporanee: *Dimensioni della moralità. Etica e politica nella filosofia tedesca contemporanea*, Napoli, Liguori, 1999.
 - 3 Cfr. F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, a cura di F. Desideri, Pordenone, Studio Tesi, 1991, p. 224: «Noi, i pensanti-senzienti, siamo quelli che *facciamo* realmente e compiutamente qualcosa che ancora una volta non c'è: tutto il mondo eternamente crescente di valutazioni, colori, paesi, prospettive, scale gerarchiche, affermazioni e negazioni».

to e casuale dopo la morte di Dio e, dall'altro, Vico e la sua idea di sapere poetico come vero luogo originario di una mente fin dall'inizio "incapsulata" – era un termine molto usato da Gessa – nella corporeità dei bestioni tutta immaginazione e creatività fantastica.

È in questa cornice storica e teorica che è possibile inquadrare la costante curvatura etica dell'impegno filosofico di Vanna Gessa, un impegno volto anzitutto alla individuazione dei modi nuovi in cui bisogna affrontare il grande tema della *cura di sé* e degli altri e della ricerca di una vita buona e degna di essere vissuta. «Come agire bene quando si devono compiere scelte per le quali non si posseggono parametri e criteri univocamente fondati o comunemente condivisi?»⁴. È a partire da questa *Frage*, per così dire, costitutiva, che si dipana il filo conduttore delle ricerche filosofiche di Vanna Gessa. A partire dall'approfondimento della filosofia pratica tedesca da Wolff ai nostri giorni⁵ (in primo luogo di Gadamer, ma poi anche di Apel e poi soprattutto di Arendt) e con l'uso del concetto di *phronesis* come ipotesi di fondabilità di una ragione non più assolutamente normativa, ma prospettica ed orientata a costituire concezioni plurali del bene degli individui, l'etica di Vanna Gessa Kurotschka pone in primo piano il tessuto emotivo che caratterizza l'agire umano. Ma non si tratta – è bene subito precisarlo – di una mera e ripetitiva variante dell'aristotelismo pratico e neanche di una adesione acritica all'ermeneutica filosofica della tradizione heideggeriana e gadameriana. Proprio perché il percorso filosofico di Gessa è stato sempre lontano da ogni riduzionismo filosofico o scientifico, ciò che a lei interessa non è un'astratta immagine morale dell'individuo, ma una visione complessa e articolata (quasi a voler ritematizzare l'idea di *ganzer Mensch* proposta da Wilhelm Dilthey) del *bios* umano nel quel convivono forme distinte e, al tempo stesso, connesse di sapere e di esperienza della vita: la corporeità, la mente, la coscienza, il linguaggio, la cultura, la biologia, l'epistemologia, la poesia. Gessa, così, si mostra sempre più attenta, specialmente negli ultimi anni della sua intensa operosità e creatività teorica, a quei risultati della neurobiologia che hanno mostrato come il cervello è un organo di natura individuale, la cui struttura materiale non è statica, ma legata agli sviluppi dell'esperienza. O ancora a quei risultati

4 V. GESSA KUROTCHKA, *La questione della vita buona, la filosofia e la consulenza filosofica*, cit., p. 72.

5 Cfr. ID., *Il desiderio e il bene. Christian Wolff e le origini della moderna filosofia pratica in Germania*, in «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», XXVI-XXVII (1996-1997), pp. 127-159; ID., *Il Desiderio e il Bene. Alle origini della moderna filosofia pratica in Germania*, Milano, Guerini, 1996; ID., *Dimensioni della moralità. Etica e politica nella filosofia tedesca contemporanea*, cit.

delle scienze cognitive, come la ricerca sui *qualia* che ha messo al centro gli aspetti soggettivi della mente cosciente. «Si costituiscono scenari sui quali si attuano profonde trasformazioni della figura umana e si apre la prospettiva del post-umano. I raffinati artifici della comunicazione, la violenza con la quale il fondamentalismo culturale riduce la molteplicità delle dimensioni del bene umano a un unico e tirannico valore identitario e i complicati strumenti tecnici innestati in un organismo di per sé plasmabile sono i mezzi attraverso i quali l'umano viene oggi rimaneggiato e riconfigurato. Il compito della filosofia è quello di mettere a disposizione gli strumenti concettuali utili a tentare di governare nella maniera migliore, vale a dire in modo eticamente qualificato, tale prospettiva di cambiamento»⁶.

Le riflessioni di Vanna Gessa Kurotschka hanno progressivamente condotto – passando attraverso precise e autonome ricognizioni storiografiche di Hegel, Vico, MacIntyre e le principali problematiche morali contemporanee⁷ – ad una idea di filosofia radicalmente nuova e trasfigurata, che

6 ID., *La questione della vita buona, la filosofia e la consulenza filosofica*, cit., pp. 77-78.

7 Qui mi limito solo segnalare alcuni dei contributi dell'ampia bibliografia prodotta da V. GESSA KUROTSCSKA: *Alasdair MacIntyre. La vita buona e i principi*, Napoli, Morano, 1995; *Riconoscimento e tragedia. Sulla ricezione filosofica dello Hegel jenese*, in G. CANTILLO, R. BONITO OLIVA (a cura di), *La genesi del pensiero del giovane Hegel*, Milano, Guerini, 1998, pp. 227-249; *Abitudine, senso comune e norma. Christian Wolff e Immanuel Kant*, in G. CACCIATORE, V. GESSA KUROTSCSKA, H. POSER, M. SANNA (a cura di), *La filosofia pratica tra metafisica e antropologia nell'età di Wolff e Vico*, Pubblicazioni del Centro di Studi Vichiani, Napoli, Guida, 2000, pp. 295-323; *Autocomprendimento e logica poetica del linguaggio*, in A. FERRARA, V. GESSA KUROTSCSKA, S. MAFFETTONE (a cura di), *Etica individuale e giustizia*, Napoli, Liguori, 2000, pp. 269-295; *Sui limiti dell'uso della tecnica applicata alla vita. L'eredità dell'etica di Hans Jonas*, in «Filosofia e Questioni Pubbliche», 3 (2003), pp. 175-214; *La non riducibilità della coscienza fra Philosophy of Mind e neurobiologia*, in «Iride», settembre-dicembre 2003, 40, pp. 467-493; *Passioni e ragione: dimensioni antropologiche ed etiche del sapere poetico in Vico*, in *Ragione e passioni / passioni e ragione. Note su metafisica, antropologia ed etica in Descartes e Vico*, in «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», XXXIII (2003), pp. 209-249; *Generi fantastici, mostri, cyborg*, in G. CACCIATORE, V. GESSA KUROTSCSKA, E. NUZZO, M. SANNA (a cura di), *Il Sapere poetico e gli universali fantastici. La presenza di Vico nella riflessione filosofica contemporanea*, Napoli, Guida, 2004, pp. 157-179; *I saperi del vivente e la filosofia*, M. FIMIANI, V. GESSA KUROTSCSKA, E. PULCINI (a cura di), *Umano e post-umano. Potere, sapere, etica nell'età globale*, Roma, Editori Riuniti, 2004, pp. 117-137; *La morale poetica. Vico, Aristotele e le qualità sensibili della mente*, in «Laboratorio dell'Ispf», Rivista elettronica di testi, saggi e strumenti, II (2005), pp. 151-174; *Über die Grenzen der Anwendung von Biotechnologien. Hans Jonas vs. Jürgen Habermas*, in M. KAUFFMAN, L. SOSOE (Hrsg.), *Gattungsethik – Schutz für das Menschenges-*

rinuncia definitivamente alla pretesa di imbrigliare unidimensionalmente il mondo e si fa consapevolmente sapere critico dell'antropologia e dell'etica, della biologia e delle scienze della mente, avendo, tuttavia, sempre come obiettivo la riconfigurazione normativa di un bene individuale che sappia di volta in volta costituirsi come bene dell'umanità.

Era in effetti la formulazione – dinanzi ai modelli, elaborati in special modo in Germania dal neoaristotelismo pratico e dal neokantismo della *Diskursethik*, ma anche con un sguardo al neoaristotelismo nordamericano – del problema di come si potessero ipotizzare un'etica del Sé e una ricerca individuale della vita buona che dalla critica alle filosofie normative non facessero però discendere alcuna conclusione relativistica e piattamente utilitaristica. Si delineava, in sostanza, un progetto di critica filosofica radicale verso qualsiasi eredità trascendentalistica – con una troppo forte accentuazione di elementi antikantiani che animavano accese discussioni tra noi –, ma anche un dichiarato tentativo di costruire una intersezione di linguaggi e di paradigmi filosofici (l'Aristotele rivisitato da Nussbaum e Sen, il Kant “fronetico” di Arendt e quello rivisitato da Habermas e Wellmer, lo Hegel del riconoscimento e della scissione di Honneth e Menke e, infine, il Vico della sapienza poetica e degli universali fantastici) al fine di «formulare una concezione normativa e, contemporaneamente, prospettiva del bene individuale»⁸.

Qui affiora, come è facile capire, una delle fonti filosofiche privilegiate da Vanna Gessa: Martha Nussbaum e la sua teoria del bene, considerata come una delle riflessioni etiche più compatibili «con la richiesta del rispetto del pluralismo e del soggettivismo». Dunque, è proprio la teoria del bene elaborata dalla filosofa studiosa di Aristotele a costituirsi come uno dei presupposti basilari del discorso interculturale. L'interculturalità,

schlecht?, Frankfurt a.M., Peter Lang, 2005, pp. 47-61; *Il carattere singolare e comune della facoltà di immaginare. Giambattista Vico*, in «Psiche», 2005, 1, pp. 189-201; *La capacità di immaginare la vita e i vincoli del suo buon esercizio. Il corpo, la mente, le culture*, in «Post-filosofie», II (2006), pp. 135-157; *La mente dei sensi, la libertà, l'intenzionalità. Sul rapporto dell'etica con la neurobiologia*, in «Iride», 2008, 1, pp. 143-161; *Il giudizio singolare e la validità comune. Sui fondamenti dell'etica*, in CH. LUMER (a cura di), *Etica normativa*, Roma, Carocci, 2008; *Il significato antropogenetico e costitutivo della fantasia. Aristotele e Vico*, in *Aristotle and the Aristotelian Tradition*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2008, pp. 203-218; *Narrative identitarie e giustizia*, in G. CACCIATORE, G. D'ANNA (a cura di), *Interculturalità*, Roma, Carocci, 2010, pp. 87-101; *Paura e conoscenza: un gioco di specchi*, in G. CACCIATORE, R. DIANA (a cura di), *Interculturalità. Religione e teologia politica*, Napoli, Guida, 2010, pp. 109-123.

8 V. GESSA KUROTSCHKA, *Elementi di etica individuale*, cit., p. 17.

infatti, è innanzitutto un processo di riconoscimento reciproco, una ricerca continua del più ampio consenso possibile sul fatto che – come scriveva Gessa – «al di là delle differenze legate al tempo e al luogo, ci riconosciamo reciprocamente in quanto esseri umani, in quanto esseri che possiedono un *bios* con capacità funzionali specificamente umane [...]. L'essere umano, pur essendo capace di ragionare autonomamente (la pratica del bene è infatti affidata alle scelte pratiche di ogni singolo individuo), è un essere fragile che per poter realizzare sé stesso necessita degli altri esseri umani, del loro amore, della loro comprensione, della loro pietà e condivisione, della loro amicizia e, soprattutto, di una comunità politica e di istituzioni ben organizzate che mettano a disposizione le condizioni favorevoli alla sua realizzazione umana»⁹.

Possiamo così ora meglio inquadrare i contenuti della ricerca teoretica di Vanna Gessa, una ricerca che, a mio avviso, si concentra, da un lato, sull'indagine delle forme storiche costitutive dell'etica moderna e contemporanea e, dall'altro, sulla individuazione di un filo conduttore etico-politico capace di porsi all'altezza della complessità e delle radicali novità della contemporaneità. Questo filo conduttore non si limita al pur importante apporto derivato dalla teoria del bene di Nussbaum. Accanto a quest'ultima, anche per non dare spazio a una immagine troppo astrattamente irenica dell'interculturalità, accanto all'idea della realizzabilità di una teoria del bene non relativistica e tuttavia prospettica, accanto al rispetto della libertà della ricerca individuale del modo migliore di pensare e praticare la propria umanità si colloca, non può non collocarsi, una prospettiva di politica democratica come "orizzonte universalistico" dentro il quale la capacità di decidere di ognuno si manifesti e si traduca – e Gessa utilizza molto le ipotesi politico-economiche di Amartya Sen – in pratiche economiche e in deliberazioni politiche per la difesa, l'ampliamento e la realizzazione dei diritti umani.

Si potrebbe, giunti a tal punto, dire che quella di Gessa sia una chiara opzione verso un modello etico universalistico. Ma la cosa non è così semplice come sembra. Non si tratta infatti di una mera controversia accademica tra etiche normativistiche ed etiche pragmatistiche. Ciò che è in discussione è la nuova visione dell'etica, delle etiche, messe a confronto con un inedito scenario quale è quello offerto dalle questioni interculturali. E, prima fra tutte le questioni, appare quella, su cui maggiormente si concentra l'attenzione e l'analisi di Vanna Gessa: la pensabilità e praticabilità di

9 Cfr., per questa e la precedente citazione, V. GESSA KUROTCHKA, *La questione della vita buona, la filosofia e la consulenza filosofica*, cit., pp. 81-82.

un nesso tra le narrative identitarie e la giustizia. «In discussione è di nuovo ed eminentemente la capacità dell'universalismo etico di servire da fondamento morale per l'attivazione di processi di inclusione e di riconoscimento quando è chiamato in causa per affrontare difficili questioni interculturali. Quali problemi sorgono quando i valori illuministici, libertà individuale, uguaglianza, reciproco rispetto, devono farsi valere in rapporto a narrative identitarie che si costituiscono nell'ambito di culture nelle quali tali valori non vengono riconosciuti e anzi vengono apertamente violati?»¹⁰. Quello di cui ha oggi bisogno un'etica veramente interculturale non è una astratta adesione né a un universalismo dogmatico più o meno confessionale, più o meno assoluto, né a un contestualismo relativistico che si accontenta di un mero riconoscimento di una appartenenza culturale. L'universalismo a cui pensava Gessa era ed è quello che, grazie a ripensate categorie filosofiche, si mostra capace non solo di riconoscere, ma anche di *includere* la differenza culturale, attraverso processi radicali di trasformazione delle narrative identitarie tradizionali in narrative dialoganti e innanzitutto giuste.

Sarebbe qui impossibile – nell'economia di un discorso introduttivo – esporre e discutere nel dettaglio le articolate posizioni di Vanna Gessa rispetto ai temi e ai problemi dell'interculturalità. Ne indico qui soltanto i titoli: il modo nuovo con cui le questioni di genere si presentano con forza dirompente dentro i nuovi orizzonti dell'interculturalità (la poligamia, il velo, la lapidazione delle adulate, le spose bambine, le mutilazioni genitali femminili); la critica dell'umanesimo classico e tradizionale rivelatosi escludente manifestazione di una élite dominante, di un universalismo esclusivamente occidentale la cui genesi Gessa ritrova nelle lucide e spietate analisi di Frantz Fanon; l'accoglimento delle critiche rivolte da Nancy Fraser alle teorie del riconoscimento elaborate da Charles Taylor e Axel Honneth, incentrate essenzialmente sulla mancata e pur necessaria relazione tra riconoscimento e questioni di giustizia. «La correzione del paradigma del riconoscimento proposta da Fraser si dimostra dunque assai fruttuosa in relazione alle questioni poste dai conflitti interculturali che nelle società contemporanee non sono un'eccezione ma la regola. Essa permette infatti di operare relativamente ai conflitti identitari, quando questi mettono in gioco questioni normative e violazioni rilevanti dei diritti umani. Le differenze che si candidano ad essere riconosciute vengono sottoposte ad un esame per il quale esse devono superare uno standard di ammissibilità. Le rivendicazioni sono giuste e devono essere soddisfatte se si dimostra che la parità partecipativa di chi subisce il misconoscimento

10 ID., *Narrative identitarie e giustizia*, cit., p. 87.

viene violata. Questo permette un rinnovamento del paradigma tradizionale della giustizia che viene reso sensibile alle differenze senza però venire meno agli standard universalistici e, dunque, senza giungere a giustificare la reificazione di differenze culturali che perpetuano ingiustizia»¹¹.

L'approfondimento della tematica interculturale – grazie all'intelligente e personale utilizzazione di Arendt, Fanon, Nussbaum, Sen, Frazer – induce Gessa a delineare una ipotesi di affermazione possibile della differenza delle identità che travalica il mero stadio del riconoscimento multiculturale. Sulla base di una suggestione derivatale da Frazer¹², Gessa propone l'adozione di una «strategia trasformativa» che oltrepassi lo stadio della semplice «strategia affermativa». La strategia trasformativa aggiunge al riconoscimento un paradigma di decostruzione delle differenze esistenti senza reificarle ed esponendole in ogni momento alla possibilità della trasformazione. Quella di Gessa è una strategia che si può definire *reformista*, nel senso di ipotizzare una radicale riforma che non riproponga né la pratica rigorista e criminalizzante – l'esempio su cui batte Gessa è ancora una volta quello delle mutilazioni genitali femminili – né quella che «reifica un sistema di subordinazione in nome del rispetto della identità culturale tradizionale». Vi è una terza via che intende basarsi sulle spinte centrifughe che ogni identità deve esser capace di mettere in moto per trasformarsi e per elaborare narrative identitarie più umane e più giuste.

È da ciò che Gessa definisce «crisi dell'architettonica della ragione» che può emergere un programma di etica filosofica e di filosofia pratica che non si irretisca più in una insanabile contraddizione tra il decalogo dei principi astratti ed universali della giustizia e le visioni individuali del bene. Ciò diventa possibile nella misura in cui questo nuovo profilo dell'etica sia pronto a misurarsi senza pregiudizi e senza schematismi con la molteplicità inesauribile delle visioni del bene individuale, senza però che queste vengano lasciate nella loro frammentarietà e casualità, e si adoperino, invece, a immaginare e costruire una rinnovata «teoria della giustizia non *neutrazzata* rispetto alla differenza dei linguaggi particolari con cui l'individuo ha interpretato il suo *Sé autentico*»¹³.

Proprio in un'epoca che s'interroga in modo radicale sui limiti dell'uso della tecnica applicata all'organismo umano e sui confini stessi della vita e della morte e che mette continuamente in discussione i tradizionali pa-

11 *Ibid.*, pp. 94-95.

12 Cfr. N. FRAZER, *Giustizia sociale nell'epoca della politica dell'identità: redistribuzione, riconoscimento e partecipazione*, in *Id.*, A. HONNETH, *Redistribuzione o riconoscimento?* (2003), Roma, Meltemi, 2007, pp. 100 sgg.

13 V. GESSA KUROTSCHKA, *Elementi di etica individuale*, cit. p. 18.

radigmi dell'identità individuale, sempre più multiculturale e ibrida, non è più sufficiente e rassicurante un «sapere *speculativo*, un sapere che opera cioè con l'interesse di riprodurre veritieramente ciò che è, ma un sapere *creativo e pratico*, un sapere che, dunque, sappia ricuperare un rapporto positivo con la poesia»¹⁴. Alla fine del libro sull'etica del 2006, Gessa esprime alcune puntuali e intense riflessioni che mettono in chiaro il nucleo più vivo di un progetto di pensiero che senza trionfalismi speculativi auto-referenziali (tipici dei sempre soliti *guru* dello scenario filosofico nazionale delle terze pagine), riesce a ragionare in termini chiari e originali sui nodi più rilevanti coi quali deve misurarsi un'etica che abbia ad oggetto il *bios*, inteso anzitutto come comunità umana, sempre più attraversata dall'intreccio tra naturalità e artificiosità, tra integrità e ibridazione. Ma questo *bios* è oggi esposto al grave pericolo che già alla metà del secolo scorso Arendt paventava, e cioè la possibilità che prevalga l'artificio e che venga reciso il nostro legame con la terra. «La tecnica – scrive Gessa – sembra oggi offrirci la possibilità di non dipendere più né dalla *morte* né dall'*eros*, sembra in grado di liberare il *bios* umano dalla sua *physis*. L'uomo che nasce attraverso la tecnica non è più dipendente dall'*eros*. La *morte*, inoltre, si è trasformata in un fronte con il quale la tecnica contemporanea ha instaurato un confronto che forse solo per ora non è stato vinto»¹⁵. La nostra filosofa, la nostra amica, non cerca però una immagine arcadica ed edenica dell'uomo e non intende separare, con un astratto processo di sostanzializzazione, natura e cultura, umanità e artificialità. Anzi è proprio dentro l'accettazione consapevole di questa dialettica che può svilupparsi un'idea creativa ed eticamente responsabile di *comunità umana*. E un'etica che sappia collocarsi all'altezza delle sfide della contemporaneità post-umana può e deve riprendere una visione del *bene comune umano*, di ciò che alla *comunità degli esseri umani* si mostra come esemplarmente buono.

Gli ultimi anni di vita di Vanna Gessa hanno visto una concentrazione significativa di studi, saggi, ricerche, convegni dedicati proprio ai temi e alle questioni della memoria, della fantasia, dell'immaginazione, dell'ibridazione interculturale, dei nessi tra neurobiologia, cultura ed etica. Qui non v'è né tempo né spazio per una disamina esauriente di questi risultati certamente importanti di una riflessione filosofica che è stata fino all'ultimo intensa ed originale. Ma anche in queste sue ultime riflessioni ciò che viene al centro è ancora una volta una critica all'universalismo che mitiga però la sua radicalità dal momento che non rinnega, anzi esalta, l'attenzione per

14 Id., *Etica*, Napoli, Guida, 2006, p. 7.

15 *Ibid.*, p. 189.

l'agire, per la concretezza dell'esperienza storica che la memoria creativa può e deve salvaguardare. Nelle sue ultime pagine postume, Vanna Gessa ha lasciato a noi tutti un compito filosofico da approfondire e da assolvere: individuare e giustificare quella necessaria posizione intermedia tra passato e futuro, dentro la quale ridare senso e forza a giudizi universalizzabili (che non è lo stesso che universali) forniti di validità etica. Questo compito aveva per Vanna Gessa una centrale e insostituibile rilevanza antropologica, etica e politica.

CARLA PASQUINELLI

DERIVE ETNOCENTRICHE

La costruzione della violenza

Viviamo in un mondo e in un'epoca segnati dalla violenza. Ma non mi riferisco alla violenza in sé, quella efferata ed estrema che si esaurisce nell'atto stesso in cui si manifesta, bensì a una violenza relazionale, che ha costituito la posta in gioco nella costruzione del Noi occidentale e dell'Altro colonizzato e che tuttora governa la nostra convivenza interculturale. Si tratta di una violenza molto particolare, una violenza tenace ed opaca, che sfugge alla nostra attenzione - per stabilizzarsi nella quotidianità anonima di comportamenti e di insospettabili modi di essere - e che perdura nel tempo, attraversando gli anni, i secoli, per costituire il tessuto molle di accoglienza di future mortificazioni.

Faccio un solo esempio tratto da Arundhati Roy, non dal suo lavoro di sociologa ma da quel libro straordinario che è *Il dio delle piccole cose* che mette in scena con pochi tratti crudeli questo tipo di violenza. La protagonista del libro, Ammu, una donna divorziata di alta casta, che, a seguito di una relazione con un intoccabile è stata messa ai margini dalla società e dalla sua famiglia, si reca a una stazione di polizia per raccontare la propria versione su un fattaccio che la polizia non ha nessun interesse a chiarire. A questo punto, prosegue il racconto, "L'Ispettore Thomas Mathew girò attorno alla scrivania e con lo sfollagente in mano si avvicinò ad Ammu. «Fossi in te», disse, «me ne tornerei tranquillamente a casa». Poi con lo sfollagente le battè sui seni. Con gentilezza. Tap, tap. Come se stesse scegliendo dei manghi da una cesta. Indicando quali voleva che gli venissero incartati e consegnati." (Roy, 1997, p. 16)

Arundhati Roy ci mette qui di fronte a una violenza assoluta, a una di quelle violenze che si esercitano solo nei confronti di chi è diverso, povero, emarginato, debole, e pertanto inferiore. A renderla così feroce è il suo stesso carattere minimale, racchiuso tutto in quel gesto e in quello sguardo, che depriva l'altro di quel bene elementare che è il riconoscimento. Una storia di ordinari misfatti consumati in una cittadina del Sud dell'India che

oggi si iscrive in uno scenario più ampio segnato dall'eredità e dal contagio della violenza coloniale.

Si potrebbe dire allora che la violenza esiste nell'attimo stesso in cui viene percepita. Dal momento che non disponiamo di un linguaggio universale, che ce la renda riconoscibile, perché la violenza si esprime sempre attraverso gli idiomi locali, è difficile individuare il tasso di violenza di una società, dato che non sempre c'è una soglia oltre la quale è possibile riconoscerne la presenza rispetto agli standard cui siamo abituati. Atteggiamenti, gesti, comportamenti codificati che in alcune culture sono ritenute nella norma mentre in altre quegli stessi gesti o comportamenti sono considerati violenti. E pertanto la violenza non è sempre né immediatamente riconoscibile, soprattutto in società multiculturali, come è diventata la nostra, dove quello che è violento per noi non è detto che lo sia per una persona di un'altra cultura. E viceversa.

Noi italiani siamo bruschi, sono scomparse le buone maniere che costituivano la grammatica e la sintassi dei rapporti sociali, molto spesso incontro persone, di culture migranti – africane, orientali – che hanno un tratto di gentilezza, un rispetto dell'altro, che noi ci siamo scordati. Basta guardare la TV che è diventata lo specchio dell'italiano medio, che non parla ma urla. Sempre di più le cronache recenti raccontano di sopraffazione di persone indifese, socialmente deboli, donne, vecchi, poveri da parte di chi non rispetta regole elementari di convivenza civile, come fare una coda.

Etnocentrismi quotidiani

Se la violenza dipende dal contesto sociale in cui si dispiega, dalle abitudini e dai modi di fare e di comportarsi da parte di persone che sono cresciute in una determinata cultura, non è facile riconoscerla da parte di chi è cresciuto con altre regole e altre abitudini. Potremmo dire che ognuno è ostaggio della propria cultura, che costituisce il metro di misura con cui ci rapportiamo e valutiamo gli altri. La tendenza di ogni popolo è quella di giudicare o interpretare le culture degli altri in base ai criteri della propria cultura, considerata superiore – cui è stato dato il nome di "etnocentrismo". Una parola da non dimenticare che ci mette sull'avviso che qualcosa non funziona, per il semplice fatto che da una parte sopravvalutiamo la nostra identità e dall'altra inferiorizziamo quella degli altri, mettendoci sempre in posizione privilegiata. Con il risultato che "il proprio gruppo (*in group*) è considerato il centro di ogni cosa e tutti gli altri (*out-groups*) sono classificati e valutati in rapporto ad esso" (Sumner, 1962, p. 16).

È questo solipsismo feroce che ci induce a inferiorizzare chiunque non corrisponda ai nostri standard di comportamento, abitudini, credenze, modi di pensare e di essere. A metterci su questa strada è stato Sumner che ne ha dato anche la prima definizione - in un libro - *Folkways* - tuttora attuale nonostante sia stato pubblicato nel 1906. Per Sumner la cultura è costituita dai *folkways*, cioè dai costumi collettivi, i *mores*, che sono il prodotto della funzione adattiva della cultura e pertanto sono specifici e peculiari per ogni gruppo sociale e così vincolanti da indurlo a ritenere i propri *folkways* superiori a quelli di ogni altro gruppo. “Da una parte il gruppo di noi, il gruppo interno, *in-group*, fondato su una relazione pacifica, e dall’altra tutti gli altri, i gruppi esterni, *out-groups*, sentiti come nemici” (*Ibidem*). Questa spirale perversa che “conduce un popolo a esagerare e intensificare tutti quegli elementi dei suoi *folkways* che sono peculiari e che lo differenziano dagli altri” non è però una prerogativa solo di noi occidentali, ma è propria di ogni gruppo sociale, ovvero di tutti i gruppi e popoli presenti sul pianeta (*Ivi*, p. 17).

Tra i primi ad averne avuto coscienza è stato Franz Boas che, partendo da questa percezione comune ai membri di una stessa cultura, è riuscito nella sua semplicità a farci capire più di qualsiasi teoria. “Ci è alquanto difficile riconoscere – scrive Boas interpellandoci in prima persona – che se attribuiamo tanto valore alla nostra civiltà è perché ne siamo membri ed essa controlla tutte le nostre azioni fin dalla nascita. D’altra parte possiamo ben credere che ci siano altre civiltà, forse basate su altre tradizioni e su un diverso equilibrio di emozione e ragione, che non valgono meno della nostra, per quanto ci sia impossibile apprezzarne i valori essendo cresciuti fuori della loro influenza” (Boas, 1972, p. 184).

L'arbitrio della Cultura

A questo punto conviene soffermarci brevemente sulla categoria antropologica di cultura, che designa qualcosa di completamente diverso da ciò che si intende nel linguaggio corrente, ovvero quell’ideale di formazione individuale acquisito tramite l’applicazione e lo studio che comprende quanto di meglio l’umanità ha elaborato sul piano dei saperi, delle arti e delle conoscenze. Al contrario di questa concezione umanistica e elitaria, nel linguaggio specialistico dell’antropologia per cultura si intende una condizione comune che riguarda tutti i membri di uno stesso gruppo sociale, che hanno ricevuto una cultura per il solo fatto di esservi cresciuti dentro, condividendone l’insieme dei valori, norme e abitudini che ne re-

golano la vita quotidiana. Secondo Tylor - considerato il padre fondatore dell'antropologia culturale - la cultura è un'appartenenza ascrivita, che ci spetta di diritto "come membro di una società", e che per ciascuna persona dipende esclusivamente dal contesto sociale in cui le è capitato di nascere e/o di crescere.

Mentre per il termine corrente di cultura il suo contrario è l'ignoranza, per l'antropologia il contrario di cultura è la natura. Com'è noto la natura fonda e garantisce l'uguaglianza dei gruppi umani, dato che tutti gli individui viventi condividono lo stesso corredo genetico per il semplice fatto di appartenere a una sola e unica specie, l'*Homo sapiens*. Stando alla genetica delle popolazioni ogni popolo contiene in pratica tutti i geni umani esistenti, a caratterizzarlo è però la sua particolare "struttura genetica", che è dovuta alla frequenza con cui ricorrono determinati caratteri ereditari (Cavalli Sforza, 1996). Come aveva già spiegato con una efficace metafora un vecchio antropologo, Kluckhohn, "le potenzialità biologiche della specie sono i mattoni con cui vengono costruiti gli edifici delle culture" (Kluckhohn, 1979, p. 30). E questi edifici sono infinitamente diversi l'uno dall'altro. Al contrario della natura, che, come si è appena detto, è universale, la cultura è invece particolare. È il regno delle differenze, è ciò che rende persone e gruppi sociali irriducibilmente diversi tra loro. Responsabile di tanta mutevolezza è il costume, cui Tylor ha affidato un ruolo di primo piano nella sua definizione, facendone lo spartiacque tra la nozione corrente e quella antropologica di cultura.

Le consuetudini sono il regno dell'arbitrario e del casuale, sono le trame segrete che costituiscono il tessuto opaco del quotidiano, tanto che gli illuministi vi avevano visto l'antitesi stessa della ragione: una selva disordinata e senza senso, dominata da una variabilità selvaggia e disorientante o da regolarità ottuse. Si deve a Edward B. Tylor la prima formulazione del concetto antropologico di cultura, che egli ha definito "un insieme complesso che include la conoscenza, le credenze, l'arte, la morale, il diritto, il costume e qualsiasi capacità e abitudine acquisita dall'uomo come membro di una società" (Tylor, 1970, p. 7). Con questa definizione Tylor ha restituito ordine e coerenza al costume, facendone quel giacimento nascosto su cui ogni popolo allestisce gli scenari locali della sua esistenza quotidiana.

Al contrario di quanto avviene per le altre specie viventi, i cui modelli di comportamento sono iscritti nel loro codice genetico, la cultura non si trasmette per via genetica, ma è appresa. Siamo rimandati di nuovo al rapporto di esclusione reciproca tra natura e cultura. La cultura non è innata, non fa parte del nostro corredo biologico, ma è qualcosa che si acquisisce attraverso la trasmissione da una generazione all'altra, nel corso di un processo, a cui sarà dato in seguito il nome di "inculturazione". Che la cultura non è in-

nata lo aveva già capito nel Seicento il filosofo John Locke, secondo il quale idee e credenze derivano dall'esperienza nonostante che gli uomini le ritengano innate, ovvero naturali, soprattutto quelle apprese nella primissima infanzia. Ma Locke non aveva "sufficientemente capito – come con grande acume ha notato l'antropologa Annemarie de Waal Malefijt - che questo tipo di apprendimento aveva carattere sociale e lo aveva invece attribuito alle percezioni ed esperienze sensoriali di ciascun uomo. Tylor capì che l'uomo apprende in un contesto sociale"(de Waal Malefijt, 1978, p. 137).

Patrie culturali

Non dobbiamo pertanto meravigliarci se siamo così condizionati dalla cultura in cui siamo nati e cresciuti, quel mondo di esperienze e memorie, quelle patrie culturali che hanno cementato il senso di un'appartenenza alla propria comunità tanto da farne il vertice ottico del nostro sguardo etnocentrico sul mondo. L'aver dato al costume la forma della cultura ha significato il riscatto di tutto quello che per lungo tempo era stato visto solo come un «mucchio di spazzatura di svariate follie». Tramite il concetto di cultura il costume ha fatto il suo ingresso nel grande teatro dell'umanità, per diventare il fondale opaco che restituisce senso a vicende quotidiane e storie locali, segnando così il limite di una concezione astratta e universalista della ragione. Il costume diventa la metafora stessa della cultura. Come il costume anche la cultura è qualcosa che si indossa, ma che non si può cambiare con la stessa facilità con cui ci si cambia di abito.

L'etnocentrismo è dunque una costante universale, una sorta di riflesso condizionato, prodotto dal processo di inculturazione, ovvero alla mera circostanza di essere nati e cresciuti all'interno di quella determinata cultura e di esserne stati così performati da viverla come un datità naturale. Il processo attraverso cui un individuo assimila la cultura del proprio gruppo in maniera irriflessa è all'insegna della inconsapevolezza ed è fondato sull'interazione sociale, sull'imitazione e sulla inferenza. Attraverso tale processo, ogni individuo si appropria di quel bagaglio minimo, che gli è necessario per stare al mondo, anzi per fare parte del proprio mondo. A differenza degli animali che nascono già programmati dalla propria eredità biologica, la cultura è il nostro patrimonio sociale, contrapposto alla nostra eredità organica, che ci permette "di vivere insieme in una società organizzata, offrendoci soluzioni bell'e fatte per i nostri problemi, aiutandoci a prevedere il comportamento degli altri e permettendo agli altri di sapere quello che devono aspettarsi da noi" (Kluckhohn, 1979, p. 64).

La cultura è anche il regno delle permanenze, essendo all'origine di quei fenomeni di lunga durata, come le consuetudini e le mentalità, che hanno contribuito a farle assumere l'aspetto inerziale di una seconda natura. Questo ha fatto sì che qualsiasi tratto culturale può essere scambiato per naturale, per una sorta di riflesso innato, che ce lo fa percepire come una datità ontica, o la forza cieca di un istinto. In altre parole la cultura è spesso naturalizzata, tanto da rendercela estranea, lontana, a volte anche nemica. Non solo quella degli altri ma soprattutto la propria.

Corpi sequestrati

Mi limito a un solo esempio. Il corpo è sempre stato considerato, almeno da noi occidentali, parte della natura. Questa iscrizione simbolica del corpo nell'ordine naturale ce lo fa sentire come il nostro lato più autentico e spontaneo. In realtà nei nostri corpi di spontaneo c'è ben poco. Il corpo è infatti la nostra parte più conformista, quella su cui si imprime in maniera indelebile il marchio della cultura di appartenenza, tramite le pressioni congiunte dell'educazione, la moda, il potere, la morale, i media, la pubblicità ecc. Il nostro corpo ci appartiene dunque solo in parte, per il resto siamo noi ad appartenergli. Apparteniamo al nostro corpo perchè per una buona metà fa parte della cultura in cui a ciascuno è capitato di nascere e di crescere. "Gesti, portamento, sorriso, mimica facciale, abilità depositata nelle membra e nelle mani sono puri automatismi che sfuggono al controllo della coscienza, uniformando i nostri corpi ai trends culturali dominanti" (Pasquinelli, 1996, p.12). La cultura, nel dare forma al corpo, lo sottrae alla natura e fa del corpo il deposito muto del "dispotismo culturale" che trova in esso il proprio fondamento ontologico, sotto le false spoglie di una spontaneità naturale.

Nel momento in cui viene "incorporata" la cultura perde il suo carattere accidentale, per rivestirsi dei panni della necessità. "Espressione condensata e deposito di gesti, comportamenti e pratiche che la società riconosce e legittima, questo corpo anonimo, questo corpo collettivo o meglio questa rappresentazione collettiva del corpo, nel momento stesso in cui ci fa da tramite, facilitandoci il rapporto con il nostro corpo, ce lo rende altro da noi, irrimediabilmente estraneo e irraggiungibile" (*Ivi*, p.11). Ma nel contempo il corpo sembra riuscire a imprigionare la cultura e a mostrarcela. E lo fa in maniera diretta, con quella immediatezza che è sempre stata scambiata per naturale e che è invece il risultato faticoso di anni di apprendimento, di automatismi culturali acquisiti nell'infanzia e cresciuti nel tempo assieme

a noi, cui Marcel Mauss ha dato il nome di “tecniche del corpo”, che costituiscono il tramite attraverso cui ogni corpo si manifesta.

Senza che ce ne rendiamo conto i nostri corpi sono stati programmati dalla cultura: movimenti, posture fanno parte di quel linguaggio silenzioso che sotto l'apparenza della naturalezza ci impone invece un rigido codice culturale di cui noi ignoriamo perfino l'esistenza. Un ibrido tra natura e cultura che non corrisponde al proprio corpo ma che al contrario ha quel corpo a disposizione. E quel corpo a disposizione sfugge alla sua origine naturale per rivelarsi una costruzione culturale che come tale varia da cultura a cultura, da epoca ad epoca, ma che può essere percepito solo attraverso un medium, attraverso i suoi prodotti e i suoi effetti. Solo il corpo sembra riuscire a imprigionare la cultura e a mostrarcela. Chi non è infatti in grado di riconoscere la maniera di camminare di un francese da quella di un inglese, si chiede Marcel Mauss, dal momento che “non esiste un modo naturale di camminare” (Mauss, 1965, p. 390).

Il peccato originale dell'umanità

E invece ciascuno è convinto che il proprio modo di camminare o di pensare o di fare è quello giusto, cioè naturale. Al punto che ogni volta che veniamo a contatto con persone di altre culture si scatena una sorta di riflesso condizionato, che ci spinge a valorizzare le nostre abitudini a spese di quegli altri che cerchiamo di assoggettare alla centralità delle nostre regole ritenute decisamente superiori. Come forse si è già capito, l'etnocentrismo è una sorta di violenza originaria, che scatta quando ci troviamo coinvolti in altri mondi, altre storie, altre vite, che possono suscitare paura o disagio. Non si tratta però di una violenza assoluta bensì di una violenza relazionale che è provocata da quel particolare contesto di un “incontro al limite” tra noi e gli altri, come l'ha definito Ernesto De Martino, che rischia di “mettere in causa il sistema nel quale si è nati e cresciuti” (De Martino, 1980, p. 141) su entrambi versanti. Dove a fare il resto, ovvero il peggio, è la maniera autoreferenziale con cui ciascuno dei due antagonisti vive la propria appartenenza culturale come fosse una datità ontica. In altre parole l'etnocentrismo è il vero peccato originale dell'umanità, quell'a-priori che per ciascuno è la propria cultura, di cui non abbiamo né responsabilità né colpa, perché non solo non l'abbiamo scelta ma ne siamo stati scelti. E se c'è una colpa, è da riportare al carattere totalizzante di come è percepita, pensata e agita la cultura che viene vissuta in maniera simbiotica senza averne percezione né consapevolezza.

La violenza intrinseca dell'etnocentrismo è dunque particolarmente insidiosa proprio perché non viene riconosciuta come tale, poiché sfugge alla nostra attenzione per riaffiorare nella quotidianità di comportamenti anonimi e di insospettabili modi di essere che hanno a che fare con il mondo ovattato dell'abitudine e della ripetizione.

Una violenza soft che viene attivata dal peccato originale dell'etnocentrismo. Una violenza minimalista, opaca, silenziosa che pervade la nostra vita quotidiana ma che viene occultata o rimossa da chi la mette in atto e sottovalutata da chi potrebbe esserne vittima. Ma che non sempre viene percepita come tale poiché è prevalentemente una violenza simbolica finché non implode producendo effetti di realtà a volte devastanti, che anticipano, accompagnano e spesso mettono in moto la violenza fisica. E quando ce ne accorgiamo è sempre troppo tardi. Quando è accaduto l'irreparabile. La violenza è qualcosa che si costruisce nel momento stesso in cui si dispiega, in cui accade. E una costruzione sociale a cui tutti partecipiamo senza accorgersene, senza saperlo, negli automatismi del quotidiano.

Crimini di pace

A questa violenza nascosta ha dato un nome Franco Basaglia che l'ha equiparata a un vero e proprio crimine, che si svolge sotto i nostri occhi senza che noi lo riconosciamo come tale. "Crimini di pace", intendendo con questa espressione tutte quelle pratiche repressive delle cosiddette "istituzioni totali" - manicomi, prigioni, scuole, corsie d'ospedali, pronto soccorso etc. (Goffmann, Foucault) - e quelle forme di disciplinamento dei corpi e delle menti che cancellano la dignità di individui stigmatizzati che vengono trattati come "non-persone" (Basaglia, Ongaro Basaglia 1975). Si tratta degli stessi meccanismi di distruzione dell'identità personale - fisica e psichica - che Primo Levi ha descritto e prima ancora ha vissuto di persona nella sua detenzione in un lager nazista, che oggi sembrano manifestarsi nel pieno della normalità quotidiana. Questa normalizzazione di comportamenti brutali era già stata registrata da Walter Benjamin che - dopo essere stato internato per tre mesi a Parigi in attesa del visto per gli Stati Uniti, arrivato troppo tardi - era giunto alla conclusione che lo "stato di emergenza in cui viviamo è la regola". Un'espressione drammatica ed efficace che è stata foriera di altri ossimori come i "centri di permanenza temporanei" - istituiti nel 1998 dalla legge sull'immigrazione (Turco-Napolitano) oggi ridenominati CIE (centri di identificazione ed espulsione) - dove recludiamo i disperati che approdano sulle nostre coste. Si tratta di una forma di

violenza che non nasce dal nulla, la sua esplosione non è altro che l'epilogo vistoso e funesto di una serie ininterrotta di piccole violenze quotidiane, che di per sé non appaiono pericolose, ma che lo diventano in seguito a un processo cumulativo che sfocerà nella violenza efferata del '900 (campi di sterminio nazisti, genocidio in Ruanda e Burundi, apartheid in Sudafrica, i famigerati CPT) e che non accenna a diminuire.

“Un *continuum* genocida”, come l’ha definito l’antropologa Nancy Scheper-Hughes, che vede una relazione diretta tra pace e guerra. “Mentre i crimini di guerra sono considerati una forma di violenza ordinaria, e quindi appaiono legittimati da una sorta di pubblico consenso, i crimini di pace, tra cui rientrano le forme quotidiane di violenza di Stato (...) rendono possibile un certo tipo di pace interna” che si basa su “forme di esclusione sociale, disumanizzazione, spersonalizzazione, e reificazione che normalizzano il comportamento brutale e la violenza verso gli altri” (Scheper-Hughes, 2005, p. 243). Si tratta di violenze sistematiche, perpetrate a livello quotidiano, nascoste, tollerate e spesso autorizzate che producono una violenza strisciante e invisibile – non solo perché sono praticate all’interno di istituzioni chiuse, ma perché sono legate a uno sfondo di consuetudini che rende difficile percepirla come tali.

Un continuum genocida

A volte basta un’inezia per scatenare la catena genocida. Mi limito solo a un esempio di quella violenza quotidiana fatta di ordinari misfatti, come la costruzione di un muro. Mi riferisco alla costruzione di muri a protezione di residenze esclusive, recintate e video sorvegliate, per i ceti più ricchi che si sono diffuse nell’ultimo quarto del XX secolo negli Stati Uniti, in Sudafrica, Brasile e che si stanno espandendo anche da noi in Italia. Vere fortezze assediate che escludono chi sta fuori, e creano con la costruzione di confini nuove forme di apartheid per i meno fortunati, nuove modalità di segregazione sociale spaziale ed economica che producono devianza e insicurezza su cui ha richiamato l’attenzione Pierpaolo Leschiutta. Sono costruzioni della paura di chi esclude che alimentano la violenza di chi è escluso e che in quanto escluso subisce a sua volta violenza (Leschiutta, 2010). In genere si tratta di gruppi sociali svantaggiati o di persone vulnerabili come disoccupati, vecchi, prostitute, clandestini, le cui vite contano meno che nulla, e che sono sempre più numerose e che diventano facilmente oggetto di discriminazione e di inferiorizzazione. Per non parlare di quella gogna che è stata inflitta ai palestinesi dalla costruzione da parte di

Israele di un muro che frammenta il tessuto urbano e sociale, costringendo migliaia di persone a sostare per ore ai posti di blocco tra un settore e l'altro di Gerusalemme, vite spezzate, calpestate, vessate, sottovalutate, ignorate, prodotte dalla natura totalitaria dell'espropriazione coloniale e della sua disumanizzazione sistematica, contro cui si scagliava il giovane Fanon in *Pelle nera, maschere bianche* (Fanon, 1996).

Non è un caso se in questi ultimi anni vi è un crescente consenso sociale nei confronti della svalutazione di alcune forme di vita umana e di stili di vita che è alimentato e enfatizzato dai media. Dove la violenza non è solo fisica ma anche simbolica. Faccio un esempio elementare, che mi scandalizza ogni volta che si ripete ovvero ogni volta che esco di casa. Il fatto che chiunque si senta autorizzato in un supermercato, un bar, per strada a rivolgersi a perfetti sconosciuti con il "tu" quasi sempre immigrati soprattutto se poveri e neri. Una forma di inferiorizzazione e di infantilizzazione dell'Altro alieno che viene praticata anche a livello istituzionale da parte delle forze dell'ordine, carabinieri, poliziotti, uffici pubblici, nei pronto soccorso, che ha origini remote nella persistenza della condizione coloniale, nel rapporto dell'Occidente con i suoi altri, tra le zone centrali e quelle periferiche del mondo.

Già Fanon nei lontani anni '50 ha dedicato un capitolo intero di *Pelle nera, maschere bianche* per stigmatizzare la maniera in cui "un bianco nel rivolgersi a un negro si comporta esattamente come un adulto con un monello (..) con mezzi che puzzano di paternalismo lontano un miglio" (Fanon, *ivi* p. 57). Oggi come allora niente è cambiato, e dalla colonia è approdato alla postcolonia un razzismo istituzionale che si è infiltrato in maniera capillare in tutto il corpo sociale fino a contagiare l'opinione pubblica ma soprattutto comportamenti, gesti, *habitus* che contribuiscono ad aumentare il tasso di insicurezza degli immigrati e di conseguenza quello degli italiani.

Panico morale

Il sociologo britannico Stanley Cohen parla in casi come questo di "panico morale", intendendo con questa espressione la costruzione mediatica e ideologica della violenza che si concentra su un capro espiatorio – un tempo le sottoculture giovanili britanniche degli anni '50 (teddy boys, mod, punk, skinhead), ieri le rivolte delle *banlieu* francesi e oggi gli immigrati – che viene presentato come una minaccia ai valori e agli interessi sociali dominanti. Fondamentale è il ruolo svolto dai media che riescono a condizionare in maniera determinante l'approccio delle altre istituzioni –

magistratura, polizia, politica e opinion-makers di controllo e dell'opinione pubblica – facendo del soggetto deviante un simbolo del male. Il male assoluto, il nemico numero uno da neutralizzare. O meglio ancora da abbattere. Un meccanismo perverso di costruzione mediatica della devianza, che criminalizza o stigmatizza tutto ciò che si allontana dai valori e dalla morale dominante, dove la diffusione di un determinato panico morale non fa che innescare una spirale emotiva e psicologica il cui esito finale è quasi sempre un rafforzamento dello status e una *escalation* della “cultura del controllo” (Cohen, 2002).

Stando a una recente ricerca fatta dalla Università di Roma per la Regione Lazio, tra le preoccupazioni maggiori presenti nella vita quotidiana degli abitanti del Lazio sarebbero al primo posto la sicurezza, la criminalità e la delinquenza (al 78% donne e 62,6% uomini), al secondo le preoccupazioni per l'economia, il lavoro e la disoccupazione (60,4% uomini e 55,7% donne) al terzo le preoccupazioni per la crisi dei valori, il degrado sociale, lo scarso senso civico (31,3% donne e 26,3% uomini). Le soluzioni proposte dagli intervistati a questa escalation, peraltro realistica di panico morale, è stata delle peggiori: retate, mura che isolano, quartieri ghetto, residenze protette, porte blindate, sbarre alle finestre, videosorveglianza, panchine che impediscono a immigrati e barboni di sdraiarsi, ecc. (Leschiutta, 2010) Un'indagine che oltre a rivelarci gli effetti nefasti del panico morale dei nostri concittadini non ha fatto altro che rafforzare con le loro richieste la cultura del controllo, come accade ogni volta che si affrontano questi argomenti.

Ancora una volta è il panico morale a costruire la violenza, a individuare un capo espiatorio – immigrati, clandestini, zingari, rifugiati - su cui riversare i mali e le responsabilità di una società in difficoltà che permette di rafforzare il controllo sociale e il ruolo repressivo dello Stato, al punto da incrementare la violenza istituzionale. Tanto più che il capro espiatorio – che è sempre accuratamente costruito – può occultare la gravità della violenza istituzionale. In questo modo il panico morale distoglie l'attenzione da una violenza imminente che non viene riconosciuta come il vero pericolo e che pertanto le persone non sono in grado di fronteggiare. Avvertono la minaccia ma non riescono a riconoscerla anzi non la vogliono riconoscere, ma si limitano a rimuoverla, sia a livello privato che pubblico.

Stati di negazione

A moltiplicare gli effetti della violenza sulla vita delle persone e delle comunità è il tentativo disperato di attenuarne la percezione. In gergo psio-

coanalitico si chiama rimozione. A parlarne è ancora Stanley Cohen in un altro libro dal titolo fortemente allusivo, *Stati di negazione*, che parte dalla constatazione elementare secondo cui “persone, organizzazioni e intere società sono fornite di informazioni troppo inquietanti, minacciose o anomale perché siano interamente assorbite o apertamente riconosciute. Pertanto tale informazione è rimossa, negata, messa da parte o reinterpretata. Oppure ci si limita a registrarla ma le sue implicazioni – cognitive, emotive o morali – sono evitate, neutralizzate o razionalizzate” (Cohen, 2002, p. 27). Vedi olocausto, genocidio degli Armeni, la situazione palestinese, i milioni di profughi che fuggono da persecuzioni, stupri, tortura, guerra, malattie e altro ancora.

Secondo Cohen molto spesso accade che l'inconscio eriga una barriera che impedisce al pensiero di raggiungere la conoscenza consapevole in modo tale che le informazioni e i ricordi scivolano in una regione inaccessibile della mente. Una difesa contro una percezione minacciosa a livello personale. Un modo per chiudere gli occhi, o guardare altrove. Può accadere anche che intuiamo la realtà ma scegliamo di ignorarla perché ci conviene (la moglie fa finta di non sapere che il marito molesta la figlia bambina, il marito nonostante i comportamenti elusivi della moglie rimuove l'evidenza che lei ha un amante, oppure le false e tragiche speranze di malati terminali convinti di farcela ancora a vivere). Sappiamo e allo stesso tempo non vogliamo sapere.

Ma c'è anche il diniego come strumento di governo, un diniego che non è inconscio bensì è una strategia politica, è il normale mentire, la disinformazione, la copertura da parte delle autorità politiche di scandali, persone, gruppi di potere eversivi ecc. che in qualche modo noi tolleriamo. Più terribile di tutti è il diniego politico usato come risorsa di dominio e di controllo negli stati totalitari. Un diniego collettivo tipico di paesi repressivi, razzisti e colonialisti (Germania nazista, Argentina, Cile). Oppure come accade nell'Italia di oggi, si può avere accesso all'informazione ma in genere si cerca di graduarla se non proprio di rimuoverla, con grave danno della nostra responsabilità morale e politica.

Prevenzione e nuda vita

La risposta al panico morale da parte dell'Occidente ricco è stata il ricorso alla prevenzione che è ormai diventata una pratica della nostra tarda modernità, fatta da una “serie di misure, sia individuali che sociali, volte a diminuire le probabilità che certi eventi dannosi accadano” (Pitch, 2006, p.

24) che però riguardano solo i cittadini degli Stati nazione visti nella loro qualità di individui e di privati. Ma nel provvedere ad assicurarne l'incolumità rispetto a imprevisti, rischi e violenze la centralità che ha acquisito la prevenzione ha finito per impossessarsi delle nostre vite al punto di avere messo in atto una condizione di progettazione compulsiva generatrice di dipendenza" attraverso cui si realizzano le odierne modalità di controllo sociale. Anche per Zigmunt Bauman la modernità è ormai diventata "uno stato di emergenza continuo, ispirato e alimentato (...) dalla sensazione che qualcuno deve dare ordini se non si vuole perdere tutto." (Bauman, 2008, p. 38). Dove l'alternativa a un presente sicuro e a un futuro progettato è il dominio del caos. "Una minaccia sempre più realistica che proviene dalla progressiva erosione di quelle garanzie di stabilità e sicurezza da parte dello Stato che ormai appare del tutto inadeguato a fornire protezione e fiducia ai cittadini sul proprio territorio in seguito ai processi di globalizzazione, che stanno sottraendo pezzi della sua sovranità – attraverso i mercati finanziari, la delocalizzazione della forza lavoro, la deterritorializzazione, per cui il territorio non è più una componente costitutiva dello Stato-nazione, con la conseguente disaggregazione di funzioni che si esercitano ormai al di fuori del territorio nazionale" (Pasquinelli, 2012, p. 11) .

Di fronte a questa impotenza dello Stato nazione sembra che non resti altro che la "prevenzione fai-da-te". Una soluzione che è a portata di mano solo per chi se lo può permettere, mentre in seguito al progressivo smantellamento dello *Welfare State*, sono ormai a rischio i ceti impoveriti e le fasce meno abbienti. Nello stesso tempo l'imperativo della prevenzione ha finito per diventare una forma di disciplinamento (auto) imposto per giustificare modalità di repressione, segregazione, esclusione che costituiscono una risposta istituzionale forte a paure diffuse come le classi pericolose: gli immigrati, i clandestini, ecc.

Per chi è fuori dall'ombrello protettivo dell'Occidente la prevenzione è consistita e tuttora consiste in una fiducia messianica nello sviluppo, uno sviluppo senza limiti, che però sembra ormai arrivato al capolinea. Per un esperto come Gilbert Rist lo sviluppo non è altro che una "credenza occidentale", legittimata dalla *Weltanschauung* eurocentrica del progresso. Una credenza che da più di 60 anni "ha mobilitato non solo le speranze di milioni di persone, ma anche risorse finanziarie considerevoli, senza riuscire a colmare il divario spaventoso in termini di vantaggi economici e di standard di vita tra Nord e Sud del mondo, che non solo non è diminuito ma anzi non ha fatto altro che accrescersi". Uno sviluppo che "sembra allontanarsi, come l'orizzonte, a mano a mano che si crede di avvicinarvisi" (Rist, 1997, p. 7). Tanto da far dire a Rist che lo sviluppo esiste solo "attraverso

le azioni che esso legittima, le istituzioni che fa vivere e i segni che ne attestano la presenza”. Insomma è un insieme di discorsi o meglio di pratiche discorsive che oltre a milioni di persone hanno coinvolto e mobilitato organismi internazionali, tra cui ONU, UNESCO, una varietà sterminata di ONG, di agenzie e di istituzioni di cooperazione allo sviluppo impegnate in una lotta contro la miseria e la fame che invece di diminuire si sono accresciute. E se è riuscito a produrre dei risultati positivi o un qualche benessere attraverso le politiche degli aiuti internazionale per lo sviluppo è certamente finito al 98% nella tasche di noi occidentali.

Con il risultato che ai poveri del mondo - i migranti, i clandestini, i rifugiati, gli *homeless* - che non fanno parte della nostra stessa umanità, non resta che la “nuda vita”, dopo che li abbiamo spossessati di identità, appartenenza e diritti. *Displaced persons* che vengono a ingrossare le fila di una “eccedenza umana continuamente prodotta su scala globale” (Rahola, 2003, p. 8). Di fronte a questo fenomeno planetario di dimensioni gigantesche che ormai coinvolge milioni di persone ci sentiamo inermi o forse siamo solo ipocriti, prigionieri di una logica coloniale che ci divide in due, in sommersi e salvati. È il ritorno del rimosso fanoniano - la città bianca e la città nera - su scala globale.

Fare vivere e lasciare morire

Ancora una volta due pesi e due misure: per noi la prevenzione per gli altri la nuda vita secondo le logiche implacabili del biopotere che fa vivere i primi e lascia morire i secondi. Vorrei soffermarmi su due situazioni limite, dove il rischio è ormai diventato una routine per milioni di persone in fuga da fame, guerre, regimi dittatoriali, emergenze umanitarie, disastri ambientali che vengono respinti o tradotti in clandestini o confinati in luoghi di territorializzazione provvisoria. Masse residuali per una inclusione differenziale, persone in eccesso, che hanno come sbocco due possibilità una peggiore dell'altra. La figura del rifugiato, del “profugo interno” che non può letteralmente vivere altrove ovvero persone *internally displaced* che “vengono ricondotte all'interno di confini al di fuori dei quali dovrebbero essere riconosciuti come rifugiati” (*ivi*, p. 2). Già Hanna Arendt nelle *Origini del totalitarismo* aveva intuito il terribile cortocircuito tra cittadinanza e diritti umani, in base al quale “l'umanità, per tanto tempo considerata una famiglia di nazioni, aveva ormai raggiunto lo stadio in cui chiunque veniva escluso da una di queste comunità chiuse, rigidamente organizzate, si trovava altresì esclusa dall'intera famiglia delle nazioni, dall'umanità”

(Arendt, 2009, p. 407). Dal momento che l'iscrizione per nascita naturale nella nazione è il solo meccanismo su cui si fonda ogni possibile universalità dei diritti, se non sei cittadino di una qualche nazione non puoi essere soggetto di diritti umani, poiché la cittadinanza è la porta d'accesso per diventare titolare di quei diritti. E questo perché ogni possibilità di ottenere una forma "universale di riconoscimento cede il passo alla logica necessitante dell'appartenenza" garantita dallo Stato-nazione. Per cui, come commenta Federico Rahola "si compie un duplice e simultaneo tramonto, dei diritti umani e dello Stato nazione, in quanto ordini che si suppongono universali e i cui presupposti inclusivi entrano in crisi insieme ai confini su cui entrambi si reggono" (Rahola, 2003, p. 41)

L'altra figura è quella del clandestino così come viene costruito dalla terribile macchina antimigrazione che prende temporaneamente in carico la vita dei migranti per farne dei corpi docili e dei soggetti gestibili. Il passaggio attraverso il CPT ha come esito l'espulsione di un piccolo numero di migranti, mentre quelli che riescono materialmente a superare la frontiera saranno prodotti come clandestini destinati a ingrossare le fila dell'esercito di riserva della manodopera sottopagata. Non più come persone, bensì come "nuda vita", intesa come mera entità biologica, inclusa all'interno del territorio ma al di fuori dello spazio politico della polis.

Dall'etnocentrismo al razzismo

Persone senza documenti, senza appartenenza a uno Stato nazione, che, per come va il mondo oggi, è il solo garante di una identità certa. Privi di cittadinanza e di quelle garanzie giuridiche, che conferiscono l'inclusione e il riconoscimento, immigrati, clandestini, rifugiati sono ormai considerate "non-persone", ridotte come si è già detto a "nuda vita", così definita da Walter Benjamin e in seguito ripresa e sviluppata magistralmente da Giorgio Agamben. Dove la postura etnocentrica di noi occidentali nei confronti degli ultimi degli ultimi – vite razzializzate, segregate, disprezzate, sfruttate come forza lavoro a basso costo in un mondo socialmente e spazialmente diviso a scomparti – si è riconvertita in una replica seriale del rapporto coloniale tra cittadini e sudditi nel contesto feroce della globalizzazione neoliberista.

Una globalizzazione che produce sempre più scarti da recludere in campi profughi, centri di permanenza temporanea, prigioni, senza avere commesso alcun reato, mentre il controllo delle frontiere, erette per respingere la massa di indesiderati in cerca di una vita migliore continua a fare vittime.

Basta il caso di Lampedusa. Se il rifugiato è una “vittima depoliticizzata”, come lo ha definito Lisa Malkki, creato dalle stesse agenzie che si fanno carico della loro vita, “il clandestino prodotto dalla macchina antimigrazione può essere concepito come un *colpevole depoliticizzato*” (Gatta, 2009, p. 247) dove a guadagnarne sono i padroni del nord ma anche del sud d’Italia, che li usano come manodopera di riserva da sfruttare e sottopagare, approfittando della loro situazione di precarietà di persone senza diritti. La loro è “una particolare forma di inclusione differenziale che incorpora nel mercato del lavoro, e in generale nella società di ricezione, un buon numero di migranti nella forma specifica del clandestino utile, flessibile, temporaneo” (*ivi*, p. 248), “nuda vita” soggetta a deportabilità che risponde alla logica del biopotere. Secondo la magistrale analisi di Michel Foucault, se un tempo il potere sovrano “faceva morire e lasciava vivere”, oggi il biopotere della postmodernità “fa vivere e lascia morire”. Noi viviamo in un mondo segnato ancora dalla logica perversa del colonialismo, che sta riproducendo all’interno dello stesso territorio europeo la ricomparsa di distinzioni e gerarchie non solo tra cittadino e suddito ma anche tra nazioni centrali e periferiche segnalate da Miguel Mellino. Fare vivere noi occidentali ricchi e lasciare morire i predestinati, gli ultimi degli ultimi che cercano di afferrare le briciole delle nostre tavole, riversando nelle nostre acque territoriali i corpi di quanti non ce l’hanno fatta. La mia sensazione è quella di milioni di persone che muoiono al nostro posto, una barriera umana che fa da confine tra noi e l’abisso.

Fino a quando durerà il nostro etnocentrismo genocida?

Riferimenti bibliografici

- AGAMBEN G., (2005), *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino
- ARENDT H., (2009), *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino
- BASAGLIA F.; ONAGRO BASAGLIA F., (1975), *Crimini di pace*, Einaudi, Torino
- BAUMAN Z., (2008), *La società sotto assedio*, Laterza, Bari
- BOAS F., (1972), *L’uomo primitivo*, Laterza Bari
- COHEN S., (2002), *Folk Devils and Moral Panics*, Routledge, London
- ID, (2002), *Stati di negazione*, Carocci, Roma
- DAL LAGO A., (1999), *Non persone. L’esclusione dei migranti in una società globale*, Feltrinelli, Milano
- DE WAAL MALEFIT A., (1978), *Immagini dell’uomo. Storia del pensiero antropologico*, Armando, Roma
- DEI F. (a cura di), (2005), *Antropologia della violenza*, Meltemi, Roma

- DE MARTINO E., (1980), *Furore Simbolo Valore*, Feltrinelli, Milano
- FANON F., (1996) *Pelle nera, maschere bianche*, Marco Tropea, Milano
- ID., (2000), *I dannati della terra*, Edizioni di Comunità, Torino
- FOUCAULT M., (1975), *Sorvegliare e punire*, Einaudi, Torino
- ID., (1990), *Difendere la società. Dalla guerra delle razze al razzismo di stato*, Ponte alle grazie, Firenze
- ID., (2005), *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano
- GATTA G., (2009), *Migranti a Lampedusa: da esuli a clandestini*, in: "Parolechiave", n. 41, pp. 231-251
- ID., (2011a), *Clandestinità e luoghi terzi. Legittimazione, sicurezza, soggettività*, in "Rassegna italiana di sociologia", n. 1, pp. 37-62
- ID., (2011b), *Come in uno specchio. Il gioco delle identità a Lampedusa*, in U. Chelati Dirar, S. PALMA, A. TRIULZI, A. VOLTERRA (a cura di), *Colonia e postcolonia come spazi diasporici. Attraversamenti di memorie, identità e confini nel Corno d'Africa*, Carocci, Roma, pp. 353-366
- GOFFMAN E., (2003), *Asylums. Le istituzioni totali: i meccanismi dell'esclusione e della violenza*, Einaudi, Torino
- GRILLO R., (2000), *Riflessioni sull'approccio transnazionale alle migrazioni*, in "Afriche e Orienti", n. 3/4, pp. 9-16
- KLUCKHOHN C., (1979), *Lo specchio dell'uomo*, Garzanti, Milano
- LESCHIUTTA P., (2010), *La storia della paura, la paura della storia*, in Mascia G. *Come sconfiggere la paura*, Altamente, Roma
- MARTA C., (2011), *I diritti umani in Europa*, in Miranda A., Signorelli A., *Pensare e ripensare le migrazioni*, Sellerio Palermo, pp. 71-82
- MAUSS M., (1965), *Le tecniche del corpo*, in *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino
- MELLINO M., (2005), *Il pathos delle diaspore*, in "Parolechiave", n. 34, pp. 75-98
- ID., (2008), *Cittadinanze postcoloniali. Le migrazioni contemporanee e la critica postcoloniale*, "Quaderni di Rassegna Sindacale", n. 34
- MEZZADRA S. (a cura di), (2004), *I confini della libertà. Per un'analisi politica delle migrazioni contemporanee*, DeriveApprodi, Roma
- ID., (2006), *Diritto di fuga. Migrazioni, cittadinanza globalizzazione*, Ombre corte, Verona
- PASQUINELLI C., (1996), *Il corpo tra natura e cultura*, in M. Drazien (a cura di), *Dal corpo al corpo, Cosa Freudiana - Bollettino di psicanalisi*, pp. 11-18
- ID. (a cura di), (2005), *Occidentalismi*, Carocci, Roma
- ID., (2007), *Infibulazione. Il corpo violato*, Meltemi, Roma
- ID., (2008), *Travelling bodies/Corpi in viaggio*, in "Filosofia e Questioni Pubbliche", n1/08, pp.71-84
- ID., (2012), *Da immigrati a migranti*, in "Parolechiave", n. 46, pp. 1-17
- PASQUINELLI C., MELLINO M., (2010), *Cultura. Introduzione all'antropologia*, Carocci, Roma
- PITCH T., (2006), *La società della prevenzione*, Carocci, Roma

- RAHOLA F., (2003), *Zone definitivamente temporanee. I luoghi dell'umanità in eccesso*, Ombre corte, Verona
- RIST G., (1996), *Lo sviluppo. Storia di una credenza occidentale*, Bollati Borin-ghieri, Torino
- ROY A., (1997), *Il dio delle piccole cose*, Guanda, Milano
- SHEPHER-HUGES N., (2005), *Questioni di coscienza*, in F. Dei (a cura di) *Antro-pologia della violenza*, Meltemi, Roma
- SUMNER W.G., (1962), *Costumi di gruppo*, Comunità, Milano
- TYLOR, E.B., (1970), *Primitive Culture*, in P. ROSSI (a cura di) *Il concetto di cultura*, Einaudi Torino

MASSIMO BARRA

UN LAVORO SUL CAMPO. TESTIMONIANZA DEL RAPPRESENTANTE DELLA CROCE ROSSA ITALIANA

Sono particolarmente lieto di poter portare la testimonianza del movimento internazionale della Croce Rossa e Mezzaluna Rossa su temi rilevanti specialmente sul piano umano ed umanitario quali quelli di cui si occupa il presente convegno.

I fenomeni migratori hanno, negli ultimi tempi, attirato la crescente attenzione del nostro movimento che - pur riconoscendo i molti benefici prodotti dalle migrazioni nel corso della storia dal punto di vista economico, culturale e, non ultimo, genetico - non può far a meno di considerare con profonda preoccupazione le implicazioni umanitarie, spesso purtroppo tragiche, che siffatti fenomeni sottendono.

Venendo al tema specifico del mio intervento, cioè migrazioni tra confini e identità plurali, devo confessare che quando mi è stato proposto son rimasto non poco perplesso perché non solo non capivo bene di cosa avrei dovuto parlarvi quest'oggi, ma soprattutto non mi era chiaro sotto quale ottica avrei dovuto fare un tale intervento: quella della storia o della geografia umana, oppure ancora della sociologia, ovvero della psicologia, tutte specialità a me sostanzialmente aliene.

I miei amici e collaboratori mi hanno detto: caro Massimo questi signori ti stanno chiedendo di parlare dell'uomo e della sua eterna ricerca della felicità.

Immediatamente dopo questa risposta, la parte critica della mia coscienza ha continuato a pormi il dubbio: ma perché questi signori dovrebbero essere interessati proprio alla mia esperienza personale?

Ma qui, devo ammettere, ho avuto gioco facile: ho iniziato a fare il volontario quando avevo 8 anni. Dal 1965 compio missioni in tutto il mondo per la Croce Rossa. Sono stato in 108 diversi paesi di tutti i continenti. Dal 1974 ho curato 35.000 drogati. In tutti questi anni ho incontrato decine di migliaia di persone: ricchi e poveri, potenti e miserabili, forti ed ammalati, governanti e pezzenti, nobildonne e prostitute. Ho frequentato i più diversi ambienti: Quirinale e *bidonvilles*, grandi alberghi e capanne di stracci, salotti e celle di prigione.

Penso quindi di avere qualcosa di interessante da dire sul tema.

Per fare questo, ritengo però opportune alcune definizioni preliminari.

La migrazione fa parte del destino dell'uomo, almeno a partire dal peccato originale e dalla conseguente cacciata dall'Eden. Nel corso della Storia abbiamo infatti più volte avuto dimostrazione di questa intima predisposizione, come scrisse Dante: "fatti non foste a viver come bruti, ma per seguir virtute e canoscenza!"

La migrazione è l'agire dell'uomo, nella sua costante tensione alla felicità ed alla conoscenza, sull'unica variabile assoluta per lui disponibile, ovvero quella spaziale.

In quanto tale questa migrazione è sempre atto deliberato, mai coatto.

Devono escludersi da questa nozione quei fenomeni di temporaneo spostamento di masse più o meno grandi di popolazione determinati da calamità naturali, altri disastri e conflitti bellici: ci troviamo in questo caso di fronte a sfollati/profughi, non a migranti.

Analogo discorso deve essere fatto per le persone che abbandonano forzatamente il loro Paese perché in immediato pericolo di vita, in ragione, per esempio, di persecuzioni religiose, etniche, politiche o di altra natura: è questo il caso dei rifugiati.

È evidente, in tale impostazione, che lo sfollato/profugo ed il rifugiato potranno comunque divenire migranti nel momento in cui gli stessi si determinano a non rientrare più nei propri paesi, decidendo di inseguire altrove la felicità.

Così rappresentata, la situazione appare abbastanza lineare, quasi elementare direi, ma così non è. Anche qui la Storia ci offre eventi che è difficile valutare in modo univoco e netto, in bianco o nero tanto per utilizzare il titolo di un intervento che seguirà. Voglio dire che tra il "bianco" di chi decide di partire per esser felice ed il "nero" di chi invece resta attaccato alle sue radici, vi è tutta una gamma di "grigi" che comprende eventi migratori, frequenti anche in questa fase storica, di persone che, pur non volendo partire, decidono di farlo per ricercare migliori condizioni di vita.

Tra quelle appena enunciate, queste componenti dovrebbero collocarsi nella categoria del migrante perché queste persone scelgono deliberatamente di abbandonare il proprio Paese senza essere in immediato e grave pericolo di vita come invece accade per lo sfollato od il rifugiato. Nondimeno non si può ignorare che in questo caso la volontà di questi uomini e donne è viziata o fortemente condizionata da fattori esterni, come, per esempio, la crescente difficoltà a soddisfare elementari bisogni oppure forme più o meno velate di violenza morale.

Tali circostanze mi portano ad individuare l'ulteriore categoria del migrante condizionato, che si colloca tra quella del migrante puro e quelle del rifugiato e profugo/sfollato.

Ciò posto, occorre ora delimitare il campo dell'altro concetto presente nel tema che svolgo, ovvero quello dell'“identità”.

L'identità rappresenta l'insieme delle qualità che connotano un individuo e che lo rendono inevitabilmente - e, aggiungo, fortunatamente - diverso dagli altri.

L'identità non è un insieme semplice, bensì complesso: esso non è quindi la somma di singole caratteristiche (fisiche, caratteriali, morali ecc.), bensì il prodotto di altre identità che definirei “di contesto”.

Giustamente il titolo del mio intervento parla quindi di identità plurali, nel senso che ognuno di noi ha probabilmente un'identità familiare, una professionale, una sociale e così via, a seconda dei vari ambiti in cui si svolge la nostra vita.

Ma la pluralità delle identità non si ferma qui.

Occorre anche considerare che le identità, essendo qualcosa di percepito dagli altri soggetti presenti nel contesto, rappresentano irrimediabilmente un giudizio soggettivo, che quindi varia a seconda del soggetto che lo esprime. Ci sono persone che per me sono profondamente immorali che invece da altri vengono reputate maestri di moralità; ci sono persone che per me hanno un carattere forte, ma che da altri sono invece giudicate quali *yes men*.

Come vedete, la pluralità delle identità si manifesta non solo da contesto a contesto, ma anche nell'ambito di uno stesso contesto.

Fatte queste premesse su migrazione ed identità dovremmo ora esaminare i modi in cui tali concetti possono interrelazionarsi, anche e soprattutto facendo qualche riferimento storico per corroborare la nostra indagine.

Non ci soffermeremo molto sulle figure che abbiamo escluso dal novero dei migranti, ovvero il rifugiato, lo sfollato/profugo e la persona oggetto di traffico di esseri umani: in tutti questi casi, infatti, gli atti criminali o i fatti naturali che determinano l'esodo o la sparizione di persone non solo producono vere e proprie mutilazioni nell'identità dei soggetti colpiti, e quindi nella loro dignità personale, ma, ahinoi, ne ledono spesso la vita o l'integrità fisica.

Aggiungo solo che tutti questi casi - che, purtroppo, secondo alcuni studi, riguardano tra le 600.000 ed 800.000 persone in tutto il mondo ogni anno - costituiscono tradizionalmente terreno d'azione della Croce Rossa e Mezzaluna Rossa, in partnership con organizzazioni governative e non, sia in tempo di pace sia in tempo di guerra.

Passerei quindi alla figura del migrante puro: soggetto che, senza particolari costrizioni, può e decide di far leva sulla variabile disponibile dello spazio per proseguire nella sua ricerca della felicità o, comunque, di una “*better life*”.

Da Ulisse ad Alessandro Magno, da Genghis Khan ai corsari inglesi mitologia e Storia ci offrono molteplici esempi di siffatta figura.

Ma uno dei migliori archetipi del migrante puro resta, a mio avviso, il pioniere nell’epopea del Far West americano, rappresentato da persone che hanno continuamente, anche di generazione in generazione, ricercato quella felicità riconosciuta dalla loro costituzione, spostando continuamente la frontiera ad occidente, spesso soli o accompagnati unicamente dal proprio nucleo familiare.

Anche in Italia possiamo dire di aver avuto e di avere tuttora esempi di migrante puro, come certi navigatori o uomini d’arme del passato oppure come alcuni moderni imprenditori.

Guardando al passato ed al presente possiamo dire che i migranti puri sono in genere persone di cultura ed estrazione sociale varia, spesso accomunati da alcuni tipici tratti personali che non di rado anche chi vi parla ha personalmente riscontrato: e cioè un tenue senso di appartenenza a contesti geograficamente o socialmente limitati ed una sconfinata passione per le novità.

Siffatte caratteristiche, sovente accompagnate da una propensione spiccata al dialogo ed alle relazioni interculturali, sembrano consentire al migrante puro una particolare abilità nel ricrearsi senza particolari difficoltà nuovi ambiti di vita e quindi nuove identità senza troppo soffrire del distacco dalle precedenti.

In questa visione, le identità del migrante puro rappresentano fasi diverse della sua continua tensione alla felicità che non conosce confini politici o convenzioni sociali, vissuti, questi, come limiti non naturali perché creati da altri uomini.

Oggi, il migrante puro è generalmente in possesso di un minimo di mezzi materiali o di *savoir-faire* suscettibili di essere in qualche modo apprezzati dai mercati.

Vi posso però dire che nella mia vita, durante i miei innumerevoli viaggi, mi sono anche imbattuto in migranti puri che non avevano queste ultime caratteristiche: penso per esempio a miei molti amici del movimento, che si spostano continuamente da un paese all’altro del mondo non per offrire *know-how* o altre utilità economiche, ma semplicemente per aiutare i più bisognosi perché questa è la loro missione e questo li rende felici.

In tutti i casi, il migrante puro è comunque colui che ritiene di essere un cittadino del mondo, che pensa: ovunque poggio il mio cappello, lì è la mia casa.

È proprio tra le schiere di questi sognatori che la storia ha sovente pescato quei veri e propri campioni che con il loro gusto dell'esplorazione e le loro scoperte hanno aumentato le potenzialità umane, migliorando le condizioni di vita di tutti.

Dobbiamo capire che la possibilità di sognare rappresenta di per sé un motivo di speranza e di crescita per il genere umano.

Vi confesso che essendo esponente di un movimento che annovera l'universalità fra i propri principi fondanti non posso fare a meno di guardare con simpatia e con una certa dose di emozione al migrante puro ed al suo rapporto con il mondo.

E veniamo invece alla figura di migrante maggiormente ricorrente nella storia, ovvero il migrante condizionato, colui che è indotto a lasciare il luogo natio, i suoi affetti, i suoi interessi per ricercare altrove condizioni di sopravvivenza oppure perché oggetto di violenza morale e/o fisica (ed in quest'ultimo caso è labile la differenza con la figura del rifugiato).

La storia, anche qui, offre molteplici esempi, a partire dalla diaspora degli ebrei, per poi passare ad altre migrazioni più o meno di massa che nel corso dei secoli hanno toccato altre comunità quali, per esempio, quella armena e palestinese.

Ben sappiamo che anche la penisola italica è stata a sua volta punto di approdo e partenza per analoghi flussi migratori: si pensi, per esempio, agli arrivi delle comunità greche ed albanesi nell'Italia meridionale tra la fine del medio evo e l'inizio dell'era moderna, oppure all'esodo, di dimensioni quasi bibliche, dei nostri connazionali verso il nuovo mondo tra la fine del 1800 e gli inizi del secolo scorso.

Senza disporre di dati specifici mi risulta difficile fare un raffronto con le identità del migrante puro. Alcuni aspetti mi colpiscono tuttavia in modo particolare: innanzitutto il carattere "di massa" che normalmente caratterizza queste migrazioni e, soprattutto, lo spiccato senso di appartenenza ai contesti "di partenza" che contraddistingue gran parte dei migranti condizionati.

Come noto, queste migrazioni sono alimentate generalmente da popolazioni provenienti dalla stessa nazione, spesso dalle stesse regioni o villaggi – e, specialmente nell'esperienza emigratoria italiana, dallo stesso quartiere, parrocchia o famiglia – che, recando scolpito nel cuore il dolore che ha accompagnato la loro partenza, vivono i confini e la distanza come fattori di pericolo per la propria identità.

Sappiamo quindi che i protagonisti di simili migrazioni, una volta arrivati nel paese ospitante – o *host community*, per usare terminologia anglosassone – cercano non di rado di ricreare, per quanto possibile, i conte-

sti culturali lasciati nei luoghi natii, così tentando di preservare le proprie identità.

È questa la migrazione delle tante *chinatown* e *little Italy* del mondo, risultato di dinamiche identitarie analoghe a quelle ora riscontrabili anche in molte comunità di migranti stabilitesi negli ultimi decenni in Italia.

A differenza del migrante puro, il migrante condizionato è spesso ostacolato nelle sue peregrinazioni e, talvolta, anche strumentalizzato, persino per finalità belliche (come abbiamo visto di recente in occasione della crisi libica, dove la cosiddetta “bomba demografica” è stata sovente brandita come possibile ritorsione).

In tutti i casi i migranti condizionati – a differenza, come abbiamo visto, di quelli “puri” – non sembrano considerarsi cittadini del mondo, sovente accarezzando anzi l’idea di un possibile ritorno nella terra dei padri.

Questo loro tratto identitario – che ha portato talune delle comunità di migranti citate in precedenza a conservare per secoli tradizioni ed idiomi dei paesi di provenienza – risulta non meno complesso di quello dei migranti puri ed appare riflettersi in modo problematico sull’integrazione nei contesti di arrivo.

I migranti condizionati – purtroppo la stragrande maggioranza di quei circa 190/200 milioni di persone (230 milioni previsti per il 2050) che, secondo l’ONU, migrano ogni anno in tutto il mondo – rappresentano sempre più un campo di azione per la croce rossa, sia nei “centri di accoglienza” (spesso vere e proprie strutture di detenzione) in cui incappano vieppiù tali flussi, sia nei paesi di destinazione dove l’integrazione sociale, ma anche l’accesso a beni e servizi di prima necessità, inclusa l’assistenza sanitaria, costituisce spesso una quotidiana sfida.

Possiamo infatti osservare che i problemi identitari del migrante condizionato sono frequentemente accompagnati dalla paura del diverso che si diffonde nelle *host communities* all’arrivo di nuove ondate migratorie, paura che, purtroppo, dà la stura a pregiudizi che associano a detti fenomeni la recrudescenza di attività criminali o la diffusione di nuove malattie. Siffatti pregiudizi possono riflettersi sui comportamenti individuali, in modo talvolta ridicolo (basti pensare a coloro che indossano mascherine protettive quando transitano in alcuni quartieri ad alta densità di immigrati) o anche, in modo preoccupante, su quelli collettivi, con la formazione o il rapido sviluppo di formazioni politiche a carattere xenofobo rivendicanti aprioristicamente la superiorità dell’identità culturale, religiosa ed etica della propria comunità.

La purtroppo frequente drammaticità e sofferenza dell’integrazione del migrante, che risulta da tutte queste situazioni di carattere giuridico e so-

ziale, induce il movimento della croce rossa e mezzaluna rossa ad integrare con servizi innovativi gli interventi di assistenza umanitaria svolti in questo settore.

Cerchiamo quindi di promuovere approcci culturali che rispettino la diversità, la non violenza e l'accoglienza dei migranti, anche mediante iniziative di volontariato che coinvolgano ugualmente *host communities* ed immigrati, specialmente nelle fasce più giovani di questi gruppi.

Cerchiamo anche di fornire – ove possibile – servizi di supporto psicologico alle famiglie, ovvero servizi di assistenza legale ed amministrativa.

Siffatta articolata azione a tutela della dignità umana è poi accompagnata da un'azione di *advocacy* svolta nei confronti dei *decision makers* a tutti i livelli, azione intesa a dare una prospettiva umanitaria alle decisioni politiche riguardanti i migranti.

Per concludere, posso affermare che nella mia esperienza, il migrante puro vive le sue identità in modo disinvolto, grazie anche all'azione armonizzante della sua passione per le novità, che lo porta a muoversi indipendentemente da necessità materiali contingenti.

Il migrante condizionato, per contro, vive la sua condizione in una dimensione spesso tragica, cercando di conservare, per quanto possibile, le identità sviluppate nei contesti di provenienza.

In ogni caso dobbiamo sempre ricordarci di avere a che fare non con masse indistinte ma con singoli individui, ognuno diverso dall'altro, ognuno irripetibile, con la sua storia, il suo vissuto, le sue passioni, la sua volontà, i suoi affetti, i suoi ricordi.

Il vivere è un esercizio difficile per ognuno di noi, immaginiamo quanto più difficile sia la lotta quotidiana per la sopravvivenza di chi lascia la propria terra per ritrovarsi in un paese straniero nelle mani e nel potere di altre leggi e di altri uomini non necessariamente, anzi quasi mai, ben disposti nei suoi confronti.

VIOLA CAROFALO

LA TERAPIA COME *PHÀRMAKON*: UNA RIFLESSIONE A PARTIRE DA FRANTZ FANON

Per indagare il nesso problematico tra violenza terapeutica e violenza politica, partiremo da una storiella utilizzata da Žižek come *incipit* del suo *La violenza invisibile*¹; la storia racconta di un operaio che è sospettato di sottrarre materiali dalla fabbrica in cui lavora, i suoi superiori ogni sera all'uscita controllano la carriola che spinge dinanzi a sé trovandola però puntualmente vuota. Alla fine si scoprirà che quello che l'operaio ruba sono proprio le carriele. Questa storia, sottolinea Žižek, mostra come, per comprendere la realtà della violenza che ci circonda, si sia sempre costretti a fare un passo indietro e a guardare aldilà delle sue forme più manifeste ed immediate, cercando di individuare quelle più nascoste e meno visibili. Una delle declinazioni di questa violenza sotterranea, da Foucault in poi lo sappiamo bene, è la scienza medica, la cui natura ambigua - il suo poter guarire ed avvelenare, essere al contempo rimedio e farmaco - è stata ben colta da Frantz Fanon. Vorrei dunque qui analizzare la riflessione di Fanon sulla *possibilità* della cura e della guarigione - in particolare in campo psichiatrico - nel contesto coloniale, ripercorrendo il cammino che l'ha portato dalla ricerca di metodi terapeutici alternativi a quelli eurocentrici, all'abbandono della pratica psichiatrica, fino all'elaborazione di una violenza terapeutica, come *presa di parola* e unica via percorribile dal colonizzato per venire fuori dal vicolo cieco della nevrosi.

Il percorso dello psichiatra martinicano parte dall'osservazione radicale difficoltà del malato algerino nel riporre fiducia nei medici europei, che appartengono ad un mondo e ad una cultura non solo differenti, ma in aperto conflitto con quella del colonizzato. Il primo ostacolo che il paziente deve superare per riuscire ad affidarsi al medico e seguire la terapia prescritta da questi, sta nel riconoscere che almeno una parte degli interventi compiuti dal colonizzatore sulla sua terra possa non essere finalizzata al puro sfrut-

1 S. ŽIŽEK, *Violence* (2008), trad. it. *La violenza invisibile*, Rizzoli 2007, pp. 7 e ss.

tamento, ma abbia invece un effetto migliorativo²; questa affermazione, sottolinea Fanon, non può che essere letta dal colonizzato come una contraddizione in termini: il processo di dominazione e gli uomini che ne sono agenti sono visti, e si pongono, ai suoi occhi come un tutt'uno monolitico, accordare la propria benevolenza ad un piccolo gruppo di essi, è dunque vissuto come cedere in un sol colpo a tutte le lusinghe dell'oppressore. Di qui la diffidenza o addirittura l'aperta ostilità che caratterizzano il rapporto medico/paziente: farsi curare significa prima di tutto andare all'ospedale *dei bianchi*, consegnarsi - malati o addirittura semicoscienti, e dunque nel massimo della fragilità ed dell'impotenza - nelle mani dell'avversario, è per questo che "quando il colonizzato sfugge al medico, conservando l'integrità del suo corpo, si ritiene ampiamente vincitore"³. La scienza medica ha di fatto contribuito più di ogni altra a fabbricare l'idea di una minorità perpetua del Terzo Mondo, fondandola su dati biologici e scientifici, fornendo un alibi e rendendo accettabile l'idea di una necessaria e salvifica missione colonizzatrice dei Paesi occidentali. Il punto nodale che Fanon vuole riportare al centro della discussione sulla patologizzazione e l'inferiorizzazione dei popoli colonizzati non riguarda l'effetto che queste costruzioni teoriche hanno avuto sull'elaborazione, l'accettazione e l'interiorizzazione della loro stessa violenza in seno ai paesi europei, piuttosto egli pone il problema dell'effetto che questo processo può aver avuto nei paesi colonizzati e si interroga sulla sua possibile reversibilità. L'obiettivo polemico di Fanon non sono però soltanto gli accademici che hanno contribuito a costruire la cornice teorica entro la quale è stato possibile leggere e sentire il colonialismo come accettabile, addirittura salvifico, ma anche l'attività quotidiana dei medici nei territori colonizzati; il trattamento assegnato al medico europeo nel corso della lotta per l'indipendenza algerina è simile a quello riservato a qualsiasi altro *criminale di guerra* in quanto "con il suo comportamento, ha scelto di uscire dal cerchio protettore disegnato intorno a lui dai principi e dai valori della professione medica"⁴. Solo il racconto delle torture e delle violenze subite dai ribelli algerini, riportato ne *I dannati della terra*, può illuminare e chiarificare fino in fondo l'apparentemente incomprensibile descrizione della cosid-

2 F. FANON, *Médecine et colonialisme* in *L'an V de la révolution algérienne* (1959), trad. it. *Medicina e colonialismo*, in *Scritti politici. L'anno V della rivoluzione algerina*, vol. II, DeriveApprodi 2007, p. 105.

3 *Ibidem*, p. 110.

4 *Ibidem*, p. 116.

detta *sindrome nordafricana*⁵ pubblicata da Fanon su “Esprit” alcuni anni prima dell’inizio della guerra di indipendenza algerina. In questo saggio lo psichiatra martinicano descrive il senso di sospetto e l’incomunicabilità radicali che caratterizzano il colloquio tra medico e paziente nel corso di una banale visita. A meno di ferite o sintomi manifesti, il personale medico si mostra scettico riguardo alla reale consistenza ed esistenza del dolore avvertito dal paziente, la descrizione di questo dolore è imprecisa, generica, il paziente avverte fastidi dappertutto e in ogni momento, al ventre, alla testa, al cuore, di notte, di giorno. Una volta terminata la visita il malato sceglie di non seguire la cura prescrittagli o la segue *alla sua maniera*, prendendo, ad esempio, le dosi di medicina che basterebbero per un mese, in una volta soltanto. Ogni arabo è per ogni medico francese uno pseudo-malato, un malato immaginario. Ma se per il medico ogni visita non fa che aumentare la noia e la convinzione che degli arabi “non ci si può fidare”, che “sono tutti uguali”, per il paziente arabo ogni medico è un potenziale carnefice, una presenza ostile, un nemico. Per capire perché ogni compressa e ogni iniezione assumano, nell’immaginario dell’algerino, la pericolosità di un veleno, perché ogni domanda posta durante la visita appaia come una *riedizione del rapporto torturatore/torturato*⁶ è sufficiente leggere le pagine nelle quali Fanon descrive⁷ il metodo di somministrazione del “siero della verità” ai membri del FLN prigionieri dell’esercito francese; per vincere la diffidenza dei guerriglieri, già provati nel fisico da giorni di torture, i medici si presentano in maniera amichevole, parlano lungamente del loro lavoro e del loro ruolo all’interno delle carceri, manifestano la loro simpatia verso il prigioniero e dichiarano che eticamente, data la loro professione, essi non possono che considerarsi *super partes*. Vinte le riluttanze del guerrigliero iniziano a somministrargli gradualmente ricostituenti e farmaci capaci di provocare un immediato giovamento. Solo dopo quattro o cinque giorni, una volta conquistata la fiducia del paziente, viene effettuata l’iniezione di pentotal e inizia l’interrogatorio⁸.

5 F. FANON, *Le Syndrome nord-africain* (1952), trad. it. *La «sindrome nordafricana»*, in *Scritti politici. Per la rivoluzione africana*, vol. I, DeriveApprodi 2006, pp. 23 – 41.

6 H. ALLEG, *La Question*, éd. De Minuit 1958, pp. 74 e ss.

7 F. FANON, *Les damnés de la terre* (1961), trad. it. *I Dannati della terra*, Einaudi 1972, pp. 215 e ss.

8 “Le docteur me tapotait doucement les joues. Presque en chuchotant, d’une voix qu’il voulait amicale, il disait: «Henri! C’est Marcel; tu vas bien?» (...). Autour de moi, assis sur des lits de camp, des paras et des officiers – ceux que je connaissais et d’autres, sans doute conviés à assister à l’expérience – écoutaient en silence. Je

A partire da questa descrizione non è difficile capire per quale motivo, nel clima della colonia, dove la violenza si esprime in tutta la sua *purezza*, risulti impossibile immaginare il medico come figura intermedia o neutrale, egli è anzi tanto più pericoloso in quanto possiede il salvacondotto per portare la violenza all'interno delle case e dei cervelli dei colonizzati⁹.

Potremmo dunque sostenere che in *Pelle nera, maschere bianche* - che Fanon scrive in Francia, a partire dalla sua esperienza di vita in Martinica, dove è nato e cresciuto, immerso in un clima di colonialismo "morbido" - la cifra del rapporto medico/paziente è ancora l'incomunicabilità, la diffidenza, l'incomprensione. Benché la soluzione di questo rapporto conflittuale venga individuata sempre e comunque su un piano strutturale, nella trasformazione concreta dell'esistente e dunque del rapporto di dipendenza materiale, oltre che psicologica, tra colonizzati e colonizzatori, in alcune sfumature del discorso sembra esserci ancora spazio per forme di conciliazione e di mediazione; traspare ancora l'idea che l'utilizzo di nuove terapie, un nuovo approccio alla medicina possano, anche solo parzialmente, fornire un'occasione preziosa a questa comunicazione mancata. Una volta arrivato in Algeria e venuto in contatto con la guerra aperta tra colonizzatori e colonizzati, con uno sfruttamento e una violenza immediatamente tangibili e visibili, che si manifestano senza pudore, senza bisogno di mascheramenti, i toni e il senso del discorso fanoniano subiscono una rapida torsione¹⁰. La sua esperienza all'interno dell'ospedale di Blida, caratterizzata dall'esigenza di individuare un metodo diagnostico e terapeutico non eurocentrico, capace di adattarsi alle singole culture, lo porta a riconfigurare il piano e il senso della sua attività di medico e di studioso; al centro della sua riflessione non c'è più lo scontro tra terapie "tradizionali" e terapie innovative, rispettose cioè del contesto e della diversità culturale: quello che Fanon mette in discussione, nell'ultima fase della sua vita, è la *possi-*

vis que le docteur avait une feuille de papier à la main et je compris que c'était la liste des questions qu'il devait me poser.", H. ALLEG, *op. cit.*, pp. 78 – 79.

9 F. FANON, *Les damnés de la terre* (1961), trad. it. *I Dannati della terra*, Einaudi, Torino 1961, p. 6.

10 Risulterà sempre più evidente l'equivalenza tra il rapporto del medico francese con il paziente immigrato e quello del torturatore francese con il colonizzato algerino; anche tra le pratiche razziste caratteristiche dei regimi totalitari (come quello nazionalsocialista) e quelle dei governi democratici (come quello inglese, belga o francese) Fanon non risconterà che differenze di grado. Ad essere attivato è infatti il medesimo dispositivo di assoluta reificazione e negazione dell'Altro. Cfr. *Racisme et culture*, intervento al Primo Congresso degli scrittori e degli artisti neri di Parigi (1956), trad. it. *Razzismo e cultura*, in *Scritti politici. Per la rivoluzione africana*, cit., pp. 52 e 53.

bilità stessa della terapia. Egli compie un passo indietro e va ad analizzare primariamente quali siano le *condizioni* nelle quali ha luogo l'incontro medico/paziente. Il fondo tragico presente in questo non-incontro è dato - in particolare nel caso della malattia mentale - da una contraddizione irriducibile di fondo: è il contesto coloniale a far ammalare il paziente, nessuna terapia può essere efficace senza che quel contesto sia mutato. Nemmeno un medico come Fanon, così vicino alla causa dell'indipendenza nazionale algerina, poteva superare l'ambiguità intrinseca in ogni terapia psichiatrica praticata in un mondo rovesciato. Non si tratta dunque, per il colonizzato, di riuscire ad aver fiducia nei medici anche se predicano l'inferiorità e la condizione perennemente patologica - o, nel migliore dei casi, patologicamente criminale - dei propri pazienti, di distinguere il medico che tortura dal medico che guarisce, ma capire, come sottolinea Fanon nella lettera di dimissioni che sancirà la fine della sua attività di psichiatra e l'inizio di un impegno politico totale e totalizzante per la causa algerina, quali siano le condizioni sociali e storiche perché una cura non finisca per contribuire, volontariamente o meno, alla manipolazione e al soggiogamento dell'Altro. Ovvero si tratta di capire se sia possibile immaginare, in un contesto di dominio totale, una cura che non sia prosecuzione del dominio stesso.

L'altra domanda, speculare, che emerge con forza ne *I dannati della terra*, riguarda cosa significhi *curare*, ma anche cosa significhi *guarire* in territorio coloniale, a quale tessuto sociale è cioè necessario rendersi omogenei, a quale normalità è possibile rapportarsi¹¹. *Normalizzarsi* in territorio dominato significa in primo luogo accettare di porsi sullo sfondo, contribuire al processo della propria reificazione; nel processo di negazione sistematica dell'Altro collegato alla penetrazione coloniale, gli algerini divengono, assieme alle loro montagne, ai cammelli, alle zanzare e alle palme, niente più che parte di uno *scenario naturale* che fa da sfondo alle azioni dei colonizzatori, degli unici uomini rimasti protagonisti e padroni di quello spazio¹². Nel contesto coloniale non è dunque necessariamente un singolo evento traumatico a scatenare e a produrre nevrosi, bensì ad essere determinante è l'ambiente nel quale il soggetto è costretto a vivere: quella

11 "Le vrai malade, dans le société colonisé, c'est bien l'assimilé et non pas celui qui refuse d'être assimilé (...). Si l'identité se refuge dans la folie pour échapper à l'oppression, la culture est le véritable lieu de force et de résistance de la société civile contre l'Etat colonial et l'impérialisme culturel.", D. MAXIMIN, *Frantz Fanon et la folie de la désaliénation*, in AA. VV., *Mémorial International Frantz Fanon. Fort-de-France*, (31 mars au 3 avril 1982), éd. Présence africaine, Paris 1984, pp. 138 - 139.

12 F. FANON, *I Dannati della terra*, cit., p. 185.

violenza diffusa, capillare e spietata che genera nei colonizzati l'impressione di "assistere ad una vera e propria apocalisse"¹³ che rade al suolo un vecchio mondo senza però restituirne uno nuovo, annullando così ogni possibilità di esistenza ed azione¹⁴. Come per Jaspers, il disagio mentale non è una "malattia del cervello", non deriva da cause fisiologiche o organiche, piuttosto la sua origine va rintracciata nel rapporto contraddittorio che può sussistere tra una visione del mondo e il mondo quale fattivamente si presenta, la nevrosi non è dunque altro che l'espressione di un relazionarsi *divergente*, e dunque non necessariamente meno coerente, al proprio contesto sociale.

Rinunciare a guarire, abdicare alla propria missione di medico, rappresenta per Fanon l'unica via d'uscita possibile dal circolo vizioso che inevitabilmente si viene a creare in ogni luogo colonizzato e sfruttato, dove la psichiatria non può avere altra funzione che quella di anestetizzare il conflitto, addormentare la rabbia, assopire le coscienze. Ma la riflessione fanoniana si spinge forse a considerazioni ancora più estreme nel lasciare intendere che pensare di poter curare le nevrosi senza rimuoverne la cause profonde, può significare non rendere giustizia alle ragioni legittime di un popolo che lotta per la propria emancipazione: curare diviene una sorta di alternativa possibile al combattere, una maniera di offrire una soluzione differente al medesimo problema, relativizzando di fatto l'assoluta ingiustizia che il colonizzato è costretto a sopportare. Alleviare le sofferenze causate dal regime coloniale fornisce parziali rimedi, e di conseguenza parziali giustificazioni; curare in tempo di oppressione non è dunque solo impossibile, ma in un certo senso sacrilego, irrispettoso, ingiusto: bisogna lottare.

Per Fanon prendere le armi non è però solo la risposta eticamente e politicamente più giusta, ma anche quella terapeuticamente più efficace, l'unica cura possibile per le nevrosi è prendere in mano il proprio destino e farsi parte attiva di un processo di liberazione - e di guarigione - collettivo. Per *guarire* non è sufficiente che dunque cambi il contesto *tout court*, perché lo scenario *naturale* del paese coloniale si muti in uno spazio *umano* è necessario che siano i colonizzati stessi a farsi carico della loro decolonizzazione, e la prima tappa da compiere in questo percorso consiste nell'estroversione della violenza accumulata in anni di oppressione. Per rinascere come soggetti non è però sufficiente rivoltarsi, combattere "per

13 *Ibidem*, p. 186.

14 E. DE MARTINO, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi 1977, pp. 377 - 378.

la libertà del proprio popolo. Bisogna anche, per tutto il tempo che dura la lotta, rinsegnare a questo popolo e innanzitutto rinsegnare a se stessi la dimensione dell'uomo"¹⁵; una ribellione violenta che non abbia questa finalità è destinata ad essere sterile ed inefficace, ad essere riassorbita senza lasciare alcun segno. Nelle molteplici forme del farsi parte attiva di un processo di trasformazione, del prender parola, i "sottouomini si riabilitano di fronte a se stessi"¹⁶, l'intero sottobosco del *Lumpenproletariat* algerino compie una vera e propria mutazione. Se nel soggiacere al regime coloniale questi sfruttati si muovevano come una massa informe, senza meta e senza scopo, divorandosi l'un l'altro, nell'affrontare un comune nemico "anche le prostitute, le domestiche a 2000 franchi, le disperate, tutte quelle e quelli che si muovono tra la pazzia e il suicidio, si riequilibreranno"¹⁷. Per ritrovare il proprio centro e superare il proprio complesso di inferiorità, il colonizzato non può agire pacificamente all'interno del contesto nel quale si trova, ma deve operare una rottura violenta capace di rimettere a posto un mondo, e una coscienza, rovesciati; la cura al disagio psichico del colonizzato risiede nella *la libertà* della sua scelta, nell'espressione della sua facoltà di agire e di trasformare. Nel ricostruire il proprio contesto il colonizzato vive così l'esperienza di una seconda nascita. Questo percorso di riappropriazione della propria libertà e di rifondazione del sé è caratterizzato da tre momenti che Fanon descrive a partire dal caso limite dell'intellettuale rivoluzionario¹⁸, espressione estrema del disagio e della possibilità di trasformazione dell'individuo assoggettato. La prima fase è quella dell'assimilazione, dell'accettazione integrale del dominio culturale e materiale del colonizzatore; questa sarà la fase nella quale si cercherà di indossare la *maschera bianca*, di aderire totalmente, in maniera più o meno attiva, al modello di vita coloniale. In un secondo momento ci sarà la riemersione del ricordo, il recupero angoscioso del proprio passato, si farà esperienza del disgusto per se stessi. Infine, l'intellettuale colonizzato dopo "aver tentato di perdersi nel popolo, di perdersi col popolo", uscirà dal letargo impostogli dal colonizzatore e si renderà conto di dover scegliere e di dover agire per esistere. E non solo: si accorgerà che non è più possibile distinguere tra sé e la sua scelta, sentirà che - e in questo si avverte distintamente l'eco del pensiero di Jaspers - lo scegliere di agire in una specifica maniera non deriverà semplicemente dall'essere in un dato modo e in un

15 F. FANON, *I Dannati della terra*, cit., p. 225.

16 *Ibidem*, p. 83.

17 *Ivi*.

18 *Ibidem*, pp. 160 e ss.

dato luogo, ma piuttosto dal fatto che è proprio nell'atto del decidere che risiede l'origine del suo agire e della sua *essenza*, la possibilità di riattivare ciò che di più propriamente umano c'è in lui.

In questa volontà di rottura anche la proverbiale indolenza del colonizzato, descritta nei manuali di psicologia e antropologia dell'epoca, sembra, dice Fanon, scomparire repentinamente, lo stesso algerino che svolge pigramente le mansioni che gli sono state assegnate, che mostra in ogni gesto la sua estraneità ed indifferenza a ciò che lo circonda, acquisisce tutto d'un colpo velocità, forze e prontezza e questo non in virtù di un'inspiegabile mutazione genetica, ma piuttosto perché "il combattimento, riabilitando l'uomo oppresso, svolge un processo di reintegrazione"¹⁹, lo restituisce al mondo e a se stesso. Sarebbe paradossale che la stessa solerzia venisse impiegata nello svolgere i compiti assegnatigli dal colonizzatore: "in un regime coloniale un fellah che lavori con ardore, un negro che rifiuti di riposare, sarebbero davvero nient'altro che individualità patologiche"²⁰. L'indolenza non fa quindi semplicemente parte del *verbale pubblico*²¹ del dominato, non è solo la maschera grazie alla quale il colonizzato riesce a sottrarsi, indirettamente, alla violenza dei colonizzatori, e nemmeno è lo strumento attraverso il quale è possibile praticare un'erosione lenta e costante del dominio che essi hanno sulla sua vita e sul suo corpo, è piuttosto il marchio visibile dell'oppressione, è il comportamento patologico per il quale è necessario trovare una terapia prima di poter pensare di reclamare qualsiasi rapporto di reciprocità e mutuo riconoscimento. La rassegnazione, l'abulia e l'indolenza sono i segni manifesti dell'alienazione del colonizzato, del suo essere spossessato; radicalizzando la riflessione sartriana, Fanon sostiene che l'algerino sottomesso è un non-uomo in quanto è privato di ogni possibilità di fare progetti. Fermo in un eterno tempo presente, è un individuo bloccato. Il suo passato è reso grottesco dalle caricature che ne fa il colonizzatore, cristallizzandolo in un'immagine statica e stereotipata, il suo futuro non è che eterna ripetizione; non viene da nessuna Storia e non può costruire nessuna Storia. Privato della libertà costitutiva dello *scegliere se stesso*, il colonizzato si fa automa, si abbandona alla sua alienazione, bestializzandosi. Tornano alla mente le notissime parole con le quali Marx, nel I libro de *Il Capitale*, descrive la solo apparente similitudine tra l'attività umana e quella degli insetti: "Il ragno compie operazioni che assomigliano a quelle

19 *Ibidem*, p. 225.

20 *Ibidem*, p. 226.

21 J. C. SCOTT, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts* (1990), trad. it. *Il dominio e l'arte della resistenza. I "verbal segreti" dietro la storia ufficiale*, Elèuthera 2006.

del tessitore, l'ape fa vergognare molti architetti con la costruzione delle sue cellette di cera. Ma ciò che fin da principio distingue il peggior architetto dall'ape migliore è il fatto che egli ha costruito la celletta nella sua testa prima di costruirla in cera. Alla fine del processo lavorativo emerge un risultato che era già presente al suo inizio nell'idea del lavoratore, che quindi era già presente idealmente. Non che egli effettui soltanto un cambiamento di forma dell'elemento naturale; egli realizza nell'elemento naturale, allo stesso tempo, il proprio scopo, che egli conosce, che determina come legge il modo del suo operare, e al quale deve subordinare la sua volontà²². Nella testa del colonizzato non vi è alcun progetto, la sua attività è un trascinarsi, la rassegnazione sembra essere la sua unica risorsa e il suo rifugio, piuttosto che il sintomo più evidente della sua malattia. È proprio nell'analisi della relazione tra questi due opposti, indolenza e violenza, che Fanon individua l'unico percorso terapeutico possibile per le nevrosi del colonizzato. Condannato ad essere *cosa* nelle mani del colonizzatore, l'algerino deve rompere l'incantesimo che ha trasformato la sua carne in pietra, iniziare a *muoversi* e ad agire. Bisogna fuggire quel *movimento immobile*²³ che ha paralizzato la classe operaia europea, facendole confondere la *dialettica* con la logica dell'equilibrio, è necessario rimettersi in moto, distruggere i vecchi legami e crearne di nuovi, smettere di temere ed invidiare un'Europa ormai morta, affidarsi invece alla violenza purificatrice e terapeutica, senza dimenticare però l'obiettivo ultimo, quello di "condurre l'uomo ad essere uomo d'azione mantenendo intorno a sé il rispetto dei valori fondamentali che rendono umano il mondo: questo è il primo scopo di colui che, dopo avere riflettuto, si prepara ad agire"²⁴.

Individuando nell'indolenza piuttosto che nella violenza il sintomo di una condotta malata e antisociale, Fanon compie dunque un'opera di ribaltamento di molte delle riflessioni degli studiosi che avevano contribuito a fabbricare un'alterità coloniale ideale. Fanon passa dalla *patologizzazione del conflitto*²⁵ tra colonizzato e colonizzatore teorizzata - in gradi e attraverso percorsi radicalmente differenti - da studiosi come Mannoni, Porot, Aubin e Carothers, alla teorizzazione del *conflitto come strumento terapeutico*.

22 K. MARX, *Das Kapital*, I (1867), trad. it., *Il Capitale*, Vol. I, Terza sezione: *La produzione del plusvalore assoluto*, Editori Riuniti 1994, p. 212.

23 F. FANON, *I dannati della terra*, cit., p. 242.

24 F. FANON, *Peau noire masques blancs* (1952), trad. it., *Pelle nera maschere bianche*, Marco Tropea 1996, p. 193.

25 *Ibidem*, p. 76.

In particolare egli si sofferma sullo studio di Carothers²⁶ sul movimento Mau Mau che pretenderebbe di *gettar luce e indicare soluzioni*²⁷ circa la pacificazione del Kenia e risolvere l'emergenza provocata nel paese dall'insurrezione dei colonizzati; in questo studio non ci sono esitazioni nel definire i ribelli e, in particolare i loro *leaders* politici e intellettuali, *criminali psicopatici* per i quali non c'è alcuna possibilità di rieducazione, fornendo così un supporto ideologico alla più feroce repressione. I kenioti ribelli sarebbero dunque non solo non solo pazzi ma, irrimediabilmente pazzi.

Distanti in tutto e per tutto le teorie dello studioso britannico e di quello martinicano si incontrano in un solo punto cruciale: le osservazioni fatte sui Mau Mau non fanno che confermare l'idea che nessun colonizzato, sfruttato, maltrattato, può essere considerato realmente sano. Mentre però la psichiatria precedente suggeriva, in maniera più o meno velata, che la guarigione e normalizzazione del colonizzato non potesse che passare per la sottomissione al paternalismo del colonizzatore e per l'accettazione del modello occidentale, in Fanon invece sono il rifiuto radicale e il tentativo di emancipazione da questo modello ad essere considerati terapeutici; la psicopatologia del Nero, dell'arabo, del colonizzato è dunque interpretata non come esistente di per sé, ma come risultato della azione coloniale. A suffragio di questa tesi ne *I dannati della terra* viene mostrato come nel periodo in cui la colonizzazione non era contestata apertamente e collettivamente, anche con lo strumento della lotta armata, il numero delle patologie psichiche diagnosticate era altissimo e gli algerini affollavano i reparti degli ospedali psichiatrici.

La terapia psichiatrica può dunque superare la sua ambiguità, il suo essere *phàrmakon*, rimedio e al contempo veleno, solo quando viene disattivato il corto circuito esistente tra un mondo esterno malato, nel quale si nega l'Uomo, e l'individuo che reclama il suo diritto ad essere riconosciuto come soggetto. Questo superamento, che è anche e sempre percorso individuale, non può che compiersi in maniera collettiva, in quanto - sottolinea Fanon anticipando di alcuni anni il Foucault di *Sorvegliare e punire* - la condizione primaria della sottomissione totale è la solitudine: la mancanza di rispecchiamento negli altri, l'incapacità a cogliere concretamente ciò che di comune ci avvicina, l'essere profondamente isolati, comporta l'impossibilità di costruire il senso della nostra esistenza, rendendoci soggetti patologici. La negazione dell'Uomo messa in atto dal sistema coloniale non

26 J. C. CAROTHERS, *Psychologie normale et pathologique de l'Africain*, Organisation mondiale de la Santé, 1954.

27 *Ibidem*, p. 1.

consiste solo nel porre ai limiti o addirittura al di fuori della comunità il colonizzato da un punto di vista giuridico; la negazione di un'uguale dignità riguardo ai diritti e alla partecipazione politica del colonizzato va infatti di pari passo con la sua esclusione esistenziale, col rifiuto del suo riconoscimento come individuo. L'algerino descritto da Fanon vive da clandestino e da esiliato all'interno dei confini della propria terra, braccato e perseguitato, non si riconosce in nessuno e non può fidarsi di nessuno, è radicalmente solo. Eppure nel descrivere la medesima atomizzazione, la totalità del controllo e del dominio, l'impossibilità di ogni comunicazione, lo sguardo di Fanon e quello di Foucault scrutano oggetti distanti, leggono gli stessi fenomeni in una prospettiva differente. La solitudine sperimentata dal colonizzato descritto da Fanon non è infatti soltanto la prova decisiva del suo scacco, non mostra solo l'evidenza di una macchina del dominio perfetta; il suo isolamento può, al contrario, rappresentare, assieme al punto massimo della nevrosi e della dissociazione, il fuoco generatore di un'angoscia responsabilizzante e produttiva, non paralizzante. Fanon pone l'uomo colonizzato al contempo al di fuori e al di dentro del sistema coloniale: non è solo oggetto, prodotto e ingranaggio di un organismo dispotico, ma anche possibile soggetto attivo nella costituzione di quella *Nazione* che è la *matrice materiale* entro la quale il riscatto del soggetto, l'affermazione della sua cultura e la sua guarigione, si fanno possibili²⁸. Diversamente da quanto avviene per Foucault, per Fanon la questione centrale non è tanto quella di identificare l'*epistème* che informa e costituisce il mondo coloniale, di comprendere secondo quali meccanismi questo strutturi e assoggetti ogni parte dell'esistenza umana, piuttosto egli è impegnato ad evidenziare e valorizzare l'autonomia del soggetto e le sue potenzialità, a teorizzare non il suo farsi agire, ma il suo agire libero, la capacità dell'individuo sottomesso di emanciparsi e di costruire un discorso suo proprio. Nell'opera dello psichiatra martinicano l'umanesimo di Sartre, e il suo corollario secondo cui *scegliendomi, io scelgo l'uomo*, è portato alle estreme conseguenze: per Fanon nell'atto dello scegliere io non scelgo solamente me come persona e la mia comunità, ma le edifico e le realizzo concretamente sulle macerie ciò che le precedeva. *I dannati della terra* si configura, in quest'ottica, non solo come il manifesto politico dell'emancipazione del Terzo Mondo dal giogo coloniale, ma come vero e proprio testamento di un mondo che sta implodendo, che si inabissa per scomparire una volta per tutte. Il sot-

28 H. OSSEBI; J. ASSELAM, *Identités culturelles et construction nationale. Problèmes et enjeux actuels à partir de l'œuvre de Frantz Fanon*, in AA.VV., *L'actualité de Frantz Fanon, Actes du colloque de Brazzaville*, cit., pp. 245 – 253.

trarsi al dominio coloniale è dunque in primo luogo il compimento di un suicidio; se “la madre coloniale difende il figlio contro se stesso, contro il suo io, contro la sua fisiologia, contro la sua biologia, la sua sventura ontologica”²⁹, la comunità dei colonizzati deve abbandonare ogni illusione rassicurante e affrontare la propria patologia, autodistruggersi per come si era conosciuta e accettare la sfida di reinventare se stessa e con essa quello che Fanon ha definito *l'uomo totale*³⁰.

29 F. FANON, *I dannati della terra*, cit., p. 150.

30 *Ibidem*, p. 241.

ROSARIO DIANA

IDENTITÀ INDIVIDUALI E CONTESTI INTERCULTURALI

1. In questo mio contributo vorrei in primo luogo proporre una caratterizzazione dell'identità individuale, nei suoi molteplici aspetti, e descrivere quel dispositivo che altrove¹ ho definito *cogito* autobiografico, con le implicazioni che vi sono connesse; in secondo luogo accennare alla costituzione relazionale dell'identità individuale, toccando il tema del riconoscimento; infine chiudere con alcuni rilievi sulla proposta di legge della Commissione Affari costituzionali della Camera che intende vietare nel nostro Paese l'uso del *burqa* e del *niqab* nei luoghi pubblici.

2. Vorrei cominciare con una formulazione metaforica del concetto di identità individuale che credo non ci tradirà lungo il nostro cammino. Ecco, la definirei *una trama di rapporti, le cui fila costruiscono, nel corso del tempo, un ordito variopinto caratterizzato da alcuni colori prevalenti, mai del tutto definitivi, e dalle sfumature cangianti*.

A differenza di quella di Penelope, non è necessario disfare nottetempo questa tela interiore, per farne un perenne semilavorato mai suscettibile di comporsi in un prodotto finito. Nella nostra identità individuale convivono, infatti, tratti significativi di “porosa” e vulnerabile compiutezza accanto ad abiti meno caratterizzanti o più incerti e momentanei. Il fatto, per me, di essere uno studioso di filosofia, e di esserlo da molto tempo, costituisce uno dei colori predominanti della mia identità personale, un colore base che di continuo modifica le sue sfumature in rapporto alla mia vicenda professionale e alle suggestioni e agli indirizzi della mia ricerca. Un altro di questi colori predominanti potrebbe essere quello relativo alle mie scelte ed alle mie simpatie politiche. Ma non sono stato sempre uno studioso di filosofia: in passato sono stato anche uno studente di filosofia e un insegnante – non di filosofia – in vari ordini di scuola. Inoltre le mie scelte politiche hanno

1 R. DIANA, *Autobiografia – memoria – identità*, in V. GESSA KUROTCHKA, R. DIANA, M. BONINU (a cura di), *Memoria. Fra neurobiologia, identità, etica*, Milano-Udine, Mimesis, 2010, pp. 123-132.

risentito della storia e dei cambiamenti intervenuti negli assetti istituzionali del nostro Paese e dell'Europa. Rispetto a queste tonalità identitarie, più incerto e precario sarà il colore che si riferisce alla mia identità personale di frequentatore di cineforum. Sulla permanenza e sulla immodificabilità di questi colori identitari e sulla loro attuale predominanza o marginalità non mi sentirei di scommettere con certezza di vincere. Il tempo e gli eventi potrebbero introdurre ulteriori mutamenti.

A questo proposito, lo scrittore libanese Amin Maalouf ci propone un incontro immaginario, ma molto illuminante. Siamo a Sarajevo:

Osserviamo per strada un uomo sulla cinquantina. Verso il 1980, l'uomo avrebbe dichiarato: «Sono iugoslavo!» [...]. Lo stesso uomo, incontrato dodici anni dopo, quando la guerra infuriava, avrebbe risposto spontaneamente, e con vigore: «Sono musulmano!». [...] Avrebbe subito aggiunto di essere bosniaco. Oggi, il nostro uomo, interrogato per strada, si dichiarerebbe prima bosniaco, poi musulmano [...]. Come vorrà definirsi lo stesso personaggio, incontrato nello stesso posto fra vent'anni?²

Questo esperimento mentale di Maalouf ci mostra in prima battuta che l'identità personale non è unica e monolitica, ma è una sorta di arcipelago mobile, la cui cartografia – pronta a registrare gli esiti sia di movimenti geologici gradualmente che di veri e propri smottamenti o terremoti – può cambiare più o meno sensibilmente di continuo negli anni. Questo arcipelago che noi siamo è ricco di molteplici diramazioni identitarie, che possono risultare da diverse affiliazioni stratificatesi nel tempo. Tutte le variopinte fila, che entrano a costituire l'ordito di ciò che noi siamo e di ciò che vogliamo essere ai nostri occhi e a quelli degli altri, sono naturalmente il risultato sempre provvisorio (e in linea di principio sempre pronto a trascolorarsi) dello scambio interattivo fra noi e il nostro mondo. Proprio confrontando queste nostre ultime osservazioni con l'incontro immaginato da Maalouf, abbiamo incontrato a nostra volta due tratti fondamentali della nostra identità individuale: 1) la sua storicità e 2) la sua costituzione plurima. Una costituzione plurima che è tale in senso sia diacronico, come abbiamo visto, che sincronico, come ci indica Amartya Sen, il quale scrive:

Il medesimo individuo può essere, senza che in ciò vi sia contraddizione, un cittadino italiano, di origini malesi, con antenati cinesi, un cristiano, un liberale, una donna, un vegetariano, un mezzo-fondista, uno storico, un insegnante, un romanziere, un femminista, un eterosessuale, un sostenitore dei diritti di gay

2 A. MAALOUF, *L'identità* (1998), a cura di A.M. Lorusso, Milano, Bompiani, 2007², pp. 19-20.

e lesbiche, un patito di teatro, un ambientalista, un appassionato di tennis, un musicista jazz e uno che crede fermamente che nello spazio profondo vivano esseri intelligenti con cui è assolutamente urgente comunicare³.

Il “risultato” di questo incrocio di pluralità – ciò che di volta in volta noi pensiamo, sentiamo di essere, o vogliamo essere – è l’esito di un processo di autocomprensione che si sforza di tenere insieme tutte queste diversità, di conferire ad esse un senso unitario; dunque, per ritornare alla metafora: di tessere una trama in cui i vari colori possano comporsi in una forma distinta, in un disegno riconoscibile. Questo processo di identificazione (incontriamo, ora, il primo dei significati di questa parola), questo esercizio ricorrente di ri/costruzione della nostra identità – di cui sentiamo sempre il bisogno anche solo al cospetto di noi stessi – è sì il frutto di un’esigenza strutturale, e perciò insopprimibile, ma non può mai essere compiuto e definitivo, risentendo della disposizione di spirito in cui si trova, nei diversi momenti della vita, colui che vuole autocomprendersi, che si autocomprende. Nemmeno si può pensare che la storia personale possa avere un compimento coincidente con la sua fine: in questo non si può non dare ragione al Croce del *Soliloquio* del 1951, quando scrive che la morte «non può fare altro che interromperci, come noi non possiamo fare altro che lasciarci interrompere»⁴.

La storicità dell’identità individuale è la sua apertura interattiva al mondo e alle tre dimensioni del tempo: 1) verso il passato, come critico/acritico accoglimento della propria storia personale, nonché degli usi e costumi e della cultura del gruppo di appartenenza; 2) verso il presente, come attiva e partecipata azione/reazione nel proprio mondo; 3) verso il futuro, come capacità di immaginare e progettare il proprio avvenire. Naturalmente non si deve pensare che un individuo si muova separatamente verso ognuna di queste tre direzioni temporali: anzi esse si fondono e si “confondono”, insinuandosi l’una nell’altra. Il bambino, che decide di voler fare da grande il violinista, perché all’età di sei anni il padre – colto avvocato amante della musica – l’ha portato in teatro a sentire Uto Ughi, progetta il proprio futuro sulla base di un evento attuale inscritto nelle possibilità prevedibili contemplate nella storia pregressa del padre. Ma il fatto che abbia deciso di diventare violinista non

3 A. SEN, *Identità, povertà e diritti umani* (2006), tr. it. di M. Alacevich, in Id., P. FASSINO, S. MAFFETTONE, *Giustizia globale*, Milano, il Saggiatore, 2006, pp. 13-32, qui p. 29; cfr. anche A. SEN, *Identità e violenza* (2006), tr. it. di F. Galimberti, Roma-Bari, Laterza, 2006, in part. pp. VIII-IX, ma il volume va visto interamente.

4 B. CROCE, *Soliloquio* (1951), in Id., *Dal libro dei pensieri*, a cura di G. Galasso, Milano, Adelphi, 2002, pp. 205-206, qui p. 206.

significa che lo diventerà o che, una volta diventato, non deciderà, per effetto – ad esempio – di una circostanza inattesa, di abbandonare la carriera concertistica e ritirarsi in un paese caraibico a fare il pescatore. Questa imprevedibilità dell'avvenire, con cui deve misurarsi ogni progetto di vita, deriva – per parafrasare Karl Popper – dal fatto che la vita non è «sistema stazionario che si ripete» (come, ad es., il sistema solare) e ha uno sviluppo che «non è, in linea di massima, ciclico». Le condizioni di vita mutano e «sorgono delle situazioni» che solitamente «differiscono da qualsiasi altra verificatasi in precedenza»⁵. La strutturale provvisorietà di ogni costruzione identitaria dovrebbe indurre un'attenuazione considerevole delle tensioni oppositive che le identità ri/costruite esercitano verso quelle identità escluse dal processo di identificazione: non possiamo sapere, infatti, quali di queste identità, oggi estromesse, non diventeranno, domani, parte integrante della nostra individualità e della nostra storia personale⁶.

Da quanto detto finora, la nostra identità individuale si configura come una ricorrente reinterpretazione della nostra storia personale. Una storia sempre da completare, che può piacerci o meno, ma è la storia che noi siamo: quella che, con un atto intuitivo che possiamo denominare *cogito* autobiografico, noi – anche di fronte a un “dio ingannatore” – possiamo “riconoscere” (non uso a caso questo verbo) come la nostra e di nessun altro.

È ciò che succede nell'*Anfitrione* di Plauto a Sosia di fronte al “dio ingannatore”, Mercurio, che ha assunto le sue sembianze attuali e perfino il ricordo delle frustate impresso nelle carni. Non c'è speranza di sciogliere l'enigma dell'identità individuale fidando solo sul suo contrassegno immediato: il volto e il corpo. Il dio conosce anche le vicende più segrete della vita del modello imitato, del servo di Anfitrione. Eppure, nel bel mezzo della massima confusione identitaria fra sé e il “dio impostore”, Sosia si libera dalla stretta con una mossa inaspettata: assume su di sé la storia personale che ha appena verificato con Mercurio, ne fa la propria storia, di cui si ricorda per averla vissuta egli stesso direttamente – come gli ingiunge salvifica la sua memoria –, ed enuncia quello che abbiamo definito il *cogito* autobiografico, il “suo” *cogito* autobiografico: «Ma quando ci penso, non v'è dubbio che io sono quello che *sono sempre stato* [*sed quom cogito, equidem certo idem sum qui semper fui*]»⁷.

5 K. POPPER, *Previsione e profezia nelle scienze sociali* (1948), in ID., *Congetture e confutazioni. Lo sviluppo della conoscenza scientifica* (1969), tr. it. di G. Pancaldi, Bologna, il Mulino, 1972, pp. 571-588, qui pp. 576 sg.

6 Cfr. R. DIANA, *Autobiografia – memoria – identità*, cit., pp. 129 sgg.

7 T.M. PLAUTO, *Anfitrione* (188 a.C.), tr. it. di M. Scàndola, edizione con testo a fronte, Milano, Rizzoli, 2002, pp. 142-143.

Ma – dobbiamo chiederci – il *cogito* autobiografico è sufficiente a rendere ostensiva all'Altro la nostra identità individuale? Se il vero Sosia e Sosia-Mercurio si presentassero di fronte a un Terzo individuo, magari un giudice, attestando la loro vera, nel caso di Sosia, e falsa identità, nel caso di Mercurio, il *cogito* autobiografico non darebbe al vero Sosia alcuna garanzia di vittoria sull'impostore, poiché quello autobiografico – come del resto il *cogito* cartesiano – vale solo per chi lo pensa o lo pronuncia, ogniqualvolta lo pensa o lo pronuncia⁸. Il nostro Terzo uomo – il giudice – potrebbe assolvere il “dio ingannatore”, mandando così in giro per il mondo un impostore, e gettare il vero Sosia, afflitto per la propria indimostrabile innocenza, in una cella fredda e buia.

3. Quest'ultimo esperimento mentale ci spinge a porre il problema del “riconoscimento” e ad attestare preliminarmente il carattere “relazionale” di ogni costruzione e ostensione dell'identità personale. Ma è questo stesso esperimento mentale a suggerirci che il tema del “riconoscimento” ha almeno due diverse e interconnesse declinazioni: una di natura più generale e di più ampio respiro; l'altra più specifica e circostanziata, ma non per questo meno rilevante, soprattutto se collocata entro i vasti, perigliosi e permeabili confini di una riflessione interculturale.

Per ora occupiamoci della prima di queste due declinazioni.

Sulla “relazionalità” della costruzione identitaria, quindi sulla questione del riconoscimento e sui suoi risvolti etico-sociali e politico-giuridici, già nel 1992 richiama l'attenzione Axel Honneth⁹ e Charles Taylor¹⁰. Quest'ultimo si “sbilanciava” fino a connotare in senso “dialogico” il carattere dell'identità individuale. Ma si sa che il nume tutelare di ogni teoria del riconoscimento è, ancor prima che quello della *Fenomenologia dello spirito*, lo Hegel degli scritti jenesi. Non posso lanciarmi in una esposizione articolata del pensiero hegeliano sul riconoscimento, cosa che non sarebbe nemmeno congrua con gli obiettivi che qui voglio perseguire. Vorrei, però, più semplicemente, richiamare alcuni punti essenziali della riflessione hegeliana, che possono essere illuminanti. Ecco come Hegel nei *Frammenti sulla filosofia dello*

8 Cfr. R. CARTESIO, *Meditazioni metafisiche*, a cura di F. Lomonaco, R. De Biase, S. Principe, edizione con testo latino e francese a fronte, Napoli, Federiciana Editrice Universitaria, 2010, pp. 58-61.

9 Cfr. A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto* (1992), tr. it. di C. Sandrelli, Milano, il Saggiatore, 2002.

10 Cfr. CH. TAYLOR, *La politica del riconoscimento* (1992), in Id., J. HABERMAS, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, tr. it. di L. Ceppa e G. Rigamonti, Milano, Feltrinelli, 2003⁵, pp. 9-62.

spirito, del 1803-1804, definisce il riconoscimento: «Ognuno pone sé nella coscienza dell'altro [...], ovvero ognuno <pone> nella sua coscienza l'altro [...]. Questo è in generale il reciproco *riconoscere* [*anerkennen*]¹¹. E, ancora, nella *Filosofia dello spirito*, del 1805-1806, ribadisce icasticamente: «Ognuno *vuole* aver valore per l'altro; ognuno ha come *scopo* quello di intuire sé nell'altro»¹². Ciò che della riflessione hegeliana è importante per il nostro discorso, è che i due individui aspiranti al riconoscimento sono in realtà due contendenti che si fronteggiano in una condizione di conflitto, nella quale ognuno dei due si pone rivendicando presso l'avversario il riconoscimento della propria identità in tutta la sua totalità. L'opzione intransigente e inderogabile per l'affermazione della propria integrità identitaria e il rifiuto netto di ogni compromesso e di ogni concessione parziale vengono attestati nel prezzo che ognuno dei due è disposto a pagare per conseguire lo scopo: il sacrificio della vita. In un altro testo jenese del 1802, il *Sistema dell'eticità*, Hegel – «conformemente all'uso linguistico dell'epoca», commenta acutamente Honneth¹³ – si richiama al concetto di «onore» come paradigma dell'integrità personale. «In virtù dell'onore – scrive Hegel – il singolo si trasforma in un intero e in [essere] personale, e l'apparente negazione del singolo null'altro è che lesione dell'intero, e così subentra la lotta dell'intera persona contro l'intera persona»¹⁴. Certo, i tempi sono cambiati e nessuno più oggi giorno si appellerebbe all'«onore»...; ma ancora oggi i disperati del mondo si danno fuoco sulle pubbliche piazze nella speranza di un riconoscimento postumo; il che significa che Hegel aveva visto giusto, quando giudicava irrinunciabile il nostro bisogno di essere riconosciuti in quanto persone e poneva l'accento su quella che Honneth definisce la «struttura intersoggettiva dell'identità personale»¹⁵ e sui conflitti che proprio da tale «struttura intersoggettiva» possono nascere. E hanno certo ragione Taylor e Honneth, quando osservano – sulla scia hegeliana appena tratteggiata – che un mancato riconoscimento o un misconoscimento, secondo Taylor, «può essere una forma di oppressione che imprigiona una persona in un modo di vivere falso, distorto e impoverito»¹⁶,

11 G.W.F. HEGEL, *Frammenti sulla filosofia dello spirito (1803-1804)*, Frammento 22, in Id., *Filosofia dello spirito jenese*, a cura di G. Cantillo, Roma-Bari, Laterza, 2008², pp. 44-62, qui p. 44.

12 G.W.F. HEGEL, *Filosofia dello spirito (1805-1806)*, *ibid.*, pp. 69-175, qui p. 104.

13 A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, cit., p. 33.

14 G.W.F. HEGEL, *Sistema dell'eticità*, in Id., *Scritti di filosofia del diritto (1802-1803)*, a cura di A. Negri, Bari, Laterza, 1962, pp. 129-256, qui p. 191.

15 A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 202.

16 CH. TAYLOR, *La politica del riconoscimento*, cit., p. 9.

e può mettere, scrive Honneth, «a rischio l'identità degli esseri umani allo stesso modo in cui le malattie minacciano la loro vita fisica»¹⁷.

Se nel nostro rapporto con l'Altro ci sottraiamo alla partecipazione patetica, che sostanzia le iniziative di riconoscimento e che può interagire senza interferire con il processo di comprensione intersoggettiva, corriamo il rischio di scivolare verso esiti reificanti¹⁸ che mortificano il nostro interlocutore e – se ancora ci resta un barlume di quella che si chiama volgarmente “coscienza” – ci lasciano l'amaro in bocca. Ancora: se neghiamo all'altro uomo la sua identità, inneschiamo pericolosissimi dispositivi di deumanizzazione¹⁹. In questo modo esponiamo il nostro simile al sopruso, al maltrattamento, all'annichilimento; come altri in passato – con modalità più feroci, ma purtroppo analoghe – lo prepararono per le camere a gas.

Ciò detto, si impone, però, una domanda: accantonato tutto l'armamentario diabolico dell'essenzialismo (che consentiva di stabilire chi è uomo e chi non lo è), ricondotto l'esercizio del riconoscimento identitario ad un atto di volontà dotato di forza ontopoietica, chiarita la topologia bipolare (inclusione/esclusione) che vi è sottesa – una topologia ideal-reale (*ideale*: perché la dialettica dentro/fuori si riferisce ad uno spazio immaginario, per quanto denso di significati; *reale*: perché gli effetti prodotti da un riconoscimento o da un misconoscimento sono concreti) –, che cosa può indurci a riconoscere l'identità altrui? Dobbiamo intendere la prassi del riconoscimento alla Honneth, come una “costrizione senza violenza”²⁰, un obbligo morale alla reciprocità, o – come vuole Hegel –, dobbiamo attendere l'attacco sferrato dal nostro avversario, ovvero, tradotto in termini contemporanei, aspettare sempre e comunque che il bisogno di riconoscimento prenda corpo in una rivendicazione attiva e riservarci poi di misurare le forze in campo e le varie circostanze per decidere che fare?

Al di là dell'imperativo categorico generalissimo che comanda di riconoscere l'altro uomo come un proprio simile e di trattarlo come un fine e mai come un mezzo, quando si entra nel merito delle molteplici identità (una funzione professionale, un ruolo in un'associazione, ecc.) che chiedono un riconoscimento, la cui mancanza non si configura come la violazione di un diritto umano, ma viene stigmatizzata solo (si fa per dire!) come una sofferenza inflitta, il discorso si fa più complicato. In quest'ultimo caso, una

17 A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 162.

18 Cfr. ID., *Reificazione* (2005), tr. it. di C. Sandrelli, Roma, Meltemi, 2007, in part. pp. 51 e 58.

19 Sul tema cfr. C. VOLPATO, *Deumanizzazione. Come si legittima la violenza*, Roma-Bari, Laterza, 2011.

20 Cfr. A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 50.

risposta alla domanda: *cosa mi obbliga al riconoscimento*, può venire forse proprio da quei caratteri di storicità e di imprevedibilità rispetto all'avvenire che prima abbiamo tentato di descrivere e ascrivere all'identità individuale come suoi propri. Le nostre storie personali sono state in passato, possono oggi e potranno ancora in futuro essere costellate dall'emergere di nuove identità e dunque da bisogni di riconoscimento che potranno essere soddisfatti o frustrati. Tutti noi abbiamo vissuto e conosciamo il disagio e la sofferenza generati dal mancato riconoscimento o dal misconoscimento di una delle nostre molteplici identità. Possiamo pensare che la rievocazione interiore di questi patimenti possa tradursi in una buona disposizione al riconoscimento delle identità altrui? Possiamo pensare di essere empaticamente sensibili alle vicende dei nostri simili e che la sordità, che spesso ci prende di fronte alle drammatiche narrazioni autobiografiche dei migranti – per fare un esempio –, sia solo uno smarrimento momentaneo? Possiamo pensare che, al di là e oltre ogni imperativo categorico disatteso, sia la forza della narrazione, specie della narrazione biografica, a spingerci verso il riconoscimento dell'identità di un altro uomo? Se tutto questo è possibile, dobbiamo allora “riconoscere” (è il caso di dire) che anche la storia, quella grande dei popoli come quella piccola degli individui, intesa come rievocazione vivida e vivente dei vissuti, suscitatrice di partecipazione empatica, può fornire buoni argomenti a favore del riconoscimento.

4. Vorrei ora soffermarmi su quella seconda declinazione del tema del riconoscimento a cui prima facevo cenno. E lo vorrei fare osservando che ogni forma di riconoscimento identitario presuppone un altro livello di riconoscimento più elementare, ma non per questo meno problematico, soprattutto in quelle società europee che, come la nostra, si avviano a diventare sempre più multietniche.

Mi riferisco al riconoscimento inteso – se posso dir così – come identificazione anagrafica del singolo individuo (e qui introduciamo il secondo significato del termine “identificazione”). Domandiamoci ora: quale è quel dato identificativo che mi permette di dire: questo è Francesco, lei è Jasmine? Non posso qui riprendere l'argomentazione svolta in un altro mio lavoro, nel quale sostengo essere il volto quel connotato che nella vita ordinaria, “innanzitutto e per lo più” – per dirla con Husserl – ci consente di identificare un individuo²¹. L'identificazione visiva attraverso

21 Cfr. R. DIANA, *Identità plurime per soggetti plurali. Strumenti per la relazione interculturale*, in ID., S. ACHELLA (a cura di), *Filosofia interculturale. Identità, riconoscimento, diritti umani*, Milano-Udine, Mimesis, 2011, pp. 83-93.

il volto sembra essere un presupposto imprescindibile per orientarsi nelle costellazioni identitarie dei nostri interlocutori: per attribuire, riconoscere, connettere identità e per fortificare e promuovere vecchie e nuove affiliazioni. Se siamo d'accordo su questo punto, ne deriva che la "nudità" del volto è la condizione stessa di visibilità per le identità plurime: un volto nascosto le occulta.

Questo, naturalmente, in quelle società europee multietniche, in movimento verso l'integrazione, confligge con l'usanza di alcune donne musulmane di velarsi completamente con il *burqa* o con il *niqab*. Non entro qui – non ne ho lo spazio – nella questione seria e complessa della "libera" scelta della donna di coprire parte o tutto il proprio volto e il resto del corpo, che – badiamo bene – non è un'argomentazione *à la* occidentale, ma è condivisa da tutte le maggiori esponenti di quella multiforme galassia denominata "femminismo islamico"²². Nemmeno posso toccare il tema della interpretazione omocentrica del Corano o discutere la recente, interessantissima lettura del velo fornita dalla sociologa algerino-americana Marnia Lazreg, che si concentra sul sinistro carico semantico-simbolico addensatosi storicamente su questo indumento e sul suo significato – ma questo è fin troppo chiaro – per la costruzione, il consolidamento e la tutela dell'identità *maschile*²³. Mi limito, invece, a dire che, a proposito esclusivamente del *burqa* e del *niqab* – gli unici veli che coprono tutto il volto –, trovo inaspettatamente "sensata" la *lettera* della proposta di legge approvata il 2 agosto 2011 dalla Commissione Affari costituzionali della Camera, che vieta nel nostro Paese l'uso in pubblico delle due citate tipologie di velo, includendole fra queglii indumenti e strumenti (ad es. il casco, quando non è usato in motocicletta), il cui utilizzo in luoghi pubblici è proibito da una legge dello Stato per ragioni di sicurezza e non per motivi religiosi o di appartenenza, perché rendono irriconoscibile chi li indossa²⁴. Naturalmente questo divieto italiano non ha nulla a che vedere con quello francese, esteso

22 Cfr. A. VANZAN, *Le donne di Allah. Viaggio nei femminismi islamici*, Milano, B. Mondadori, 2010; R. PEPICELLI, *Femminismo islamico. Corano, diritti, riforme*, Roma, Carocci, 2010.

23 Cfr. M. LAZREG, *Sul velo. Lettere aperte alle donne musulmane*, tr. it. di B. Tortorella, Milano, il Saggiatore, 2011.

24 Legge 22 maggio 1975, n. 152. L'art. 5, comma 1, recita: «È vietato l'uso di caschi protettivi, o di qualunque altro mezzo atto a rendere difficoltoso il riconoscimento della persona, in luogo pubblico o aperto al pubblico, senza giustificato motivo. È in ogni caso vietato l'uso predetto in occasione di manifestazioni che si svolgano in luogo pubblico o aperto al pubblico, tranne quelle di carattere sportivo che tale uso comportino».

ad ogni tipo di velo in quanto simbolo religioso: un provvedimento davvero vessatorio per le identità dei credenti musulmani²⁵.

Trovo, però, sbagliato lo *spirito* della proposta di legge, se si pensa con ciò di aver risolto o avviato a soluzione nella nostra società la cosiddetta “liberazione della donna islamica” (che è questione ben più delicata e complessa), invece di considerare, più minimalisticamente, che si sta tentando di coniugare – mi rendo conto: con misure fortemente prescrittive – un costume religioso con il rispetto di una legge vigente nel nostro Paese. Forse il disegno di legge doveva essere meglio discusso con rappresentanti autorevoli delle comunità islamiche e delle istituzioni e dei movimenti del femminismo occidentale e islamico. Non solo: onde evitare o almeno attenuare le possibili conseguenze negative della legge (alludo al rischio che le donne si segreghino da sole o “siano segregate” in casa, non volendo o “non potendo” uscire senza il *burqa* o il *niqab*), andrebbero previste – magari di concerto con le istituzioni islamiche più rappresentative e autorevoli in Italia – organismi e figure di assistenza e di mediazione religiosa, familiare e culturale.

Certo non è con i decreti e con le grida manzoniane che si realizza e si governa un progetto di società interculturale, che richiede tempi lunghi, iniziative culturali e politiche di grande respiro, avvicendamenti di generazioni. Ma credo che una proposta di legge come questa possa dare una mano, a patto di intenderla nella giusta maniera e di emendarla ancora.

In sostanza, stiamo “chiedendo” in prospettiva alle nostre concittadine velate integralmente di “riconoscere” una legge dello Stato che le ospita o di cui fanno già parte. Proviamo a farlo con una imposizione: con una legge che ribadisce ed estende il contenuto di un’altra legge. Per questo invochiamo tutta la loro indulgenza e la loro comprensione. Non c’è dubbio che dietro le pur sacrosante ragioni della sicurezza dei cittadini si nasconde anche un tratto della nostra identità che spinge per emergere: è il nostro bisogno rassicurante di guardare in viso il nostro interlocutore, per identificarlo, intuirne attraverso le espressioni l’umore o addirittura i pensieri. È con il suo volto che ci appare come amico, collega, giocatore di tennis, frequentatore del teatro lirico e quant’altro. Fra le tante identità di questa persona che si annunciano in questo volto, ce ne sarà di sicuro qualcuna condivisa con cui sapremo intenderci. In tal senso la pluralità e la differenza diventano una risorsa, una ricchezza, un’espressione di bellezza che sarebbe un vero peccato oscurare con un velo.

25 Sulla questione del velo in Francia cfr. S. BENHABIB, *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini*, tr. it. di S. De Petris, Milano, Cortina, 2006, pp. 147 sgg.; C. DE LUZENBERGER, *Sfera pubblica e sfera privata. Un percorso kantiano*, in R. DIANA, S. ACHELLA (a cura di), *Filosofia interculturale. Identità, riconoscimento, diritti umani*, cit., pp. 293-309, qui pp. 303-308.

GIUSEPPE D'ANNA

L'INIMMAGINABILITÀ 'INTERCULTURALE'
DELL'ALTRO

Con il presente contributo non si intende assolutamente negare un possibile dato di fatto. Pare relativamente pacifico, infatti, che ogni soggetto possa 'immaginare' ed immagini individui e mondi culturalmente lontani. L'idea dell'*inimmaginabilità dell'altro* intende piuttosto essere da me utilizzata come un criterio metodologico da inserire in ambito di discussione di questioni interculturali. Esso va inteso come un criterio negativo, la messa in moto di un dispositivo critico che metta in guardia dalla costruzione immaginativa e per immagini dell'alterità.

Immaginare è, nello stesso tempo, infatti, attribuire valori e disvalori; in altri termini ogni immagine possiede un portato oggettuale-valoriale radicato nel sostrato socio-culturale sul quale si costituisce.

Soprattutto oggi, nel mondo della tecnica e dello sviluppo massimo dei media, l'immagine si è disgiunta dalla *vis imaginandi* che ha caratterizzato il soggetto moderno e che è ripresa in molti studi sull'interculturalità, per divenire piuttosto un vero e proprio mondo autoreferenziale capace di autorazionalizzarsi¹.

L'immagine, vale a dire, questa la mia ipotesi di lavoro, è oggi a sé immanente ed in quest'immanenza, in questo auto-correlativismo, determina anche il senso ed il significato dell'alterità culturale e delle differenze identitarie.

Non solo: in ambito di discussione interculturale si è ripresentato con forza anche il concetto di *Weltanschauung*², termine che in italiano non trova una traduzione precisa e che viene solitamente tradotto con 'intuizione del mondo' o 'concezione del mondo'.

1 Si veda: R. CARBONE, *Una bibliografia ragionata sull'interculturalità*, in G. CACCIATORE-G. D'ANNA, *Interculturalità. Tra etica e politica*, Carocci, Roma 2010, pp. 155-198.

2 In realtà in ambito interculturale il concetto di *Weltanschauung* è quasi sempre connesso alla declinazione ermeneutica della questione. Cfr. R. A. MALL, *Interculturalità. Una nuova prospettiva filosofica*, ECG, Genova 1995.

Anche in questo caso, l'idea di *Weltanschauung* risulta sempre seconda rispetto ai valori che la determinano³; inoltre, se relativamente chiaro è il significato di *Welt* (mondo), quello di *Anschauung* offre una gamma di possibilità di traduzione differente: esso può significare intuizione, concezione, contemplazione, punto di vista, opinione, esperienza, idea, immagine; mentre il verbo '*anschauen*' ha un significato più netto: osservare, guardare e, nella sua forma riflessiva, *guardarsi e stare a guardare*. In proposito allora va fatta una considerazione: la *Weltanschauung* richiama sempre il vedere o la visione, dunque, in qualche modo, la vista e l'immagine, ma anche la disposizione umana allo spettacolo e all'essere spettatore ('stare a guardare'). In questa direzione va notato che la vista è, in un certo senso, all'origine del filosofare. Ce lo insegnano, per esempio, sia Platone che Aristotele, nel *Teeteto* il primo, nel primo libro della *Metafisica* il secondo.

Vi sono però, nella storia del pensiero, pensatori che si sono mossi in altre direzioni; ad esempio, Spinoza scorge nella meraviglia uno degli effetti nefasti dell'immaginazione. Ecco un vero e proprio esempio 'interculturale' che Spinoza apporta nel *Breve Trattato*: «Sia dunque per prima la *meraviglia*, che si trova in colui che conosce la cosa secondo il primo genere; infatti, poiché da alcuni particolari trae una conclusione universale, rimane sbalordito quando vede qualcosa che si oppone a questa sua conclusione. Come qualcuno che non ha mai visto se non pecore con la coda corta, si sbalordisce dinanzi alle pecore del Marocco, che l'hanno lunga. Così si narra di un contadino che si era persuaso che oltre il suo campo non ne esistesse alcun altro; ma essendo sparita una mucca e dovendo muoversi a cercarla altrove, si meravigliò grandemente che fuori del suo piccolo campo esistesse ancora una tale quantità di altri campi»⁴.

La meraviglia, per Spinoza, è il segno della paralisi 'immaginativa', cifra della 'boria' del frammento divenuto totalità. Scambiando la parte per il tutto, l'immaginazione non cade in un errore solo gnoseologico, ma anche in una perversione di natura etica. Infatti, essa pone l'io a fondamento della totalità, riducendo quest'ultima a rappresentazione assoluta del proprio sé. Insomma è nella costruzione immaginativa del reale che si annida, parafrasando Spinoza, la negazione dell'esistenza di una differenza di pari dignità⁵.

3 Una lettura critica del concetto di *Weltanschauung* è data in N. RAMBU, *Attraverso le ceneri dei valori. Saggi sull'impossibile neutralità assiologica*, Seneca Edizioni, Torino 2008.

4 B. SPINOZA, *Breve Trattato su Dio, l'uomo e il suo bene*, a cura di F. Mignini, Japadre, L'Aquila 1986, p. 211

5 So bene che la mia lettura dell'immaginazione spinoziana non è in linea con l'idea diffusasi a partire dagli anni '60 in Francia con gli scritti di Deleuze, Matheron

Questo è, d'altronde, uno dei rischi che corre un universalismo etico che faccia leva sulla 'creatività' dell'immaginazione, qualora i contenuti dell'immaginazione non vengano di continuo sottoposti all'aziolne critica di una 'decostruzione' razionale⁶.

Questo uno degli effetti nefasti dell'immaginazione: lo scambiare, ripeto, la parte per il tutto, l'assurgere a totalità del 'proprio'.

La pericolosità dell'impianto visivo alla base dell'immaginazione è, d'altro canto, rilevata e resa socialmente attuale da Debord nella *Società dello spettacolo*, testo del 1967, in cui si legge: «Lo spettacolo è l'erede di tutta la *debolezza* del progetto filosofico occidentale, che fu pure una comprensione dell'attività, dominata dalle categorie del *vedere*». Proprio nella radicalizzazione del vedere 'in immagine e spettacolo', secondo Debord, si compie il passaggio della vita concreta a degradato universo speculativo, un universo speculativo per immagini⁷.

Non pare possibile, allora, affrontare le tematiche interculturali, soprattutto quella identitaria, senza tener conto del mutamento paradigmatico che ha compiuto il presente nella sua attività spettacolarizzante.

Un esempio renderà forse più chiaro quanto fin qui affermato: le ultime elezioni comunali che hanno visto opposti a Milano Pisapia e Moratti, si sono giocate il loro ultimo *round* sulla possibilità di costruire o meno una grande moschea. L'idea della costruzione della Moschea si è immediatamente accompagnata alla costruzione dell'immagine-valore di un'alterità pericolosa (quella islamica), di una religione che riduce gli spazi vitali (l'Islam, la moschea e le fasi della sua liturgia) e al timore di un dominio

prima e ripresa da Balibar in seguito e che oggi va per la maggiore anche in Italia. Questa interpretazione, infatti, è all'origine di una rivalutazione positiva dell'immaginazione in Spinoza, soprattutto in ambito politico. Cfr. in proposito la prefazione di Toni Negri a L. BOVE, *La strategia del conatus. Affermazione e resistenza in Spinoza*, a cura di F. Del Lucchese, Mimesis, Milano 2002, pp. 9-15.

- 6 Nella direzione di un sempre più saldo connubio tra immaginazione, etica e tematica interculturale si muovono gli studi di Giuseppe Cacciatore e Vanna Gessa Kurotschka, ai quale devo anche, per altro, la mia frequentazione delle questioni interculturali. In costante e vivace dialettica con loro ho potuto maturare le idee che qui posso solo abbozzare. Cfr. G. CACCIATORE, *Immaginazione, identità, interculturalità*, in «Post-Filosofie»2 (2006), pp. 119-133; Id., *La logica poetica e l'identità meticcica. Note sul nesso tra immaginazione, identità e interculturalità*, in V. Gessa KUROTSCHKA-C. DE LUTZENBERGER (a cura di), *Immaginazione, etica, interculturalità*, Mimesis, Milano 2008, pp. 213-229. Di Vanna Gessa Kurotschka si veda almeno il saggio contenuto nel volume collettaneo appena citato: *La complessità della vita umana. Neurobiologia, etica, cultura*, pp. 231-250.
- 7 G. DEBORD, *La società dello spettacolo*, introd. di C. Freccero e D. Strumia, Baldini Castoldi Dalai, Milano 1997, p. 58

inarrestabile nei confronti dell'occidente (la Moschea serve a formare terroristi).

Esposta l'idea di fondo di questo contributo, è necessaria ora una breve esplicitazione storico-ermeneutica dei dispositivi concettuali che utilizzerò nel corso della mia riflessione, a iniziare dal concetto di correlativismo.

Per 'correlativismo' assumo qui la definizione che Nicolai Hartmann esplicita nel testo *La fondazione dell'ontologia* del 1935, dove egli scrive che la posizione correlativista

«[...]afferma che non c'è un oggetto di conoscenza senza un soggetto di conoscenza; che non si può separare l'oggetto dalla coscienza, che l'oggetto in generale è tale solo "per" la coscienza»⁸

Utilizzando con maggior estensione il concetto di correlativismo formulato da Hartmann, si possono definire 'correlativiste' tutte quelle posizioni, dottrine e teorie che in ogni ambito del sapere 'consumano' e 'riducono' la trascendenza, l'eccedenza del mondo esterno, la sua concreta durezza e resistenza, il suo essere 'radicalmente' altro, alle forme categorizzanti, ordinanti e donatrici di senso della soggettività.

Certo Hartmann svilupperà la sua posizione anticorrelativista in una direzione che non è quella che a noi ora importa, tuttavia fu Lukács a cogliere il significato sociale ed etico-politico del dispositivo concettuale hartmanniano.

Il punto di partenza di Lukács è naturalmente il marxismo che, nella sua costituzione genetico-materialista, è utilizzato come dottrina della "resistenza" alle nuove filosofie "scientifiche" (neokantismo, empiriocriticismo e neopositivismo), le quali, caratterizzate unicamente da una prospettiva gnoseologico-formalizzante, delegittimano nelle loro costruzioni astratte la riflessione sulla realtà esterna, sulla realtà in sé.

Semplificando, la tesi lukácsiana è la seguente: la tendenza all'ipergnoseologismo, al logicismo e all'annichilimento di una realtà in sé, da una parte taglia alla radice l'idea di ogni teoria pensata come rispecchiamento del reale, pensata, vale a dire, come possibilità di sussistenza di una realtà e di una alterità irriducibili alle maglie uniformanti della soggettività, dall'altra è programmaticamente attenta a non includere nelle sue costruzioni la contraddizione, che, invece, per il marxismo, rappresenta il motore processuale della dialettica del reale.

8 N. HARTMANN, *La fondazione dell'ontologia*, a cura di F. Barone, Fabbri, Milano 1963, p. 92

In questo modo, l'astrattismo delle filosofie della scienza prepara il terreno all'omologazione correlativistica ed eternizzata dell'ideologia capitalista. La chiusura del sapere in un circuito autoreferenziale e correlativista, offre libero spazio alla manipolazione del conoscere e del sapere stesso che ha poi immediate ricadute sulle forme della prassi nella quotidianità.

Scriva il filosofo ungherese nell'*Ontologia dell'essere sociale*:

«Non si deve dimenticare infatti che la sottomissione completa al capitalismo dell'industria dei beni di consumo (e dei cosiddetti servizi) è un risultato degli ultimi tre quarti di secolo. Ne è derivata la necessità economica di una sempre più raffinata manipolazione del mercato, sconosciuta sia al tempo del libero scambio sia agli inizi del capitalismo monopolistico. Parallelamente [...] compaiono nuovi metodi di manipolazione politica e sociale, che penetrano profondamente nella vita degli individui»⁹.

Sono le due ultime righe del passaggio lucacciano sopraccitato che ci consentono ora di trasferire la posizione correlativista su un nuovo terreno, sul quale discuteremo la questione della differenza culturale, di una differenza oggettivata e progettata da un nuovo dispositivo di controllo sociale di tipo consumistico: quello della spettacolarizzazione.

La citazione lucacciana si chiude infatti affermando che: “compaiono nuovi metodi di manipolazione politica e sociale, che penetrano profondamente la vita degli individui”: non è difficile supporre che questi nuovi metodi e tecniche siano da identificare con il sostrato tecnico-politico che per Guy Debord costituisce il *modus operandi e perseverandi* del capitalismo nella costruzione della società dello spettacolo (d'altro canto è proprio Debord ad apporre come esergo al secondo capitolo della *Società dello spettacolo* un passo lucacciano tratto da *Storia e coscienza di classe*).

Quanto concettualmente squadernato fin qui consente di fare avanzare ulteriormente la mia ipotesi relativa alla spettacolarizzazione correlativistica della differenza culturale. Tutti i lemmi e le diadi concettuali che definiscono gli ambiti di studio relativi all'interculturalità (identità-differenza, riconoscimento, dialogo, formazione, senso comune, meticcio, ibridazione, ascolto, tolleranza, integrazione, relazione, ecc) hanno di certo una loro importanza, ciò che, tuttavia, raramente emerge nella discussione di questi

9 G. LUKÁCS, *Ontologia dell'essere sociale*, a cura di A. Scarponi, Editori Riuniti, Roma 1976, pp. 25-26. Di recente è apparso un numero dei Quaderni Materialisti dedicato all'ontologia lucacciana e intitolato: *Lukács. In cammino verso l'Ontologia*. Cfr. «Quaderni Materialisti» 9 (2010).

plexi è l'ipotesi che la diffusione, la comprensione, la valorizzazione etica, il ruolo, che tali concetti giocano nelle pratiche quotidiane sociali e che definiscono comportamenti e pensieri sulla differenza culturale e sull'identità costituiscano i dispositivi progettati nella fucina del tutto correlativista del mondo spettacolare, un mondo di immagini capace di autodefinirsi e di definire i significati e gli orizzonti di senso sui quali si costituiscono le molteplici *Weltanschauungen* sociali e politiche.

Insomma l'idea è la seguente: molte riflessioni sull'interculturalità prendono posizione a favore di una valorizzazione dell'immaginazione (si pensi alla disputa in ambito della filosofia politica tra sostenitori del kantismo e neoaristotelici)¹⁰. Mentre il pensiero astratto nella sua modalità argomentativa annullerebbe la differenza e la specificità culturale, l'immaginazione contribuirebbe invece a creare uno spazio politico di relazione sociale nel quale le differenze sarebbero preservate e l'orizzonte culturale e simbolico delle diverse culture si aprirebbe alla costruzione di pratiche di vita comune condivise. Ma è possibile nell'era della globalizzazione, nell'era dei media e del virtuale, operare con un 'dispositivo' concettuale che rimane ancorato ad una concezione antica e moderna, nonché concettualmente 'atomistica' della soggettività? Soprattutto nell'ambito della filosofia politica, ma non solo, l'immaginazione pare divenuta la chiave di volta dell'antiriduzionismo della differenza culturale, una chiave di volta atta a cogliere gli orizzonti simbolici multidimensionali e plurali che definiscono il meticciamento culturale nella nostra epoca. Che si tratti della Martha Nussbaum di *Coltivare l'umanità*¹¹ o di *Le nuove frontiere della giustizia*, oppure che si tratti, come ha fatto per esempio Alessandro Ferrara in *La forza dell'esempio*¹², di valorizzare, attraverso la lettura arendtiana, l'immaginazione produttiva della terza critica kantiana, o ancora che si tratti di rivisitare l'interculturalità attraverso l'ermeneutica, come fa Mall, o, infine, che si tratti di incontrare in una prospettiva storicista critico-problematica la questione

10 Tra i sostenitori del neoaristotelismo e di una valorizzazione dell'immaginazione va certamente ricordata Martha Nussbaum. La disputa, in ambito teorico, tra sostenitori del kantismo e quelli del neoaristotelismo emerge con particolare chiarezza in: M. NUSSBAUM, *Le nuove frontiere della giustizia*, a cura di G. Faralli, Il Mulino, Bologna 2007.

11 Id., *Coltivare l'umanità. I classici, il multiculturalismo, l'educazione contemporanea*, Carocci, Roma 2007.

12 A. FERRARA, *La forza dell'esempio*, Feltrinelli, Milano 2008.

del rapporto tra universalismo e relativismo¹³, l'immaginazione pare svolgere un ruolo determinare nell'approccio alle tematiche interculturali.

E questo è precisamente il punto che io metto in discussione: l'immaginazione, vale a dire, non esprime più la potenza creativa e combinatoria della soggettività; essa non è più *facultas* nel senso vichiano del termine o *Einbildungskraft* in senso kantiano. È piuttosto l'immagine spettacolare a definire la funzionalità dell'immaginazione e l'applicazione di quest'ultima rispetto ad un orizzonte di apparenze figurali complesse e dinamiche già fornite di senso e valorialmente orientate. Nell'orizzonte tecnico-politico della contemporaneità, vale a dire, distinguere tra potenza immaginativa, immagine e spettacolo è sempre più difficile proprio perché la traduzione del soggetto in 'spettatore' si trasforma in depotenziamento delle sue *facultates*¹⁴

Ma cosa si intende per spettacolo? Debord è chiaro ed efficace in proposito:

«Lo spettacolo non è un insieme di immagini, ma un rapporto sociale fra individui, mediato dalle immagini»¹⁵

e ancora:

«Lo spettacolo non può essere compreso come un abuso del mondo visivo, prodotto delle tecniche di diffusione massiva delle immagini. Esso è invece una *Weltanschauung* divenuta effettiva, tradotta materialmente. È una visione del mondo che si è oggettivata»¹⁶.

Lo spettacolo, vale a dire, si determina per Debord come la forma storica del nostro tempo; esso definisce l'orizzonte costitutivo all'interno del quale il soggetto contemporaneo, lo spettatore, costruisce la propria esistenza e la propria identità; è il tessuto connettivo che sempre di più orienta le relazioni intersoggettive, le pratiche sociali ed i rapporti tra le differenze. Questo significa che lo 'spettacolo' o 'la spettacolarizzazione' non sono aggirabili attraverso una libera scelta della soggettività, ma sono, e questo Debord lo dichiara apertamente, una *Weltanschauung* divenuta *Wirklichkeit*, realtà

13 Cfr. G. CACCIATORE, *Etica interculturale e universalismo 'critico'*, in G. CACCIATORE-G. D'ANNA, *Interculturalità. Tra etica e politica*, Carocci, Roma 2010, pp. 29-42.

14 Opportunamente Giovanni Sartori dedica ampio spazio alla trattazione di questa tematica nel volume: *Homo videns*, Bari, Laterza 2000.

15 G. DEBORD, *La società dello spettacolo*, cit., p. 54.

16 *Ibid.*

effettuale¹⁷; in essi si è tradotta la realtà ontica dentro la quale l'individuo opera e questa traduzione è il prodotto dell' "economia imperante" e della tecnica come modo di produzione di questa economia.

Lo spettacolo, insomma, dice Debord:

«Non è un supplemento del mondo reale, la sua decorazione sovrapposta. È il cuore dell'irrealismo della società reale. In tutte le sue forme particolari, informazione o propaganda, pubblicità o consumo diretto di distrazioni, lo spettacolo costituisce il *modello* presente della vita socialmente dominante».

Naturalmente Debord non affronta la questione interculturale, ma *La società dello spettacolo*, è talmente attuale che può essere problematizzato anche in quella direzione.

Riprendiamo dunque il tema della correlazione e dell'immagine in relazione allo spettacolo e, seguendo il pensatore francese, coniugiamoli al concetto di identità culturale.

La prima trasformazione della società dello spettacolo concerne il soggetto; esso, come accennato poco prima, si trasforma in 'spettatore'. La traduzione della soggettività in spettatore, d'altro canto, implica la frattura di una correlazione, quella tra il soggetto e l'oggetto, e l'autocostituirsi di una rappresentazione della realtà indipendente dallo spettatore stesso. Non casualmente Debord intitola il primo libro della *Società dello spettacolo*: 'la separazione compiuta'. Tale separazione consiste nella distanza posta tra lo spettatore e l'immagine (la rappresentazione), quest'ultima sciolta dai lacci della soggettività e divenuta autonoma nella sue oggettivazioni.

È un po' come pensare il soggetto trascendentale kantiano depotenziato di tutte le sue forme pure a priori, di tutte le sue facoltà e dell'appercezione trascendentale ed è come immaginare tutti gli elementi che ne definiscono la trascendentalità, le facoltà e l'attività sintetica dell'io penso separati e divenuti autonomamente operativi nel costituirsi dell'immagine di fronte ad uno spettatore malato di 'realismo ingenuo'. Il processo di correlativizzazione si immanentizza nella rappresentazione spettacolare che dinamicamente diviene la cucina produttiva di modelli di vita, modelli identitari, modelli culturali, modelli di comportamento e orizzonti di senso; nello stesso tempo lo spettatore denudato di ogni agilità del pensiero non ha più alcun potere nei confronti dell'immagine.

Afferma Debord:

17 *Ibid.*

«Là dove il mondo reale si cambia in semplici immagini, le semplici immagini divengono degli esseri reali, e le motivazioni efficienti di un comportamento ipnotico. Lo spettacolo, come tendenza a *far vedere* [...] trova naturalmente nella vista il senso umano privilegiato che in altre epoche fu il tatto. [...] Ma lo spettacolo non è identificabile al semplice sguardo, sia pure con l'ascolto. È ciò che sfugge all'attività degli uomini, alla riconsiderazione e alla correzione della loro opera. È il contrario del dialogo. Ovunque vi è rappresentazione indipendente, lo spettacolo si ricostituisce»¹⁸.

Ed ecco annichilita una delle categorie che più direttamente vengono discusse all'interno del discorso interculturale e che in maniera più immediata si coniugano con il concetto di identità fluida, prospettiva o plurima: quella di dialogo. Se teorizzatori del pensiero interculturale come Wimmer, Kimmmerle, Raul-Fornet Betancourt, Mall¹⁹, solo per citare alcuni nomi, hanno fatto della parità dei dialoganti e della dialogicità il cavallo di battaglia della relazione interculturale, Debord ci dice invece che il tessuto spettacolare nel quale viviamo «[...] è il discorso ininterrotto che l'ordine presente tiene su se stesso, il suo monologo elogiativo [...]» e che «[...] questa potenza di comunicazione istantanea è essenzialmente unilaterale[...]»²⁰.

Lo spettatore non può che subire la costruzione di mondi immanenti alla stessa potenza creativa dell'immagine spettacolare; le immagini divengono per lui i moventi e i motivi delle sue pratiche di vita. Proprio perché impossibile è l'interazione tra spettatore e immagine spettacolare, proprio perché dello spettatore ne è cifra la sua ipnotica passività, lo spettacolo definisce al suo interno il monologo attraverso il quale progetta e riprogetta la realtà immaginata, pianificando i consumi, i desideri, le politiche, le morali ed i comportamenti degli individui e puntando unicamente alla sua autoconservazione. Insomma allo spettatore separato ed impotente di fronte all'immagine sembra che accada quanto Todorov in *La conquista dell'America* descrive accadere agli indiani d'America di fronte agli spagnoli:

18 Ivi, p. 58.

19 Cfr. F. M. WIMMER, *Interkulturelle Philosophie. Geschichte und Theorie*, Passagen Verlag, Wien 1990; H. KIMMERLE, *Interkulturelle Philosophie zur Einführung*, Junius Verlag, Hamburg 2002; R-FORNET-BETANCOURT, *Trasformazione interculturale della filosofia*, a cura di A. Coccolini, Dehoniana, Bologna 2006; R. A. MALL, *Interculturalità*, cit.

20 G. DEBORD, *La società dello spettacolo*, cit., pp. 58-59.

«A questo modo particolare di praticare la comunicazione va ricondotta l'immagine deformata che gli indiani si costruiscono degli spagnoli nel corso dei primi contatti e in particolare l'idea che essi siano degli dei; quest'idea ha anch'essa un effetto paralizzante»²¹.

“Paralizzante” è la costruzione immaginativa dello spettacolo nei confronti dello spettatore. Ciò che “paralizza”, inoltre, è ciò che, come lo stesso Todorov fa intendere, non entra in una relazione di dialogicità, che non si apre alla possibilità della relazione. E lo spettacolo è paralizzante nel momento in cui è monologo essenzializzante ed univoco.

Se lo spettacolo è monopolio dell'apparenza e se l'apparenza diviene la vita reale, allora, dichiara Debord,

«Nel mondo realmente rovesciato, il vero è un momento del falso»²²

È decretata così la potenza progettuale dello spettacolo, una potenza così dirompente da definire orizzonti di discorso e di vita globalmente validi, orizzonti che discendono da un'illusione divenuta realtà. E allora anche la costruzione dell'identità e della differenza nella società dello spettacolo si esplicita come processo produttivo monologico dell'attività razionale e correlativista dell'immagine spettacolare. Identità e differenza, vale a dire, si costituiscono come il vero condiviso di un momento del falso.

Ricordiamo tutti in Italia le elezioni che portarono alla vittoria del governo precedente: con una certa frequenza il sistema dei media ci informava che un rumeno aveva violentato un'italiana. La stessa notizia, poi, veniva ripetuta di continuo ed era oggetto di continue discussioni politiche. Si costruì e si diffuse in questo modo l'idea dell'identità del popolo rumeno ed il binomio rumeno-violenza.

Indipendentemente dalla funzionalità politica del messaggio mediatico e spettacolare, ciò che conta notare è che lo spettacolo, l'immagine 'viva', diviene oggi il vero luogo di essenzializzazione dell'identità. Tutto ciò è codificato molto bene anche da Said in un testo sempre attuale come *Orientalismo*, in cui si legge: «Un aspetto del mondo elettronico, postmoderno, è il rafforzamento degli stereotipi a proposito dell'oriente. Televisione, Film

21 T. TODOROV, *La conquista dell'America. Il problema dell' «altro»*, Einaudi, Torino 1984, p. 92.

22 G. DEBORD, *La società dello spettacolo*, cit., p. 55.

e le risorse dei mezzi di comunicazione di massa in genere costringono l'informazione dentro schemi sempre più standardizzati»²³.

Il peggior nemico dell'essenzializzazione dell'identità oggi non sono né il pensiero metafisico, né l'ontologia, né l'identità essenzialistica di una certa tradizione filosofica, ma piuttosto è l'immagine spettacolare, la quale fissa la natura identitaria degli individui in relazione alla volontà di perenne autosussistenza e autoperpetramento del sistema consumistico e capitalistico che muove il sistema spettacolare.

Non solo: lo spettacolo ha anche la facoltà di sciogliere la differenza identitaria in una quantificazione numerica e questo per un motivo molto semplice che Debord spiega con grande acume sulla scia del *Capitale* di Marx:

«La perdita della qualità, così evidente a tutti i livelli del linguaggio spettacolare, negli oggetti che esso loda come nei comportamenti che regola, non fa che tradurre i caratteri fondamentali della produzione reale che scarta la realtà; la forma-merce è da parte a parte l'uguaglianza a se stessa, la categoria del quantitativo. È il quantitativo che essa sviluppa, e in quello soltanto essa può svilupparsi»²⁴.

La differenza culturale, l'identità fluida, richiede una dialettica di definizione di tipo qualitativo, richiede la storia, la narrazione, il riempimento plurale dello spazio e del tempo e la radicale e prospettica differenza di questo riempimento. Lo spettacolo, al contrario, in quanto merce e mercificazione diviene processo di omologazione della differenza e traduzione irriducibile della qualità in quantità: il consumo, in fondo, sottende costitutivamente la categoria della quantità. Questo è il motivo per il quale Debord può affermare che nella società dello spettacolo scompare il valore d'uso e impera il valore di scambio. Questo il motivo, di nuovo, per il quale lo spettacolo annuncia con cura il numero degli immigrati che invadono le nostre coste, tacendo le loro singole narrazioni. L'immagine televisiva in questo modo, nei suoi diversi rotocalchi e telegiornali, può decidere di risolvere l'individualità e la narrazione identitaria di ogni singolo migrante in una quantità numerica che accresce l'ansia degli stanziali. I migranti, allora, ci spaventano perché "sono troppi"! Ancora una volta il potere dell'immagine è paralizzante: ancora una volta "il frammento", spettacolarmente costruito, assurge a totalità. E quando il frammento assurge a totalità vi è la completa perdita del tempo come nar-

23 E. W. SAID, *Orientalismo. L'immagine europea dell'oriente*, Feltrinelli, Milano 2006, p. 35.

24 G. DEBORD, *La società dello spettacolo*, cit., p. 68.

razione storica e, dunque, dell'identità come progettualità della differenza, come tempo qualitativo della sfera della specificità e della modificabilità.

Del tempo spettacolare o pseudo-ciclico Debord scrive essere:

«[...] un'accumulazione infinita di intervalli equivalenti. È l'astrazione del tempo irreversibile, tutti i segmenti del quale devono provare sul cronometro la loro mera uguaglianza quantitativa. Questo tempo è in tutta la sua realtà effettiva ciò che è nel suo carattere *scambiabile*»²⁵.

Insomma, «lo spettacolo, come organizzazione sociale presente della paralisi della storia e della memoria, dell'abbandono della storia eretto sulla base del tempo storico, è la *falsa coscienza del tempo*»²⁶. Lo spettatore è condannato a consumare frammenti di tempo assolutizzati che si scambiano repentinamente secondo le logiche della macchina spettacolare. Ogni narrazione è sottratta alla sua temporalizzazione storica e le identità, l'identico e il diverso, sono fissate in istanti omogenei che ne determinano una sorta di omologazione. Il vissuto individuale della vita quotidiana separata resta senza accesso critico al proprio passato, il quale, insegna Debord, non si trova consegnato da nessuna parte. Non si comunica. È incompreso e dimenticato a beneficio della falsa memoria spettacolare del non-memorabile.

Insomma lo spettacolo annichilisce la memoria della narrazione storica e mantiene viva l'accidentale, variabile e frammentaria memoria del consumo. Ancora una volta è l'immagine a definire la memoria e l'oblio, a piegare negli istanti equivalenti della temporalità spettacolare la specificità di ogni individualità storica.

Identità e differenza, allora, nell'immagine spettacolare si generano e si disintegrano in una rappresentazione che seleziona teleologicamente il monologo adatto alla sua autoconservazione; un monologo che non prevede spazi vuoti nei quali anche solo casualmente possa essere esercitata la libertà e la metafilessione critica. Nella società dello spettacolo tutto deve essere riempito.

Quanto detto fin seguendo Debord può essere utile a sottolineare come il vero nemico della differenza culturale e della relazione interculturale si annida proprio nella trasposizione spettacolare del simbolico, dell'immaginario, della rappresentazione, una trasposizione che origina nel suo correlativismo forme e contenuti di pensabilità dell'alterità.

25 Ivi, p. 141.

26 Ivi, p. 145.

Ancora più radicale è un altro pensatore francese, Jean Baudrillard, il quale in *Il delitto perfetto. La televisione ha ucciso la realtà* sostiene che la diade identità-differenza è una diade pensata per una sintesi artificiale dell'alterità. L'alterità reale, infatti, quella che resiste, quella che non si oppone perché radicalmente altro, è stata sconfitta e liquidata e va riprodotta.

«L'alterità viene a mancare e bisogna assolutamente produrre l'altro come differenza, al posto di vivere l'alterità come destino»²⁷.

L'altro allora deve essere riprogettato come differenza per essere relazionato correlativisticamente all'identico. Solo in questo modo, in quanto negoziazione seppur oppositiva, l'alterità viene controllata nel mondo del virtuale e, dal momento che dell'omicidio del reale, dell'altro, non vanno lasciate tracce, «ciò che pretende di essere singolare, incomparabile e che non rientra nel gioco della differenza, deve essere sterminato»²⁸.

Identità e differenza, allora, divengono categorie di riduzione e di negoziazione di una costruzione dell'alterità addomesticata e concettualizzabile, nonché dominabile, all'interno del mondo dello spettacolo e del virtuale. Prima di dialogare con la differenza, con l'altro, sarebbe opportuno liberarlo dalla progettazione genetica della sua riduzione al campo concettuale e domestico dell'identità perché, scrive Beaudrillard,

«Il peggio è in questa riconciliazione di tutte le forme antagonistiche all'insegna del consenso e della convivialità. Non si deve riconciliare nulla. Occorre tenere aperte l'alterità delle forme e la disparità dei termini, occorre tenere vive le forme dell'irriducibile»²⁹.

L'alterità come destino, come resistenza inflessibile ed irriducibile, come natura di ciò che non entra in relazione perché 'incomparabile', allora, pur nel tragico rischio dell'esistenza di mondi paralleli e incomunicabili, diviene la cifra essenziale della differenza antispettacolare, diviene l'altro liberato dal correlativismo mediatico che intende 'progettarlo' negli istanti della pseudociclicità consumistica e priva di memoria dell'immagine spettacolare.

27 J. BAUDRILLARD, *Il delitto perfetto. La televisione ha ucciso la realtà?*, Raffaello Cortina, Milano 1996, p. 119.

28 Ivi, p. 127.

29 *Ibid.*

Concludo con una provocazione: in fondo la filosofia, per quanto si sforzi, finisce sempre con dissolvere l'individualità, la singolarità, nel momento stesso in cui la pone; certo però è che, in questo modo, essa sottrae al potere dell'immagine una costruzione valorialmente orientata dell'alterità; essa, vale a dire, in questo modo, nella massima astrazione con la quale può pensare l'intersoggettività, sottrae alle fauci dello 'spettacolo' la costruzione della differenza.

BEATRICE FERRARA

“A MIRROR PERMUTATION OF THE NATION”:
DJ SPOOKY REMIXA *LA NASCITA DI UNA NAZIONE*
DI D.W. GRIFFITH¹

1. *Percepire un fantasma nella vita di ogni giorno*

“Hai visto un fantasma?”

“Non ho visto nulla, ma mi è come sembrato di ‘avvertire’ un qualcosa”

“Ecco. Un fantasma è proprio questo.”²

(Jean Rhys)

“Ciò che un DJ fa [...] è parlare con la voce dei morti, è giocare con il senso della presenza e dell’assenza. Se un mix non evoca qualcosa, allora è un mix che non funziona.”³

(DJ Spooky)

In riferimento alla cornice concettuale del convegno CIRB “Identità in dialogo”, questo mio intervento si delinea come un tentativo ‘eccentrico’ di *interrogare* la relazione trans-culturale e i suoi processi di formazione di soggettività.⁴ Scrivendo ‘eccentrico’ non voglio affatto suggerire una estraneità del mio intervento rispetto ai temi e alle preoccupazioni che muovono il convegno. Esso, anzi, è certamente in linea con il tentativo condiviso da tutti i partecipanti a queste giornate di studio: quello di proseguire, pur

1 L’espressione “A mirror..” è tratta da Paul D. Miller aka DJ Spooky (Miller 2008c: s.p.). Una prima riflessione in forma scritta sui temi affrontati durante il mio intervento al convegno è stata precedentemente pubblicata in Ferrara 2009. Si ringraziano gli editori di *Quaderni d’Altri Tempi*, nella persona di Gennaro Fucile, per aver autorizzato la rielaborazione dell’articolo in forma orale per il convegno e in forma scritta per la presente pubblicazione.

2 Rhys [1966] 1980.

3 Miller aka DJ Spooky, cit. in Davis 2003: s.p. T.d.A.

4 Nella consapevolezza dell’ampiezza della letteratura sui due termini ‘transculturale’ e ‘interculturale’, chiarisco qui la mia preferenza per il primo dei due termini. Con questa scelta vorrei infatti sottolineare la dimensione di produzione *immanente* delle soggettività, che va nella direzione della ‘creolizzazione’ più che del multiculturalismo rampante degli anni Novanta (cfr. Miller aka DJ Spooky in Simula 2006: 151).

“senza garanzie” – come scriveva il teorico degli Studi Culturali Stuart Hall – nel tentativo di pensare necessariamente la cultura non come un territorio neutro e sicuro dalle basi solide, bensì come l’arena aperta dell’incontro e del contatto, della trasformazione e della traduzione in corso.⁵ Piuttosto, se il mio intervento si presenta come ‘eccentrico’, lo fa dal punto di vista della *materia* attraverso cui proverò a pensare la dimensione del dialogo transculturale, ovvero il cinema e la cultura DJ – due forme d’arte, o meglio di “poetica” e di “poiesi”, percorse nell’*articolazione* interdisciplinare degli Studi Culturali e Postcoloniali.⁶

Più nel dettaglio, nelle pagine che seguono cercherò di suggerire come l’arte stessa si vesta di una dimensione politica transculturale rivolgendo lo sguardo, e l’orecchio, ad un esperimento creativo audio-visuale condotto tra il 2004 e il 2008 dall’artista concettuale africano-americano Paul D. Miller (noto anche come DJ Spooky), dal titolo *Re-birth of a Nation*, la ‘rinascita di una nazione’.⁷ Nato come esperimento *live* condotto nelle gallerie d’arte, e infine montato in un film in DVD uscito nel 2008, *Re-birth of a Nation* è un dialogo artistico che DJ Spooky intrattiene con il film *kolossal* della cinematografia statunitense *Nascita di una nazione*, realizzato dal regista David W. Griffith nel 1915.⁸

Quella di DJ Spooky è, in primo luogo, un’operazione *tecnica*. Riversando in digitale la pellicola di Griffith, e applicando su di essa le tecniche del ‘cut ‘n’ mix’ – del ‘taglio’ e del ‘mescolamento’ – derivate dalla cultura DJ contemporanea emersa nei luoghi di transito della diaspora africana (Stati Uniti, Giamaica, Regno Unito...) e ritradotte nello spazio del digitale, DJ Spooky riflette sulle trasformazioni del sistema dei media, indagandone le potenzialità.⁹ L’operazione ha due risvolti. Da un lato, sulla scia delle riflessioni del teorico dei media Marshall McLuhan, DJ Spooky sembra

5 L’espressione “senza garanzie” ritorna spesso nel pensiero di Hall; si veda, per la pertinenza con l’argomento di queste pagine, l’uso che Hall ne fa nella raccolta Hall e Mellino 2006: 248. Per un immediato riferimento teorico alla sfida rappresentata dalla pratica di pensare la cultura nei termini del ‘contatto’, della ‘trasformazione’ e della ‘traduzione’, cfr. Clifford [1997] 2008.

6 La coincidenza tra “poetica” e “poiesi”, ovvero il carattere politico e performativo della dimensione artistica, è discusso in Gilroy [1993] 2003.

7 Su DJ Spooky, artista concettuale e DJ di Washington D.C., cfr. Miller 2004 e il sito dell’artista <http://www.djspooky.com>.

8 Il mio intervento si basa sulla versione in DVD (Miller 2008b). Per un ricchissimo trailer del film, cfr. Miller 2008a.

9 Sul cut ‘n’ mix come espressione della cultura in transito contemporanea, sorta tra le pieghe della postcolonialità urbana dove la distinzione tra ‘margine’ e ‘centro’ diventa impraticabile, cfr. Hebdige 1987.

seguire l'idea che l'emergere di un nuovo medium renda possibile indagare criticamente un medium 'precedente'.¹⁰ *Rebirth of a Nation* porge infatti un 'omaggio' ad un medium in stato critico – il cinema di tipo classico 'inventato' da Griffith – attraverso un'indagine condotta nello spazio potenziale di un medium 'successivo' – l'arte digitale.¹¹ Dall'altro lato, l'operazione interroga tecnicamente la relazione tra 'video' e 'audio', indagando le potenzialità di manipolazione che il digitale offre laddove la colonna sonora non è aggiunta al video, ma fatta dello stesso sistema binario di cui sono fatte le immagini.

Oltre ad essere un'operazione tecnica, quella di DJ Spooky è però anche un'operazione *etica*; ed è qui che sta la ragione per cui essa risulta pertinente ad una riflessione sulle figure dell'identità in una prospettiva transculturale. Come le prossime pagine cercheranno di suggerire, la trasformazione cui DJ Spooky sottopone la pellicola di Griffith è infatti un tentativo di decostruzione dell'identità intesa come concetto fisso e stabile. Il film di Griffith, nella sua versione 'canonica' del 1915 è infatti presentato al contempo come un gesto geniale di arte moderna e come il fondamento estetico della Storia 'bianca' degli Stati Uniti – basata sulla violenta negazione delle storie 'non-bianche', 'non egemoni'. Il 'remix' è proposto invece come un tentativo di 'riportare nel quadro' le presenze rimosse, di fare arte *transculturale* per dimostrare l'impossibilità di tracciare nette distinzioni nel quadro della Storia, declinando così la 'modernità' proposta dall'avanguardia di Griffith nelle 'altre modernità' lasciate emergere da una *ripetizione differenziale* della narrazione sulla 'nascita di una nazione'.¹² Nelle parole di DJ Spooky,

È tutto molto più complesso del dualismo ["nero" – "bianco"]. È questo il nuovo "sistema operativo" che vedo quando remixo *Birth of a Nation* – [...] il collasso del copione occidentale del progresso lineare, il rinnovamento di un mondo dove la ripetizione è una sorta di omaggio al futuro nel rispetto del passato.¹³

10 McLuhan [1964] 2008.

11 Ne risulta non una mera successione cronologica tra media, bensì un ritmo espressivo segnato da continuità e discontinuità. Si presta bene ad un approfondimento di questo aspetto il ricorso al concetto di "post-cinematico" recentemente teorizzato in Shaviri 2010.

12 Un primo esperimento critico di decostruzione creativa della pellicola di Griffith era stato condotto da Guy Debord nell'ottica estetico-politica del *détournement* situazionista; cfr. Debord e Wolman 1956.

13 Miller aka DJ Spooky, in Simula 2006: 158.

È bene precisare, prima di intraprendere il viaggio concettuale proposto da questo mio intervento, che scrivere di *Rebirth of a Nation* definendo l'opera un'operazione *tecnica* da un lato ed *estetica* dall'altro non vuole essere affatto un modo per separare queste due dimensioni. Né, al contrario, questo intervento vorrà proporre che l'una si appiattisca sull'altra suggerendo un rapporto di consequenzialità acritica tra l'apertura all'eterogeneità e all'interattività – elemento che certamente costituisce la cifra centrale del sistema dei cosiddetti 'nuovi media' – e un'eventuale ampliamento delle possibilità della dimensione politica della cultura. Chiara è infatti la consapevolezza di una relazione aperta, fatta di processi di retroazione, di catture e possibilità di fuga.¹⁴

Piuttosto, nell'orizzonte critico tracciato dalla 'lezione indisciplinata' degli Studi Culturali, l'invito è a pensare la relazione fra le due dimensioni come un terreno di 'lotta' ed 'elaborazione' – nella consapevolezza che i 'linguaggi' non sono mai neutri e che è nel loro utilizzo *quotidiano* che le figure dell'identità si formano, si toccano, si intrecciano e si disfano.¹⁵ Già nel 1990, Stuart Hall scriveva infatti:

[L]'identità, a differenza di quanto noi pensiamo, non è così trasparente o ap problematica. Forse, invece di pensare l'identità come un fatto già compiuto, rappresentato dalle pratiche culturali emergenti, dovremmo pensarla come un fenomeno sempre in "produzione", cioè come un processo sempre in atto, mai esauribile [...]. Questa visione problematizza l'autorità e l'autenticità che la nozione stessa di identità culturale porta con sé.¹⁶

La prima parte di questo articolo si snoderà quindi sotto forma di un avvicinamento al film *Nascita di una nazione* di Griffith in quanto 'narrazione egemone'.¹⁷ Si suggerirà come l'intreccio tra innovazione estetica d'avanguardia e iscrizione di un processo biopolitico di assoggettamento trovi, in *Nascita di una nazione*, una compiuta articolazione nel "montag-

14 Terranova [2004] 2006.

15 Cfr. Chambers e Curti 2008: 387, "Chi parla per chi, allorquando si definisce una storia, uno spazio, un linguaggio, una letteratura e la conseguente articolazione di una piattaforma critica?" (*T.d.A.*).

16 Hall, in Hall e Mellino 2006: 243.

17 Il concetto di 'egemonia', tratto dal pensiero di Antonio Gramsci, è qui ripreso così come nella tradizione degli Studi Culturali; cfr. Hall 1978. Sono ben consapevole delle recenti e acute critiche mosse da più parti, nella teoria critica, all'uso del concetto dell'egemonia nella contemporaneità (cfr., tra gli altri, Lash 2007); pur tuttavia, trovo che il concetto presenti, in relazione all'opera di DJ Spooky, una forte pertinenza e potenzialità.

gio organico" – come lo ha definito il filosofo Gilles Deleuze – del cinema di Griffith.¹⁸ Da questa tecnica emerge infatti una particolare 'narrativa dominante', che fonda e mantiene la propria 'autorità' e 'autenticità' sull'esclusione e la marginalizzazione di esperienze 'altre' tramite un lavoro condotto attraverso l'immagine.

La seconda parte dell'articolo rivolge invece l'attenzione al remix *Re-birth of Nation* di DJ Spooky, pensando ad esso come ad una "ri-narrazione" della narrazione proposta da Griffith.¹⁹ Si proverà, in questa sezione, a riflettere sulla cultura del remix e la dimensione transculturale, pensate nell'ottica della declinazione della 'Storia' (quella 'ufficiale') in più 'storie'. Lo si farà riflettendo non solo sui significati dell'opera di Griffith e di DJ Spooky, ma anche da un punto di vista maggiormente legato alla 'materia' di *Rebirth of Nation*, ovvero un tessuto digitale audio-visivo che lavora sulla *percezione* della differenza.

Questo saggio, quindi, inviterà a pensare come la ricerca sulla percezione condotta nel remix di DJ Spooky ci porti a 'sentire' le 'figure' rimosse dal quadro di Griffith attraverso un'operazione che non conduce affatto alla affermazione di una dimensione narrativa 'più autentica' o 'più vera'. Si vedrà come DJ Spooky non si proponga, infatti, di tracciare un disegno chiaro della storia, ma di lasciare che lo schermo digitale diventi materialmente, attraverso le tecniche di manipolazione del quadro, superficie di disseminazione di incertezze, di indizi, di complessità: quasi, quindi, un piano animato da fantasmi del passato e da tracce del futuro.²⁰ Come Spooky stesso illustra,

[l']astrazione è l'arma definitiva. [...] Essa sfida i limiti, e pone "il soggetto" quale categoria implosa – qualcosa che è, ed è sempre stato, fondamentalmente in costruzione. Quali altre costruzioni – lo stato-nazione, l'idea di "sé", ecc... sono correlati a questa categoria [...] lentamente [...] emarginata dalle forze centrifughe dei media digitali?²¹

I fantasmi negati dalla 'Storia' di Griffith danzeranno quindi sullo schermo del remix di DJ Spooky – forse più percepiti che visti; ma non per questo meno *intensi*.

18 Deleuze [1983] 1984.

19 Con il termine "ri-narrazione", Hall (in Hall e Mellino 2006: 243) si riferisce al processo di invenzione della soggettività che sta nella ripresa del passato e nella sua elaborazione critica, di contro ad ogni idea di un'origine pura da riscoprire.

20 Cfr. Miller aka DJ Spooky in Davis 2003: s.p., "Un senso di 'certezza dell'incertezza'; ecco cosa provo ad evocare attraverso le cose che faccio" (T.d.A.).

21 Miller aka DJ Spooky, in Simula 2006: 155.

2. Nascita di una nazione: la costruzione cinematografica di un narrazione egemone

“È lo spettacolo della Storia scritta con il lampo!” Tradizione vuole che sia questa la frase con cui, nel 1915, l’allora presidente degli Stati Uniti, Woodrow Wilson, reagì alla proiezione privata di *Nascita di una nazione* di D.W. Griffith.²² Che l’aneddoto sia vero o meno, poco conta: fu davvero con la velocità e la potenza di un lampo che quella storia sulla ‘nascita della nazione’ attraversò, nell’arco di pochi mesi, gli Stati Uniti. Nei numerosi spettatori e spettatrici americani che assistettero alla proiezione di *Nascita di una nazione*, primo film kolossal dell’industria cinematografica hollywoodiana, la pellicola lasciò una scia: come il bagliore di una folgore che, illuminando un paesaggio denso e nebuloso, dagli occhi corse al pensiero, dal pensiero alla memoria, dalla memoria alla Storia.

Gli Stati Uniti di Woodrow Wilson erano, nel 1915, usciti da circa cinquant’anni da un lungo conflitto intestino, la Guerra di Secessione, esplosione della complessa connessione di un mondo di geografie e di narrazioni intrecciate: il Sud ed il Nord, gli interessi dei latifondisti e quelli della nascente industria, le storie negate degli schiavi neri, l’Africa immaginata e quella vera, i proclami degli abolizionisti, le rotte commerciali bianche, le strade sotterranee nere che guidavano alla libertà, una libertà a lungo sognata e poi amaramente ingestibile in maniera autonoma, la politica inseguita e assediata dallo spettro del denaro, la nascita del Ku Klux Klan, la cosiddetta “liberazione” dei neri e la battaglia sul loro “voto” elettorale, la cronaca di guerra che rimbalzava sulle due sponde dell’Atlantico...²³

Era questo il paesaggio denso e nebuloso in cui si muovevano gli spettatori e le spettatrici americani di *Nascita di una nazione*, sospesi tra frammenti di storie e affamati di racconti. Questo era il paesaggio confuso che Griffith raccolse e osservò, comprendendo come, in un tale paesaggio, occorresse all’artista una nuova modalità, altrettanto complessa e intrecciata, di rivolgersi ad occhi e menti che non erano più gli stessi. Così, nella densità di storie a disposizione, Griffith selezionò alcuni elementi, li isolò, li cucì insieme...inventando la tecnica del taglio e quindi del montaggio cinematografico. *Nascita di una nazione* infatti, raccontando la storia di due famiglie, una del Nord ed una del Sud, a cavallo della Guerra, intreccia più vicende ricomponendole in una sola storia, che culmina in un doppio matrimonio incrociato (fra Sud e Nord). Lo fa, appunto, passando da una

22 Aneddoto significativamente riportato anche in Miller 2008a (T.d.A.).

23 Cfr. Bergamini 2002.

vicenda all'altra secondo un procedimento narrativo cinematografico cui gli spettatori contemporanei sono abituati, ma che allora era nuovo, inedito, e sconvolgente.

"Montaggio parallelo" (o "organico") è il nome che Deleuze, nel suo lavoro del 1983 sul cinema, ha utilizzato per definire il tipo di operazione che egli vede al lavoro nel cinema di Griffith.²⁴ Per Deleuze, il montaggio organico di Griffith procede – genera cioè il movimento e l'azione, ovvero la narrazione del film – per parallelismi. Personaggi e vicende sono cioè concatenati all'interno di rapporti binari, giustapposti per differenza (i bianchi e i neri, le classi ricche e quelle povere, e così via) in un ritmo che procede in modo parallelo. Le serie parallele non si incontrano mai, così che il ritmo di alternanza genera una narrazione che funziona attraverso il conflitto manicheo.²⁵

Nell'analisi del filosofo francese, il montaggio parallelo è esplicitamente ricondotto alla costruzione di una narrazione 'dominante', ovvero ad un processo biopolitico che procede attraverso un lavoro sulla percezione. Nella pellicola di Griffith, la complessità delle narrazioni (le storie di due famiglie) è tenuta insieme attraverso i tagli e le riprese di diversi fili di racconto, avvolti intorno ad un'infra-storia principale (la guerra) cristallizzata in un solo nucleo: un solo mito delle origini, appunto come un lampo *bianco* in un cielo *scuro*. Quel mito muto recita che gli Stati Uniti nacquero dal matrimonio fra due territori separati, grazie all'azione di coraggiosi cavalieri bianchi, i membri del Ku Klux Klan, che sapevano come "*tenere a bada*" i neri, "causa della guerra".²⁶

Costruendo ogni singola scena come un minuzioso quadretto, avvicinando la telecamera ai volti degli attori per catturare l'intensità delle espressioni, inglobando i movimenti delle danze, tagliando le riprese e poi risistemandole, Griffith si innestò direttamente sul modo di vedere-pensare degli spettatori. La mente stessa, infatti, seleziona, taglia, costruisce, deli-

24 Per completezza, si noti che Deleuze ([1983] 1984) utilizza il concetto del "montaggio parallelo" in merito a due pellicole di Griffith: *Nascita di una nazione* e il successivo *Intolerance* (1916), realizzato dal regista in risposta alle polemiche suscitate da *Nascita di una nazione*.

25 Nella prospettiva di queste pagine, che vuole sottolineare la centralità della percezione, è importante ricordare come Deleuze ([1983] 1984) sottolinei come è la narrazione ad emergere da questa particolare concezione del montaggio, e non il montaggio ad essere subordinato alla narrazione.

26 Come menzionato in Miller 2008a, il film di Griffith è tristemente noto anche per essere stato utilizzato nella propaganda di reclutamento di membri del Ku Klux Klan.

nea, linearizza...²⁷ Di fatti, quello che emerge, è l'impossibilità di portare sulla superficie dello schermo, e nell'orizzonte della percezione e della narrazione, il 'piano comune' da cui le serie parallele prendono forma. Nello specifico di questa mia ricerca sulle figure dell'identità, cioè, quanto il montaggio mette fuori dallo schermo raccontando un conflitto tra 'bianco' e 'nero', è il comune piano dello *sfruttamento* capitalistico emergente, da cui quella dimensione manichea prende corpo.

Quel racconto diventò allora propaganda razzista, memoria, Storia; e della Storia prese l'autorevolezza e la magniloquenza, tracciando al contempo un "itinerario del silenzio": le mille lingue, perse fra gli spazi e i tempi, ognuna a balbettare la propria versione del racconto, si annodano insieme in una sola.²⁸ Quella tecnica di costruzione della narrazione, il montaggio – cioè una fiction così fiction da essere reale – diventò il cinema di massa, nel senso di *indagine in movimento* su come si impara, collettivamente, a ricordare e a darsi una storia.

3. *Rebirth of a Nation*: re-mixando la Storia

"Concetto jazz del tempo vs concetto hollywoodiano del tempo [...] sugli schermi mentali dell'America contemporanea."
(DJ Spooky)²⁹

Proviamo ora un salto, dal 1915 al 2008 – l'anno di uscita in DVD del remix di DJ Spooky *Rebirth of a Nation*. Come il trailer che anticipava l'uscita del disco mette chiaramente in evidenza, il rapporto tra immagine ed egemonia, tra percezione e (bio)politica, tra tecnologie e produzione di soggettività è negli Stati Uniti del 2008 fortemente attuale; ed è qui che si colloca il *posizionamento* di DJ Spooky e la forza del suo lavoro. Infatti, a fare da punto di raccordo tra la prima parte del lungo trailer – che presenta il film del 1915 di Griffith evidenziando il nesso tra costruzione della nazione, costruzione dell'egemonia statunitense, e costruzione della presunta verità storica – e la seconda parte – incentrata sul remix di DJ Spooky e le caratteristiche peculiari della cultura DJ applicata al cinema classico hollywoodiano – Spooky inserisce delle immagini del suo 'pre-

27 Deleuze [1983] 1984.

28 L'espressione "itinerari del silenzio" è tratta da Spivak 1988 ed indica i processi, le pratiche – gli "itinerari" (giuridici, letterari, artistici, economici, e così via) appunto – attraverso cui l' 'altro' e l' 'altra' sono messi a tacere.

29 Miller 2001: s.p. (*T.d.A.*).

sente storico', ovvero filmati delle missioni militari statunitensi in Iraq.³⁰ Su questo presente di nuova egemonia e nuovi dispositivi del biopotere DJ Spooky propone una riflessione critica lavorando sull'archivio culturale degli Stati Uniti, proprio attraverso una ripresa del film di Griffith e un suo ribaltamento.

In *Rebirth of a Nation*, Spooky riparte proprio dall'intuizione geniale di Griffith sulla tecnica di costruzione delle storie e sul modo in cui la mente le seleziona e ricompona con la rapidità di un fulmine. DJ Spooky, tuttavia, traspone questa tecnica, che nasce dalla complessità, e la riporta in un mondo ancora più connesso e denso quale quello dell'età globale contemporanea, aggiornandola e trasformandola in uno strumento di indagine concettuale transculturale:

[p]er me, la metafora del dj permette di riflettere sul concetto di collage e sul suo ruolo nel mondo quotidiano dell'informazione, dei modelli computazionali e dell'arte concettuale. Ognuno di questi modelli offre vie di fuga dagli stanchi domini della filosofia eurocentrica.³¹

Muovendosi verso il futuro, il remix di Dj Spooky incontra *Nascita di una nazione* di Griffith, una storia che si è messa in cammino più di un secolo fa, ad un incrocio. È l'incrocio, appunto, fra storia e cultura. E – come cantano tanti pezzi blues – ad un incrocio può succedere di tutto. Questa volta infatti il 'taglio' è circolare, interno al film di Griffith e alla memoria collettiva degli Stati Uniti, ed opera sui codici. Operando una decodifica ed una trasformazione in digitale del film del 1915, che viene appunto remixato nelle scene e dotato di una colonna sonora, Dj Spooky spinge al massimo la riflessione sulla nostra relazione con le tecnologie che costruiscono la nostra memoria collettiva. È in questo senso che Dj Spooky ritrova, nella tecnica di Griffith, lo stesso intreccio tra flussi, frammenti e fratture che sta al cuore della dj culture: selezionare e mescolare storie per raccontare altre storie, selezionare impulsi per generare pensieri e azioni, moltiplicare i sensi possibili, tracciare linee fra i tempi e gli spazi. Tuttavia, l'operazione di Spooky – egli stesso chiarisce – ha un altro senso:

Griffith era essenzialmente un propagandista della repressione di stato – egli creò il "montaggio" nel cinema come strumento per ritrarre situazioni multiple – ma [...] l'usava per bloccare la percezione. [...Per] il dj [questa] indistinta

30 Cfr. Miller 2008a.

31 Miller aka DJ Spooky, in Simula 2006: 152.

origine e destinazione [diviene] loop, cicli, modelli. Il modo di esplorarli passa attraverso il filtro di un senso intrecciato.³²

Dj Spooky mette per questo in bella vista i propri strumenti di lavoro e non li nasconde nell'opera, facendo inceppare così il meccanismo che aveva consentito alla fiction di Griffith di sembrare 'un oggetto naturale'. Egli, infatti, smontando il montaggio, lascia che l'autorevole Storia di Griffith si incagli ed inizi a balbettare, sciogliendosi in un processo, una serie di possibili storie irrisolte.

Come il trailer suggerisce, 'Verità' e 'conoscenza' sono messe in questione in questa operazione, allorquando la narrazione egemone viene ad essere intersecata da una miriade di altre linee narrative: condensando la narrazione in meno della metà del tempo originale (il remix è molto più breve del film del 1915), Dj Spooky fa, delle scene manipolate, un grumo di intensità. I disegni e i diagrammi sovraimpressi alle scene del film, così come la colonna sonora che Spooky dona al film muto, disorientano il senso stabilito dal montaggio di Griffith e rivelano l'inevitabile parzialità che sta nella necessità della mente di selezionare degli elementi da un *continuum* di intensità. Le campiture che circondano ora un personaggio, ora l'altro, spostano l'attenzione dello spettatore e della spettatrici – attivamente chiamati a costruire il senso di *Rebirth of a Nation* – e la disseminano lungo l'intero spazio dello schermo percettivo.³³ Le campiture ed i diagrammi generati al computer, e dal computer, partendo dall'immagine iniziale sono una decodifica ed una traduzione in un diverso ordine dei personaggi stessi del film. La cinepresa di Griffith riprendeva infatti dei corpi, il diagramma virtuale attivato da Spooky complica i confini del corpo e traccia i *pattern* ritmici delle relazioni fra corpi.

Allo stesso modo, i suoni di *Re-birth of a Nation* spaziano dalla tradizione ai suoni del futuro, ed evocano non i personaggi che vediamo in scena, ma un intero paesaggio di relazioni, di cui i personaggi stessi non sono che una parte. I ripetuti colpi sonori delle basi hip-hop, l'allusiva ironia blues di Robert Johnson, gli archi e i violoncelli, suonano nell'interfaccia potenziale tra memoria e tecnologia, contrappuntando la versione bianca del racconto delle origini degli Stati Uniti.

Lungo il tracciato di quella narrazione lineare e fulminea, una serie di figurazioni nascoste si mette a danzare confondendo le tracce, tracciando altri diagrammi sulla pellicola. Questa danza chiede: 'Chi ha deciso in che

32 Miller aka DJ Spooky, in *Simula 2006*: 158.

33 Sul ruolo attivo degli spettatori in tutta l'opera di DJ Spooky, cfr. Miller 2001.

direzione stavamo andando? Questa Storia è la Storia di chi?'. Esperimento di esplorazione della relazione fra il corpo-mente ed il suo ambiente, che riporta anche lo spettatore a relazionarsi con un intero ecosistema di rimembranza, dimenticanza ed azione, i diagrammi visivi e sonori di *Re-birth of a Nation* complicano la stessa possibilità di rappresentazione di classe e razza, declinando la Storia in molteplici direzioni. Il remix taglia di traverso queste categorie e, passando da un codice all'altro, sconvolge la rappresentabilità e riattiva la materialità.

In molte delle scene, riprendendo ed aggiornando una vecchia tecnica di distorsione del campo visivo, il quadro come materia digitale è occupato per metà da un'immagine e per l'altra metà dalla versione speculare dell'immagine stessa, come se uno specchio fosse stato posto sulla linea mediana che taglia l'inquadratura. Tuttavia, i personaggi, pur se posti davanti ad uno specchio, non si raddoppiano semplicemente, ma, poiché la linea speculare li attraversa a metà, cambiano forma. Ogni personaggio è già una relazione. Inseguendo questo desiderio di relazionalità trasformativa, il lavoro di Dj Spooky dispone il materiale visivo e sonoro, storico e artistico, su uno stesso orizzonte creativo. La superficie dello schermo diventa così un campo di relazioni che procedono per strati. L'operazione tra codici che attraversa *Re-birth of a Nation* gioca appunto fra gli strati e le relazioni fra essi, rendendo visibili e udibili i livelli.

È una riflessione, questa, che indica anche una possibile traiettoria futura che attraversa la pellicola di Griffith e la storia contemporanea e le spinge verso territori ancora da tracciare. Tradizione e trasformazione globale, località e planetarietà sono gli ambienti che il remix attraversa confondendo i tempi e gli spazi. Lo fa, appunto, operando fra gli strati e lavorando sulla loro percettibilità. *Re-birth of a Nation* invita, infatti, a provare a percepire gli strati nascosti nel film, per tentare di esercitare la mente a percepire anche altri movimenti invisibili che attraversano l'ambiente urbano globale.

È così che Storia e memoria non rimandano più soltanto a strati di civiltà sovrapposti, a monumenti affiancati o cresciuti l'uno dai resti dell'altro, a significati sociali. Per Dj Spooky si tratta soprattutto di pensare la cultura oltre i propri monumenti fissi, verso la relazione con un intero ambiente di interazioni: il ricordare, il costruire, il tentare, il pensare, il desiderare come ecosistemi dell'incontro. La 'radice' (le 'origini' bianche, le 'origini' nere) è così disseminata e trasportata, moltiplicata e connessa.³⁴

Le 'presenze rimosse' ritornano qui a complicare la linearità della narrativa sotto forma di *tecniche*. L'esistenza – e la resistenza – di un auto-

34 Sul passaggio dalla 'radice' al 'percorso rizomatico', cfr. Gilroy [1993] 2003.

mia dell'‘altro’, dell'‘altra’, risuonano nei linguaggi tecnici di DJ Spooky: quell'estetica e quell'etica del taglio, della ripetizione, del mescolamento attraverso cui le culture ‘altre’ disseminate in diaspora dall'azione biopolitica della narrazione egemone sono sopravvissute, si sono trasformate, hanno forgiato il mondo globale contemporaneo.

L'idea di commistione, di *remix* è [molto nota] oggi – sono queste [stesse] cose che alimentano la cultura Afroamericana, e vi è in tutti un'attiva disseminazione della diaspora della Afro-modernità. [...] La cultura nera è stata il “subconscio” del mondo per buona parte degli ultimi secoli – è stato il sistema operativo di una cultura che rifiuta di comprendere che i propri ideali sono morti da lungo tempo. Il filo del tessuto della cultura contemporanea [...] il paesaggio mediatico di filamenti, sistemi, cavi in fibra ottica, trasmissioni satellitari e così via, sono tutti rizomatici. Sono architetture relazionali – il muoversi in sincronia. La struttura reticolare ha bisogno di essere polifonica. [...] Dobbiamo rompere la spirale tenendo passato e presente assieme affinché il futuro possa farsi strada. Forse è qui che rompiamo con la vecchia questione del “nero” e del “bianco”.³⁵

Questo tipo di esercizio, che sonda il mondo contemporaneo e le sue tecnologie attraverso la ripetizione come evocazione della differenza, invita a pensare, a riaprire gli archivi rivelandone potenzialità nascoste. Alterando le variabili costitutive di *Birth of a Nation*, Dj Spooky attiva nuovi circuiti di pensiero sopiti nel film di Griffith. La “rinascita” indicata dal titolo del remix potrebbe così essere proprio l'emersione di altri pensieri attraverso la ripetizione come differenza: la vita come un continuum; o *percepire un fantasma nella vita di ogni giorno* – la Storia come archivio del passato quindi ...ma anche come arca del futuro.

Bibliografia

- Bergamini, Oliviero. 2002. *Storia degli Stati Uniti*. Bari & Roma: Laterza.
- Chambers, Iain e Lidia Curti. 2008. “Migrating Modernities in the Mediterranean”. *Postcolonial Studies*, Vol. 11 (4).
- Clifford, James. [1997] 2008. *Strade*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Davis, Erik. 2003. “Remixing the Matrix: An Interview with Paul D. Miller, aka DJ Spooky”. *Trip*, No. 9 (Spring 2003). Disponibile online: <URL: <http://www.djspooky.com/articles/erikdavis.php> 7/12/2011> [07/12/2011].
- Debord, Guy e Gil J. Wolman. 1956. “Mode d'emploi du détournement”. *Les lèvres nues*, n. 8 (May).

35 Miller aka DJ Spooky, in Simula 2006: 151; 158.

- Deleuze, Gilles. [1983] 1984. *Cinema. Vol. I. L'immagine-movimento*. Milano: Ubulibri.
- Ferrara, Beatrice. 2009. "La storia in bianco...e nero. D.W. Griffith nel remix di DJ Spooky". *Quaderni d'Altri Tempi*, n. 19 (marzo-aprile). Disponibile online: <URL:http://www.quadernidaltritempi.eu/rivista/numero19/02bussola/q19_05spooky01.htm>.
- Gilroy, Paul. [1993] 2003. *L'Atlantico nero*. Roma: Meltemi.
- Griffith, David W. (regia). [1915] 2009. *Birth of a Nation/ La nascita di una nazione*. Exa Cinema.
- Hall, Stuart. 1978. "Gramsci and Us". *Marxism Today* (June). Disponibile online: <URL: <http://www.hegemonics.co.uk/docs/Gramsci-and-us.pdf>> [11/12/2011].
- Hall, Stuart e Miguel Mellino. 2006. *Il soggetto e la differenza. Per un'archeologia degli studi culturali e postcoloniali*. Roma: Meltemi.
- Hebdige, Dick. 1987. *Cut 'n' Mix. Culture, Identity and Caribbean Music*. London: Methuen.
- Lash, Scott. 2007. "Power after Hegemony: Cultural Studies in Mutation?". *Theory, Culture & Society*, Vol. 24 (3).
- McLuhan, Marshall. [1964] 2008. *Gli strumenti del comunicare*. Milano: Il Saggiatore.
- Miller, Paul D. aka DJ Spooky that Subliminal Kid. 2001. "Material Memories: Time and the Cinematic Image". Disponibile online: <URL:http://www.djspooky.com/articles/material_memories_eng.php 07/12/2011> [07/12/2011].
- 2004. *Rhythm Science*. Cambridge MA: MIT.
 - regia). 2008a. *Rebirth of a Nation – Trailer*. Disponibile online: <URL: <http://www.moma.org/explore/multimedia/videos/42/321>> [13/12/2011].
 - regia). 2008b. *Rebirth of a Nation*. Starz/Anchor Bay.
 - 2008c. "Notes for Paul D. Miller's *Rebirth of a Nation* - remix of D.W. Griffith's 1915 film *Birth of a Nation*". Disponibile online: <URL: <http://www.djspooky.com/articles/rebirth.php> 07/12/2011> [07/12/2011].
- Rhys, Jean. [1966] 1980. *Il grande mare dei Sargassi*. Milano: Adelphi.
- Shaviri, Steven. 2010. *Post Cinematic Affect*. Hants: Zero Books.
- Terranova, Tiziana. [2004] 2006. *Cultura Network. Per una micropolitica dell'informazione*. Roma: manifestolibri.
- Simula, Carlo. 2006. "Intervista a DJ Spooky". In: Roberto Paci Dalò e Emanuele Quinz (a cura di). *Millesuoni. Deleuze, Guattari e la musica elettronica*. Napoli: Cronopio.
- Spivak, Gayatri C. 1988. "Can the Subaltern Speak?". In: Cary Nelson e Lawrence Grossberg (a cura di). *Marxism and Interpretation of Cultures*. Urbana IL: University of Illinois Press.

SILVANA CAROTENUTO

TRA PERDONO, TECNOLOGIA E FUTURO: L'INTERCULTURALITÀ CONTEMPORANEA RISPOSTA A BEATRICE FERRARA

In un convegno dedicato ai destini dell'interculturalità nel tempo presente, la scelta di Beatrice Ferrara di presentare l'operazione multimediativa e multiculturale del Dj africano-americano Spooky a carico del film "The Birth of a Nation" del 1915 del regista D.W. Griffith è non solo appropriata, ma anche foriera d'indicazioni utili per comprendere l'«avverarsi» di una visione «nuova» o almeno «rinnovata» della questione dell'interculturalità stessa.¹ Dico ciò per tre ragioni specifiche - che cercherò di trattare in questa breve risposta alle provocazioni teoriche e visive offerte dall'intervento di Ferrara: il presente contemporaneo sa «perdonare» l'orrore del passato; tale perdono avviene intensificando il materiale «tecnico» che ha permesso l'orrore stesso (al fine di mostrare i meccanismi sottili, interni e incontrollabili che lo sottendono); infine, l'intensificazione, l'acquisizione singolare di una pratica compositiva e di una sperimentazione tecnica a confronto con l'orrore, col male radicale, col mostruoso, apre la propria cura percettiva verso i destini del mondo, in una visione etica del futuro - in modo tale che l'orrore possa essere perdonato, che il peso del passato si dematerializzi grazie alla sua trasformazione tecnologica, e, soprattutto, affinché l'arte, agendo come testimonianza impegnata e «civica», contribuisca a creare le condizioni, sociali, politiche e culturali, che impediscano che l'orrore si ripeti ancora nell'avvenire.

L'orrore del passato di cui parlo, insieme a Ferrara, è la storia mostrata, celebrata e comunicata da "The Birth of a Nation" di D.W. Griffith - un

1 Il lavoro dottorale a cura di Beatrice Ferrara è dedicato alla musica contemporanea, nel suo intreccio con il pensiero filosofico e teorico, in una tesi intitolata "Future Escape: filosofie sonore nell'elettronica afrofuturista". La questione del «futurismo» tornerà nei miei commenti conclusivi al suo intervento; in particolare, l'«appropriatezza» di cui parlo, è legata alla relazione tra il «perdono» e la «musica», come in J. DERRIDA, *Perdonare*, Milano, Cortina, 2004: "... tra un certo al di là della parola richiesta, forse, dal perdono... e la musica, e persino il canto senza parole, vi è forse una affinità essenziale, una corrispondenza che non è solamente quella della riconciliazione", p. 78.

testo filmico, il primo kolossal muto hollywoodiano, che, con ben 190 minuti di proiezione, inscena la nascita degli Stati Uniti d'America tramite le vicende di due famiglie, e nello scontro-incontro di due territori, il Sud e il Nord, grazie all'azione del Ku Klux Klan che, come dice, citando, Beatrice Ferrara, "sapeva come tenere a bada i neri, causa della guerra". Al tempo dell'uscita, il film ebbe un successo enorme; la sua apologia della segregazione razziale (ed, in una linea estrema, la giustificazione del linciaggio) ebbe una risonanza e una divulgazione illimitata (ancora negli anni '60, il film era usato per reclutare i membri dell'organizzazione razzista). Come, del resto, fu impegnata e forte la reazione della comunità nera americana – in risposta al film, ci furono rivolte a Boston e a Philadelphia; la proiezione della pellicola fu vietata a Chicago, in Ohio, a Denver e in molti altri città e stati; in Europa, il bando del film durò a lungo (se non altro perché nella prima guerra mondiale erano arruolati molti afro-americani). Il dibattito intorno ai contenuti del film fu accesissimo: inizialmente venne la richiesta da parte del NAACP che alcune scene apertamente razziste fossero oscurate; il regista Oscar Micheaux cercò di ribaltare la visione così apertamente 'intollerabile' del film nel suo "Within our Gates" del 1919; lo stesso Griffith rispose alle critiche rivendicando il 'diritto di espressione' nel pamphlet "The Rise and Fall of Free Speech in America", e tentando di mediare la propria posizione politica nelle successive opere cinematografiche "Intolerance" e "Broken Blossoms"; risonanti, infine, furono gli interventi di W. E. Du Bois, in risposta alle posizioni della Dunning School, sulla questione del ruolo giocato dalla comunità nera all'interno della Ricostruzione in seguito alla Guerra di Secessione ...

Certo sarebbe inappropriato affermare che "The Birth of a Nation", in tanto anticipo sui tempi, abbia segnato l'inizio delle lotte dei diritti umani da parte della comunità africana americana; sicuramente, però, il testo filmico fece parte di un processo che vide, a partire dalla 'nascita' degli Stati Uniti, il cammino politico dei neri d'America nelle campagne educative, nelle proteste, nella capacità politica e sociale della lotta di influire sulle visioni ideologizzate della Storia e, certamente, sugli orrori del razzismo sotto ogni veste esso apparisse. In altre parole, già al tempo della scrittura - dall'aspetto di un 'fulmine illuminante'² - di "The Birth of a Nation", la storia interculturale degli Stati Uniti non smetteva di progredire.

2 La fonte della citazione sembra essere l'autore di *The Clansman*, su cui è basato il film, Thomas Dixon, ex compagno di corso del presidente degli Stati Uniti del tempo, Thomas Woodrow Wilson, e organizzatore delle visioni private della pellicola alla Casa Bianca.

dire, d'avanzare, di cambiare; inarrestabilmente, essa già si ri-scriveva, si re-mixava... e 'perdonava':

To suffer woes which hope thinks infinite.
 To forgive wrongs darker than death or night,
 To defy power which seems omnipotent,
 Neither to change, nor falter, nor repent:
 This... is to be
 Good, great and joyous, beautiful and free,
 This is alone life, joy, empire and victory.
 (P. B. Shelley, *Prometheus Unbound*)

Come ben mostra l'intervento di Beatrice Ferrara, l'operare di Dj Spooky è parte integrante di tale processo di trasformazione, di cambiamento, di radicale confronto con la differenza della riscrittura della Storia. Quasi un secolo dopo, l'artista musicista, scrittore e intellettuale africano americano ritorna al famoso film epico, melodrammatico e razzista, di Griffith permettendogli di 'rinascere' con una differenza (con infinite differenze): "The Rebirth of a Nation", nel suo serratissimo lavoro di riedizione audio-visiva, compiuto con effetti addizionali creati da Gary Breslin e Adam Lewin della PanOptics, aggiunge al testo originario una vastità creativa di suoni industriali, di soundscapes, campane e cimbali, violini dissonanti, frammenti di blues... e infinitamente 'altro'.³ E' la 'complessità della storia' che Griffith aveva intenzionalmente ignorato, e che 'That Subliminal Kid' di Chicago mostra in funzione di pulsione creativa; se "The Birth of a Nation" si costituiva in qualità di Storia, come mito di una nazione (bianca) e in quanto storia di conflitti, la spinta trasformativa operata da "The Rebirth of a Nation" è che questa storia può ripetersi – soprattutto sulla soglia del nuovo mondo e del nuovo secolo, adesso, 'qui e ora': "Quelli che non imparano dalla storia, sono destinati a ripeterla".⁴

La storia è stata scritta e non può essere cancellata; essa può, in realtà, essere riscritta, implorsa, deflagrata: il compito contemporaneo è di invocare creativamente e tecnicamente - "to name, to call, to upload, to download" - i suoni e i grafici, i segni e le significazioni, i paesaggi mentali, il

3 Vedi MARGO JEFFERSON, *New York Times*, July 8, 2005.

4 "Je me sers de ce film comme d'un point de départ – non pas d'une manière provocatrice – pour interroger l'histoire. Le moteur est ici l'analyse de Santayana* selon laquelle ceux qui oublient le passé sont voués à le répéter". Vedi PAUL D. MILLER (aka Dj Spooky that Subliminal Kid). 2004a. "Dépasser les limites. Entretien avec RoseLee Goldberg". URL: <http://www.djspooky.com/art/rebirth_roseleegoldberg.html> [17/09/2011].

‘gioco’ con le variabili che hanno creato l’opera d’arte scelta per la sua decostruzione.⁵ In realtà, Griffith non ‘giocava’ con il reale ma intendeva rinforzarlo (qualcuno ha detto che, nella sua opera, “una cataratta scendeva sullo schermo”);⁶ Dj Spooky, diversamente, ‘gioca’ con la realtà – la sua riscrittura s’immerge nel flusso delle immagini passate, le costringe ad incontrare la ‘realtà protesica’ dell’oggi, sospendendosi, come in acrobazia, sulle topologie dei codici storico-culturali, al fine di smuoverne le linee e le percezioni. L’interesse dell’artista non è di rifiutare il passato – come potrebbe, se è inciso, irriducibile e intrattabile, sulla pellicola? – ma di sottoporlo ad un nuovo incontro: del film di Griffith il dj inscena particolarmente la seconda parte dedicata alla Ricostruzione; a partire da qui, le scene, pur nell’atrocità ideologica, vengono lasciate scorrere al loro ritmo ... lentamente, progressivamente, tramite gli schermi sovrapposti, con l’invenzione musicale, e la sospensione/disturbo dell’immagine, “The Rebirth of a Nation” si sostituisce alla visione del 1915. In realtà, l’atto di Dj Spooky, ancor più che un atto di accusa, è un gesto di ‘perdono’ (proprio dell’imperdonabile, perché, altrimenti, che perdono sarebbe? pur nella differenza imprescindibile tra ‘to forgive’ e ‘to forget’!), un atto di ‘responsabilità all’altro e dell’altro’.⁷

5 Vedi <http://www.djspooky.com/articles/rebirth.php>

6 IRIS BARRY, a proposito del film “Intolerance” di Griffith: “History itself seems to pour like a cataract across the screen...”. Citato in <http://www.djspooky.com/articles/rebirth.php>

7 “DJ Spooky isn’t particularly interested in refuting what’s already dubious. Instead, he reedits the movie, occasionally spiking the images with animated doodles or highlighting notable details, gestures, or expressions. The *Rebirth of a Nation* edit spends nearly twice as much screen time on the Reconstruction (the second act of Griffith’s diptych) as it does on the Civil War. Though he gives the truncated film a moody new score and drops in some critical commentary at various junctures, for the most part he lets the film’s most hateful images play out stripped away from the historical pageantry. The effect is like drinking a can of orange juice concentrate gone sour. It’s so undiluted yet hews so close to the original template that one suspects it was created not as an addendum to the original film, but instead as a replacement”- vedi <http://www.slantmagazine.com/film/review/dj-spookys-rebirth-of-a-nation/4283>. Per la questione della ‘responsabilità verso l’alterità’, cfr. L. ODELLO, “Premessa”, in J. DERRIDA, *op. cit.*, p. 8. Il testo di Derrida, in particolare, insiste sulla questione della ‘differenza’ nella temporalizzazione tra il ‘dono’ ed il ‘perdono’ - vedi, in particolare, pp.52-53, dove il ‘perdono’ diventa una ‘rivolta’ o una ‘rivoluzione’ contro la temporalizzazione, una storicizzazione che “ha senso solo se si prende in conto questa essenza del passato, questo essere dell’essere-passato...”, p. 52. Queste specifiche indicazioni filosofiche sembrano rilevanti sia alla ‘poetica’ trasformativa ed ‘intervenzionista’

...vi è nel perdono, una forza, un appello... che esige che il perdono sia accordato, se può esserlo, persino a qualcuno che non lo domanda, che non si pente e non si confessa, né rende migliore se stesso o si riscatta; al di là, pertanto, di ogni *economia* identificatoria, spirituale, sublime o no, al di là perfino di ogni espiazione.⁸

Forza e appello: Dj Spooky afferma che “‘The Rebirth of a Nation’ is a dj mix applied to cinema”. In tale applicazione (che sembra mettere in rilievo una logica del ‘cucire’ la lacerazione, la ferita; ed insieme, la ‘ricucitura’, il ‘ricucire’, che è, forse, il senso radicale del ‘mix’ e del ‘remix’ operati dalla musica contemporanea), il perdono assume la ‘lingua’ come proprio gesto performativo:⁹ il (‘dono’ del) montaggio analitico, l’arte plastica, la perizia tecnica di Griffith, straordinaria e estremamente innovativa già al tempo, composta di “interframed narratives”, di “cut-in” e “cross-out”, di “tracking shots” e di “close-ups”,¹⁰ diventano il motore stesso della

di Dj Spooky, che all’interpretazione interculturalista di B. Ferrara. Vedi, inoltre, V. JANKÉLÉVITCH, *Il perdono*, Milano, IPL, 1969.

8 J. DERRIDA, *op. cit.*, p. 42.

9 J. DERRIDA fa esplicito riferimento alla ‘parola’ poetica in relazione al ‘dono’ e al ‘perdono’: “questa poesia dice contemporaneamente il dono, il dono della poesia, e questo dono della poesia che essa stessa è. Tanto perché dono quanto perché riceve, dal passato che richiama e dalla speranza che chiama... Come se non ci fosse esperienza poetica, esperienza della lingua come tale, senza esperienza del dono e del perdono – che siano o no domandati, concessi, dati”. *Op. cit.*, pp. 68-69.

10 La lista delle invenzioni tecniche presenti nel film di Griffith è infinita e autorevole; queste, di seguito, solo alcune delle innovazioni realizzate in “The Birth of a Nation”: “... the use of ornate title cards; special use of subtitles graphically verbalizing imagery; its own original musical score written for an orchestra; the introduction of night photography (using magnesium flares); the use of outdoor natural landscapes as backgrounds; the definitive usage of the still-shot; elaborate costuming to achieve historical authenticity and accuracy; many scenes innovatively filmed from many different and multiple angles; the technique of the camera “iris” effect (expanding or contracting circular masks to either reveal and open up a scene, or close down and conceal a part of an image); the use of parallel action and editing in a sequence (Gus’ attempted rape of Flora, and the KKK rescues of Elsie from Lynch and of Ben’s sister Margaret); extensive use of color tinting for dramatic or psychological effect in sequences; moving, traveling or “panning” camera tracking shots; the effective use of total-screen close-ups to reveal intimate expressions; beautifully crafted, intimate family exchanges; the use of vignettes seen in “balloons” or “iris-shots” in one portion of a darkened screen; the use of fade-outs and cameo-profiles (a medium closeup in front of a blurry background); the use of lap dissolves to blend or switch from one image to another; high-angle shots and the abundant use of panoramic long shots; the dramatization of history in a moving story - an example of an early spectacle or

riscrittura - ripetere, decostruire, rimixare; “travelling by synecdoche” - di Dj Spooky.¹¹ La scelta artistica è quella di far ‘ricadere l’immagine su se stessa’;¹² il fine è di mostrare, rendere evidente, dissacrare, innovare, manifestare il meccanismo, la manipolazione delle narrazioni politiche e sociali, l’effetto costruito del mezzo propagandistico, il palinsesto percettivo, le geometrie, i campi, gli strati ed, infine, (la comprensione del)la logica - inflessibile - della selezione (passata, presente e futura) ... e su tutto, l’intreccio del blues, del jazz, dell’hip hop!

In altre parole, è in gioco la ‘dematerializzazione’ dell’arte passata ed, insieme, dell’impegno etico dell’arte del futuro.¹³ non a caso “The Rebirth of a Nation” è stato definito un ‘manifesto futurista’ - per i suoi paesaggi urbani accelerati, i messaggi in decomposizione, la musica come sistema di corrispondenze. Qui, vorrei terminare la mia risposta all’intervento di Beatrice Ferrara guardando al ‘futuro’ stesso dell’operare artistico di Dj Spooky: in seguito al lavoro multimediale operato in “The Rebirth”, l’artista inizia lo studio performativo e multidisciplinare dedicato al continente antartico: “Terra Nova: The Antarctic Suite” (2008-9), uno straordinario testo visivo-elegiaco che costruisce la sua musica a partire dalle geografie ghiacciate della terra antartica, catturando, direttamente in materia sonora, digitalmente, le forme del ghiaccio in trasformazione, o meglio, in ‘sparizione’.¹⁴ Continente disabitato, quest’ultimo lembo di terra senza governo

epic film with historical costuming and many historical references (e.g., Mathew Brady’s Civil War photographs); impressive, splendidly-staged battle scenes with hundreds of extras (made to appear as thousands); extensive cross-cutting between two scenes to create a montage-effect and generate excitement and suspense (e.g., the scene of the gathering of the Klan); expert story-telling, with the cumulative building of the film to a dramatic climax” Vedi <http://www.filmsite.org/birt.html>

11 Vedi <http://www.rebirthofanation.com/>

12 “In a certain sense what I’m doing is portraying the film as he intended it... This is a film glorifying a horrible situation. And I think a modern sensibility is something where people will look at this and go like ‘Oh, I can’t believe this, I don’t relate to it, I don’t think this is right, what does he mean?’ So it’s not letting him off the hook so much as presenting the film and actually having it fall in on itself.”. Vedi <http://www.npr.org/templates/story/story.php?storyId=4112682>

13 Vedi “Dépasser les limites. Entrien avec RoseLee Goldberg”, cit.

14 La parola ‘testo’ è in un certo senso specifica qui: nel 2011, Paul D. Miller, come è conosciuto DJ Spooky in ambito accademico, ha pubblicato *The Book of Ice*, Mark Batty Publisher, utilizzando il materiale visivo del suo viaggio nel continente, insieme a quello archivio e scientifico raccolto, con la collaborazione di Brian Greene, e di Ross A. Virginia, Director of Arctic Studies at Dartmouth College. È possibile scaricare una sezione illustrativa del ‘testo’ sul sito dell’artista: <http://www.djspooky.com/antarctica/>

e senza affiliazione soffre non a causa della sua 'nascita' ma della sua 'rovina', della sua morte annunciata. Se nel testo dedicato a Griffith, Dj Spooky ha riscritto la 'nascita della nazione', ne ha perdonato l'infamia ideologica, intensificandone il meccanismo tecnologico per rivelarne la costruzione politica e culturale, se in tal modo il passato è stato riedito, riscritto, e rimixato nel presente, diversamente e per prospettiva di sopravvivenza, nel futuro la storia va 'testimoniata', nella sua trasformazione o sparizione. "Terra Nova" è un quadro acustico ricostruito: si compone di mappe storiche, di diari di viaggi, dei diversi approcci scientifici (e coloniali) alla scoperta della terra ghiacciata, con le frequenze risonanti che il paesaggio incorpora, con le sonorità dei cristalli di ghiaccio che ne costituiscono il soundscape - in 'interazione', per 'frattali'. È la questione urgente e necessaria di opporsi al 'climate change', all'inquinamento, riflettendo sulla questione politica del nation-state, recandosi sull'orlo del mondo, in una terra che non appartiene a nessuno, per rivelarne la poesia interna, i modelli, le geografie (sonore), le nostre relazioni emozionali con il ghiaccio, con la natura - o con quello che di essa resta....

L'impegno dell'arte interculturale d'oggi appartiene a chi ha imparato a leggere il passato, a mantenere la memoria di ciò che da esso può ancora venire, che sa utilizzare tutto ciò, il portato esperienziale e creativo della testimonianza, per permettere al suo pubblico di ricordare, sperimentare e guardare, con occhi più attenti, ai destini del mondo, prendendosi cura degli orrori che ci guardano dal futuro. L'arte interculturale contemporanea perdona, impara e testimonia - affinché l'orrore non si calcifichi, per permettere alla sperimentazione di non fermarsi, per far sì che il mondo sopravviva - nella memoria, per il presente dell'umanità, in vista dell'avvenire. Ringrazio Beatrice Ferrara per aver provocato questo 'pensiero', mostrando la ricchezza interculturale dell'incontro performativo tra uno dei più grandi registi americani del passato, con la sua arte ideologizzata e insieme altamente innovativa, e uno tra i più grandi sperimentatori musicali e visivi della contemporaneità, che pensa che "Pour ré-appliquer l'art et la culture à des contextes différents, il faut penser à l'objet trouvé comme à un carrefour d'intentions et de créativité laissées en suspens..."¹⁵. L'uso di Dj Spooky di ciò che è lasciato 'in sospeso' dalla storia sa prendersi cura del ricordo, è capace di trasformarlo nel presente, e si apre infine creativamente al futuro.

15 "Dépasser les limites. Entretien avec RoseLee Goldberg", cit.

IAIN CHAMBERS

L'ETICA DELLA RIPETIZIONE, OVVERO IMPARANDO DAL DJ

Dall'allettante discorso di Beatrice Ferrare vorrei semplicemente estrapolare qualche elemento che a mio avviso sarebbe importante evidenziare in una discussione che voglia affrontare la questione dell'appartenenza in un'ottica interculturale. Ponendo l'accento sulla dimensione etica, possiamo proporre un percorso che si impronta all'idea di imparare dall'altro, dall'altra. Attraverso l'opera di Dj Spooky proposta da Beatrice Ferrara siamo stati invitati a rivisitare l'archivio: quello storico degli Stati Uniti, certamente, ma anche quello della bio-politica occidentale e la sua elaborazione di una gerarchia razziale e razzista che ha gestito il mondo coloniale e postcoloniale. Dalla 'nascita della nazione' e l'omonimo film di D.W. Griffith passiamo alla rinascita dei linguaggi di appartenenza per proporre una 'nazione' diversa, ancora da narrare. Nel rimescolare le tracce del passato in un montaggio attuale, Spooky ci invita a riconfigurare il presente. Emerge così un archivio che vibra di promesse di futuro. A questo punto, il passato interroga il presente per proporre scenari diversi dagli inquadramenti attuali; parlando nella vicinanza sia di Walter Benjamin sia del movimento culturale dell'Afrofuturismo, possiamo dire che qui 'il passato arriva dal futuro'.

L'opera di Dj Spooky, richiamando l'intuizione di Jean-Luc Godard che 'non esiste un'immagine giusta, ma giustamente e solamente un'immagine' sempre da interpretare, rende la rappresentabilità dell'appartenenza, dell'identità culturale o etnica che sia, problematica, mettendo in questione le categorie su cui regge la verità storica. Infatti, qui emerge un'altra storia, più vicina alla costellazione movimentata della storia proposta da Walter Benjamin: non quella storia curata dallo storicismo, per cui tutto si riduce ad un destino unilateralmente imposto dallo spirito del tempo, ma una storia sempre in elaborazione, composta nella lotta perpetua tra i vinti e i vincitori per il senso e la direzione del proprio tempo e spazio.

La musica afroamericana e la cultura hip hop recente hanno proposto un passato, un archivio, frammentato e aperto, pronto per essere raddoppia-

to, campionato, assemblato, graffiato e 'dubbed', come faceva un grande artista giamaicano come Lee 'Scratch' Perry, quarant'anni fa. Al centro dell'operazione etica-estetica di Dj Spooky troviamo questa logica all'opera. Questo ritorno (del rimosso) che 'rilascia' una rinascita, un rinnovamento, esplorando un'idea chiave della critica postcoloniale: quella del nuovo che emerge nella ripetizione del già accaduto.

Dalla lettura di un noto saggio di Salman Rushdie in *Patrie immaginarie* (1991), ripreso, approfondito ed esteso da Homi Bhabha ne *I luoghi della cultura* (2001), ci accorgiamo che la ripetizione scaccia il 'genio' occidentale con l'argomento tagliente (evidenziato nella cultura dei Dj e nella musica afroamericana – dal jazz all'hip hop e oltre) che la novità non è inventata dal nulla, ma emerge nella mescolanza di elementi già disponibili, già in circolazione. Come John Coltrane prendeva una canzone popolare per tracciare un percorso sonoro del tutto inaspettato ("My Favorite Things", 1961), nella stessa maniera un Dj fa incontrare sui due 'piatti' dei giradischi suoni già incisi per fornire un ritmo, una tonalità, un paesaggio sonoro mai sentito prima. Questa procedura di 'taglio' e 'miscuglio' non propone semplicemente un atto estetico, una tecnica musicale; si tratta di una richiesta etica, dove la logica lineare del 'progresso' dello storicismo occidentale è attraversata, tagliata e mescolata da un percorso che risponde a esigenze storiche e culturali che sono state strutturalmente escluse, rimosse e negate dalla narrazione vincente. Ripetere la storia per sondare i suoi margini e riportare dal rimosso la sua 'notte' e le sue note oscure, significa sfidare la fede dell'illuminismo che pensa di essere sempre in grado di rendere il mondo trasparente alla sua ragione, alla sua volontà, alla sua rappresentazione.

Restando nella vicinanza del Dj (una figura adottata anche da Gayatri Chakravorty Spivak per spiegare le pratiche dei lavori interculturali e transdisciplinari odierni), possiamo anche accogliere il senso di quei saperi che sono 'sentiti' ben prima di essere sistemati, decifrati e spiegati in un sistema di rappresentazione. Messa in evidenza dalla colonna sonora dell'opera di Spooky, *Re-birth of a Nation*, la pelle del suono dà corpo a un dispositivo critico che traccia la potenzialità di un contro-spazio, un contro-potere, rispetto all'egemonia visiva che impone la rappresentazione oculare per registrare il senso delle cose. Ci si trova dinanzi alle storie sostenute e sospese nei suoni. Questi suoni forniscono un dispositivo critico diverso, dove, al posto della storia o della sociologia della musica incontriamo la musica come storia, come sociologia. Si tratta non tanto di pensare alla musica, quanto di pensare con la musica. A questo punto, i nostri corpi investiti dai suoni escono dalle mappe concettuali egemoniche

per promuovere un'economia affettiva, dove le memorie non restano nella cripta del passato, ma annunciano quelle spirali del tempo che squarciano il presente per permetterci di muoverci in un presente interrogato e interrotto dalle storie ancora da narrare.

Partendo da uno spunto apparentemente 'banale' – un video, un miscuglio musicale – diventa possibile cambiare il senso della storia, per interrompere una logica egemonica e attraversarne l'archivio in maniera obliqua, sulla scia di modo diverso di 'suonare' e 'sondare' il mondo e l'inaspettata eterogeneità della sua modernità.

VALERIA MARZOCCO

IL DIRITTO TRA STORIA E MEMORIA. LA COSTRUZIONE GIURIDICA DEL PERDONO

“Le parti si scambiarono giuramenti reciproci di dimenticare i mali passati e ancora oggi condividono il regime politico e il popolo tiene fede ai giuramenti”

Senofonte, *Elleniche*, II, 4, 43

1. *Perdono e diritto. Oggetto e impostazione dell'indagine*

Il legame tra perdono e diritto è oggetto di un'attenzione crescente, tanto nell'ambito della riflessione filosofica quanto nel campo dell'indagine giuridica.

In quest'ultima prospettiva, è interessante notare come sia la riflessione sulle figure giuridiche del perdono, un luogo di certo non inedito per il teorico del diritto, a far vedere le ragioni per rimeditare l'ipotesi che ne pensa la fisionomia concettuale come irrimediabilmente estranea al giuridico¹. La prospettiva per tornare a discutere dal punto di vista della teoria generale su questi temi è stata offerta soprattutto dallo studio dell'analitica del perdono come atto². Muovendo dall'interrogativo su *cosa significhi* perdonare, si è ritenuto di riconoscere nella manifestazione di volontà del perdono un atto dal valore giuridico, con il principale risultato di dislocare la questione

- 1 Sostiene la tesi di un'agiuridicità del perdono, ovvero dell'incompatibilità della struttura concettuale del perdono con l'ambito della giuridicità, B. ROUSSET (*La possibilité philosophique du pardon. Spinoza, Kant, Hegel*, in M. PERRIN (ed. par), *Le pardon*, Beauchesne, Paris 1987, pp. 183 ss.), ad avviso del quale sarebbe la caratteristica stessa dell'ordinamento giuridico, innanzitutto per la condizione dell'universalizzabilità, ad essere in contrasto con la gratuità e l'incondizionalità del perdono.
- 2 Muovendo dalla constatazione per cui “se nel diritto vi sono atti di perdono questi sono concettualmente possibili”, si segnala come emblematica entro quest'area di studi, l'indagine di M.Q. SILVI, *Struttura giuridica del perdono*, Franco Angeli, Milano 2004.

concettuale del perdono in un'analisi della sua *compatibilità* con la dommatica dell'atto giuridico.

Inteso in questi termini, l'approccio giuridico al perdono finisce sostanzialmente per risolverne il legame con il diritto nella questione della sua *giuridicità* come atto.

La premessa essenziale di questa prospettiva d'indagine non è difficile da riconoscere. L'idea è che il tema del perdono, per il giurista, sia un tema difficile, quasi ai margini esterni della sua area di riflessione e per questo richieda di mettere a punto una rigorosa distinzione interna all'oggetto, che lasci fuori dall'analisi il problema del suo verificarsi – il perdono come *evento* o *esperienza* – nella consapevolezza che, con ciò, si tratterebbe di indagare una dimensione della coscienza radicata in un foro interno del tutto sottratto all'autorità del legislatore.

È lecito domandarsi se non si sia dinanzi ad una cautela. Una sorta di prudenza probabilmente, e ragionevolmente, riferibile ai tratti della radicalità che il perdono esibisce dal lato della sua struttura concettuale. Se così fosse, la circospezione con la quale la teoria giuridica si muove sul terreno impervio del rapporto tra perdono e diritto, rivelerebbe un atteggiamento non difficile da comprendere, se solo si pone mente ai complessi riferimenti che, proprio sul tema nevralgico della struttura concettuale del perdono, alla teoria del diritto vengono consegnati dalla riflessione filosofica³.

La tesi di una sostanziale sua estraneità al diritto è infatti, in filosofia, il perno su cui il perdono, nella complessità del suo stesso radicamento entro l'etica, viene posto in una relazione oscillante con il giuridico: di assoluta eterogeneità, ovvero di tensione, al contempo *fuori e dentro* il diritto, ma comunque al diritto mai riducibile, per l'*oltremisura* della sua etica iperbolica rinvenibile nella matrice del dono da cui esso deriverebbe le proprie coordinate⁴.

In questa prospettiva, l'analitica dell'atto del perdono e dei suoi effetti entro l'ordinamento, parrebbe optare per una opportuna strategia di depotenziamento di una carica eversiva indiscutibilmente portata dal perdono all'esperienza giuridica, attraverso un metodo che ne tipizza le ipotesi

3 Per la varietà delle declinazioni del perdono nel discorso filosofico e giuridico contemporaneo, cfr. G. GALLI (a cura di), *Interpretazione e perdono. Atti del dodicesimo colloquio sulla interpretazione*, Macerata, 18-19 marzo 1991, Marietti, Genova 1992.

4 L'argomento che sviluppa il perdono a partire dalla radice del dono è tuttavia esposto ad un'ulteriore e radicale oscillazione interna, secondo che ci si riferisca all'antropologia maussiana o si rinvenga per il donare una radice radicalmente sottratta ad ogni misura o scambio (cfr. *infra*, su questo punto, i §§ 4 e 5).

nella forma di una legittima, e consentita, deviazione dall'iter della responsabilità.

Resta tuttavia da domandarsi se davvero con ciò sia del tutto risolta e composta quell'eccedenza con cui la riflessione filosofica pensa alla matrice concettuale del perdono.

Per un tale interrogativo, l'unica possibile risposta può venire paradossalmente solo a patto di estendere, di non tenere circoscritto in margini predefiniti, il livello al quale possa pensarsi al perdono nell'orizzonte del diritto, includendo cioè la dimensione del suo prodursi come *evento*.

La possibilità di affrontare il tema del perdono nell'orizzonte della giuridicità anche in questi termini è chiaramente suggerita dallo stato del dibattito contemporaneo sul perdono nella sua declinazione 'storica' o 'pubblica'. In quest'area, il perdono è al centro di una riflessione sulle identità e sui processi giuridici di elaborazione condivisa del conflitto, affidatario, nel suo essenziale collegamento con la memoria, di alcune delle fasi di transizione costituzionale più delicate della seconda metà del XX secolo.

Si tratta di esperienze nelle quali la centralità dei processi giuridici di promozione e selezione della memoria collettiva propone secondo termini inediti la questione del rapporto tra il perdono e il diritto, determinando quale sua area sensibile la riflessione sui modi attraverso cui l'uno e l'altro si rivolgono alla storia e al giudizio sui fatti, ma dirigendo anche lo sguardo alla difficile interrogazione sulla possibilità di *dislocare* il perdono dal livello dell'intersoggettività a quello dell'esperienza pubblica, da quello della memoria individuale, all'altro, della memoria collettiva.

Se il campo dell'indagine tra perdono e diritto si iscrive, di necessità, in un'area complessa di interrogativi, questo lavoro si orienterà soprattutto alla discussione di una ipotesi principale e in qualche modo dirimente per l'impostazione dell'indagine. Sia nel considerare il perdono quale *atto* previsto all'interno dell'ordinamento, che nel trattare il suo prodursi come *esperienza* guadagnata a partire dal diritto, il giurista costruisce, crea, un concetto di perdono del tutto in linea con le prerogative della sua logica interna: *rinuncia a rivalersi*, nella valenza *intraordinamentale* del perdono, e *riconciliazione attraverso la memoria*, nell'ulteriore ipotesi di un perdono che è orizzonte guadagnato *attraverso il diritto* sono, per ragioni e secondo itinerari distinti, entrambi i prodotti di una costruzione giuridica.

Ciò vale non solo per il ruolo assegnato alle figure giuridiche riconducibili al perdono nella trama della responsabilità, ma anche nella prospettiva in cui il *perdonare*, come il *punire*, si collocano ciascuno a proprio modo dentro la storia, nel tragico dei suoi conflitti, ritrovandosi a dare, ciascuno secondo le proprie possibilità, una risposta al giudizio sui fatti.

2. *Il perdono e la rivalsa. La normalizzazione del perdono e le aporie della responsabilità giuridica.*

L'analitica degli atti giuridici riconducibili al perdono rinvia all'*ἀναίρεσις*, ovvero alla capacità di conseguire la cancellazione degli effetti di un atto precedente⁵. In questo senso, il perdono rientrerebbe nella categoria dei "fatti penali estintivi"⁶ intervenendo, nel cuore del circuito della responsabilità, a costituirsi quale eccezione tipizzata, sospensione normalizzata del suo *iter*, in una relazione giuridicamente alternativa rispetto al diritto a rivalersi⁷.

La gratificazione formale che discende dal ricondurre il perdono al diritto sta così tutta giocata sul piano di un rapporto alternativo, tra *regola* ed *eccezione*, che s'istituirebbe tra questo, il perdono, e la legittima pretesa a una rivalsa che la vittima avanza nei confronti del reo. L'alterità insopprimibile dell'atto del perdonare rispetto alla struttura e alle finalità dell'atto giuridico, l'eccedenza delle sue forme e della sua logica, viene in tal modo *riassorbita, normalizzata*, ricondotta a una forma di deviazione tollerabile nella vita dell'ordinamento.

Pur lasciando margini notevoli di perplessità, questo ragionamento ha un merito indiscutibile, quello di concentrare l'attenzione sulla responsabilità giuridica e, in special modo, sull'antitesi tra perdono e rivalsa. Su questo aspetto nevralgico, che costruisce il perdono come un intervallo legittimo tra responsabilità e pena, sono possibili due ordini di considerazioni.

- 5 A partire da un lavoro di A.G. CONTE (*Tre domande sull'abrogazione*, in C. Luzzati [a cura di], *L'abrogazione delle leggi. Un dibattito analitico*, Giuffrè, Milano 1987, pp. 39-45), Marie Elisabeth Conte propone un interessante approccio analitico al significato del perdono, sottolineando con efficacia come il verbo 'perdonare' sia un atto linguistico avente sia la forma dell'atto performativo *anairetico*, che dell'atto *noetico* (atto cioè che ritrova una corrispondenza e in qualche misura è l'esito stesso di un processo psichico avvenuto interiormente al soggetto): cfr. M.E. CONTE, *Semantica del predicato 'perdonare'*, in G. GALLI (a cura di), *Interpretazione e perdono*, cit. pp. 13-21.
- 6 È interessante come già Francesco Carnelutti riteneva che potessero ascrivere a un 'istituto' del perdono una serie di figure giuridiche, tutte declinabili nell'ambito dei 'fatti penali estintivi': "l'amnistia, la grazia, il perdono giudiziale, la sospensione condizionale della pena, la liberazione condizionale, la remissione della querela": cfr. F. CARNELUTTI, *Teoria generale del reato*, Cedam Padova 1933, pp. 43 ss.
- 7 Contrario al carattere alternativo di perdono e rivalsa è TH. REIK, *The compulsion to confess. On the psychoanalysis of crime and punishment*, Farrar, Straus and Gushy, New York 1945, (tr.it. *L'impulso a confessare*, Feltrinelli, Milano 1967).

Sotto un primo profilo, la pensabilità giuridica del perdono nei termini di rinuncia a rivalersi, subordina le sue condizioni alle forme di una procedura istituzionalizzata dal diritto. Il perdono, ricostruito entro l'organismo giuridico e secondo le sue regole, si esibisce come perdono proceduralizzato, condizionato, giuridificato. È evidente che con ciò i tratti di questo perdono *controllato* dal diritto non pongano più la questione del *se* e a *quali condizioni* si sia dinanzi ad una manifestazione di giuridicità. Il punto sarebbe semmai un altro, riferibile più profondamente al nucleo concettuale sul quale questa declinazione giuridica del perdono fa leva.

La versione *intraordinamentale* del perdono, come rinuncia a rivalersi, implica l'abdicazione a pretendere la legittima reazione dell'ordinamento rispetto a un illecito. Perdonare, per questo, implica una qualificazione già avvenuta circa la punibilità di quell'illecito e quanto alla possibilità di ottenere per quel male subito una riparazione legittima. Ma tenute per ferme queste considerazioni, il legame che stringe il perdono al diritto nel contesto della responsabilità giuridica conduce a interrogarsi più a fondo.

La condizione per la quale, come ha scritto Paul Ricœur, il perdono "sfugge al diritto sia per la sua logica sia per la sua finalità"⁸ dice di una sorta di resistenza concettuale insopprimibile del *perdonare* rispetto al *punire*, che fa capo a una 'economia del dono' che si rivela in una logica della sovrabbondanza contrapposta alla logica dell'equivalenza propria della giustizia⁹.

Per questi aspetti, la riflessione di Ricœur sul perdono si rivela non eludibile da parte del giurista, pur ponendosi come un segmento non agevole da isolare nel suo percorso intellettuale, legata com'è all'interpretazione della psicoanalisi freudiana, alla complessiva elaborazione del suo pensiero sul tragico dell'azione, ma anche all'influenza decisiva della pagina hegeliana. In questa complessità c'è tuttavia una sorta di ordito di fondo, che ambienta in Ricœur la questione del perdono, con le ragioni della sua insopprimibile alterità rispetto al giuridico, su di un tema strettamente rilevante per ogni riflessione sulla responsabilità giuridica, il fondamento giuridico del punire. I saggi che avviano questa riflessione sul diritto di punire nell'ambito della riflessione ricœuriana sono in questo senso preziosi: *Le droit de punir*, del 1958, ma anche *Interprétation du mythe de la peine*, del 1967¹⁰.

8 P. RICŒUR, *Sanzione, riabilitazione, perdono*, in P. RICŒUR, *Il Giusto I*, Effetà, Torino 2005, p. 209.

9 Su ciò, più diffusamente, *infra*, § 4.

10 P. RICŒUR, *Interprétation du mythe de la peine*, «Archivio di filosofia» 1967 (tr. it. *Interpretazione del mito della pena*, in P. RICŒUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1995, pp. 367-392).

Fermando l'attenzione su quest'ultimo lavoro – concepito per l'*Archivio di Filosofia*, in un numero dedicato quell'anno, per volontà di Enrico Castelli, al tema della questione filosofica della pena – è interessante rilevare come l'approccio di Ricœur si diriga essenzialmente alla relazione, che il giuridico costruisce nei termini di rapporto logicamente necessario, tra la pena e il crimine. La tesi che impegna Ricœur in quelle pagine è tutta giocata nel dimostrare l'eterogeneità assoluta tra quei due termini: per un verso vi è la pena, che implica di necessità l'inflizione di un castigo che riduce in una condizione di passività il corpo del colpevole, rappresentandosi come una sofferenza 'fatta subire'; per l'altro, il male, verso il quale la pena si protende in una tensione d'impossibile e frustrata funzione di risarcimento¹¹.

La distanza che tiene i due poli, della pena e del crimine, dimostra quanto sia irrimediabile il paradosso di razionalità in cui è costretto il punire, per l'equivalenza pretesa – e precipitata nel corpo del colpevole – tra un male fisico e uno morale¹². Nel circuito di quest'aporeticità, che vuole il crimine e la pena elidersi l'un l'altra per il tramite del diritto – essi "s'effacent", scrive Ricœur – la grazia, il perdono, la misericordia, rinviano ad un'irruzione nel giuridico di ciò che sta al di fuori, provocando una condizione che interviene a conservare e sospendere la sua logica: "ils semblent dire qu'on ne peut penser la grâce, le pardon, la miséricorde que dans un rapport à la loi de la peine qui se trouve ainsi retenue autant que suspendue"¹³.

La grazia – in un argomento sul quale Ricœur si troverà ancora a ragionare – non uscirebbe così dal circuito del giudiziario, perché è essa stessa una volontà che, nel mettere tra parentesi, riconferma la logica del diritto penale e il suo ordine. È al commento della pagina hegeliana, condotto nel confronto serrato tra *La filosofia del diritto* e *la Fenomenologia* che Ricœur

11 Ciò su cui è necessario appuntare l'attenzione è l'ordine della volontà in cui quel circuito, tra crimine e pena, è profondamente iscritto: la pena è subita dal reo non già perché è un male inflitto dalla vita o dalla storia, ma dacché è un oggetto *voluto* da un altrui volontà. È per questo che quell'equivalenza presunta, tra il male che si fa subire al reo, e quello che questi ha causato colpevolmente, ritrova nel corpo, nella persona fisica del reo il solo 'luogo' in cui possa consumarsi la corrispondenza 'du crime et du châtement': P. RICOEUR, *Interprétation*, cit. p. 24.

12 In questa trama, il programma secolare del diritto penale è particolarmente interessante per Ricœur, mostrandosi come razionalizzazione e desacralizzazione del castigo che, emancipato dall'elemento mitologico-teologico dell'espiazione, si ritrova così anche sottratto al suo stesso e solo principio possibile: *ivi*, p. 26.

13 *Ivi*, p. 28.

affida il chiarimento quanto a quale sia il genere di quest'*Aufhebung* che il perdono produrrebbe nel diritto¹⁴.

Nel circuito e nelle aporie della responsabilità giuridica, Ricœur spargia le carte, e ci mostra le ragioni profonde dell'estraneità del perdono alla logica del diritto. Molti anni dopo, tra le riflessioni raccolte in *Le Juste*, il perdono sarebbe stato, ancora partendo da Hegel, ciò che 'slega l'agente dal suo atto'¹⁵, in distanza dal principio di equivalenza (proprio della giustizia) e in sintonia con l'equità (tipico del perdono).

3. Perdonare e punire

La trama giuridica della responsabilità, svelata da Ricœur nei suoi limiti e nelle sue aporie, sarebbe dunque il luogo privilegiato per guardare a un modo della relazione tra perdono e diritto in cui la loro reciproca alterità non equivale a escludere i gradi di una possibile tangenza tra i due poli. Di certo, non si tratta di quella serena composizione tra perdonare e punire che, in nome della sistemazione dommatica dell'atto nel novero della rinuncia ad avvalersi di un diritto, va costruendo la teoria analitica del perdono.

Al cuore delle ambizioni con le quali il giuridico 'chiude i conti' con l'azione, nella misura in cui sancisce per il male inflitto una riparabilità possibile che è anche riaffermazione formale del proprio ordine, sta così posta la condizione di un'incompatibilità interna tra perdono e diritto. Ma alle spalle di quella dimensione solo così logicamente conclusiva che la pena garantisce nell'ordine della responsabilità giuridica, resta implicato

14 Si deve specialmente alle pagine della *Fenomenologia dello Spirito* la fondazione dell'idea per cui ogni tentativo di giustificare la messa in relazione della pena con il crimine significhi necessariamente "entrer dans une problématique funeste: vouloir extirper le mal, non plus comme violation du droit, mais comme intention impure". È fuori dal diritto, che il conflitto tra la *coscienza giudicante* e la *coscienza giudicata* mostra la sua incomponibilità; è fuori dal giuridico che questa tensione, sottratta alla formale sua ricomposizione – per la formale esigenza del diritto di ristabilirsi e ritrovarsi nel suo ordine violato attraverso la pena – rimette il suo tragico, in un luogo che è quello della 'riconciliazione' chiamata perdono. Questo livello appartiene alla moralità soggettiva, non al diritto. Sul 'male', e il suo 'perdono' nella *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel, non può che rinviarsi all'analisi di J. HYPPOLITE, *Genèse et structure de la "Phénoménologie de l'Esprit" de Hegel*, Aubier, Paris 1946 (tr. it. *Genesi e struttura della "Fenomenologia dello spirito" di Hegel*, Bompiani Milano 2005, pp. 638-651).

15 P. RICŒUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris 2000; tr. it. *La memoria, la storia, l'oblio*, a cura di D. Iannotta, Milano 2003, p. 696.

uno sfondo in cui il punire, allo stesso modo del perdonare, ha proprio nell'azione e nel suo tragico il suo orizzonte.

È all'interno della trama umana della responsabilità e della colpa che il perdono e la pena, ricondotti a questa sorta di terreno comune, si ritroverebbero a riannodare il proprio senso nella tensione che li vede entrambi 'rispondere' nell'orizzonte dell'azione, nell'ordine aporetico dell'irreversibilità e imprevedibilità che tiene il suo prodursi nella storia. La riflessione sul rapporto tra il perdono e il diritto, concentrata ancora e così sul piano della relazione tra il perdonare e il punire, diviene evidentemente ora qualcosa d'altro, in cui la soluzione che il perdono consuma tra l'agente e il suo atto si fa l'unica "redenzione possibile" per il corso imprevedibile dell'azione. In ragione della facoltà che gli è propria di intervenire, così Arendt, in liberazione dell'agente, altrimenti irretito nell'impossibilità di emanciparsi da quel "singolo gesto"¹⁶, il perdono si ritrova così a sciogliere la storia, risolvendone nell'unico modo possibile, il male radicale¹⁷.

Sul piano dell'azione, perdonare e punire, sarebbero per questo in una relazione di alternatività: la pena, "l'alternativa al perdono", sebbene non il suo opposto, come il perdono protesa nel "tentativo di porre un termine a qualcosa che senza interferenza potrebbe proseguire indefinitamente"¹⁸; il perdono, così, in relazione con il giuridico ad un duplice livello. Come la pena, perdonare significa intervenire a sancire una fine, a determinare un arresto, dinanzi ad un male che irretisce il presente, dinanzi a un'azione che parrebbe non poter fermare il proprio corso; a partire dalla pena, il perdono guadagna il suo senso, essendo "significativo – continua Arendt – che gli

16 H. ARENDT, *The Human Condition*, Chicago University Press, Chicago 1958; tr. it. *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani Milano 2004, p. 175.

17 È nota sia l'attrazione esercitata sul pensiero di Arendt dalla teorizzazione kantiana del 'male radicale', sia la particolare sua tesi su questo tema, in base alla quale in Kant quest'ultimo corrisponderebbe ad un concetto di malvolere 'pervertito': "è conforme alla nostra tradizione filosofica non poter concepire un «male radicale», e ciò vale tanto per la teologia cristiana (...), quanto per Kant, l'unico filosofo che, nella terminologia da lui coniata, deve avere perlomeno sospettato l'esistenza di questo male, benché l'abbia immediatamente razionalizzato nel concetto di malvolere perverso, spiegabile con motivi intellegibili" (H. ARENDT, *The origins of Totalitarianism*, New York 1948; tr. it. *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Milano 1999, pp. 628-629). Sul 'male radicale' in Kant e Arendt, cfr. A.M. ROVIELLO, *Natura, condizione e libertà umana in Kant e in Hannah Arendt*, in R. Bonito Oliva-G. Cantillo (a cura di), *Natura e cultura*, Guida, Napoli 2000, pp. 265-278.

18 H. ARENDT, *Vita activa*, cit. p. 178.

uomini si rivelino incapaci di perdonare ciò che non possono punire e di punire ciò che si è rivelato imperdonabile”¹⁹.

Di certo parrebbe che, ritrovando la sua condizione di possibilità a partire dalla pena, il perdono abbia nell’attribuzione di responsabilità per le azioni compiute e nella loro punibilità, una sorta di suo “prerequisito”²⁰. Ma c’è tuttavia uno scarto, tra perdonare e punire. Nell’orizzonte dell’azione, alle spalle della composizione operata dal diritto tra colpa e castigo, l’esercizio del perdono rispetto all’inflizione della pena, è “la sola reazione che non si limita a re-agire”²¹, è l’unica risposta che può farsi affidataria di un ‘nuovo inizio’. È a questo livello che, calato in uno spazio pubblico costitutivo, per la radicalità dell’orizzonte dell’azione da cui origina, il perdono si mostra percorso da un cortocircuito di fondo.

Nel cuore di questa concezione arendtiana dell’azione, il perdono è costitutivamente un atto pubblico, in cui il controllo della realtà è riguardato a partire dalla rinuncia alla sua spiegazione causale. In questo senso il perdono esibirebbe singolari affinità, se non strutturali appartenenze, con quell’“altro lato dell’azione” di cui Arendt scrive a proposito del rapporto tra comprensione e politica: constatata come “estranea e ingannevole” la categoria della causalità quale strumento del quale le scienze storiche possano avvalersi, è la comprensione che garantisce il livello con cui “gli uomini che agiscono (...) possono venire infine a patti con ciò che è accaduto e riconciliarsi con ciò che inevitabilmente esiste”²². Tra *inimicus* e *hostis*, tra l’esercizio privato del perdono, e la sua possibile declinazione storica, parrebbe così interrotta qualsivoglia soluzione di continuità. Eppure, “parlando di perdono e del suo rapporto con la giustizia, la distinzione tra sfera interpersonale e sfera sociale (...) dei rapporti umani non può semplicemente essere fatta cadere”²³.

Il pensiero di Arendt sul perdono rivela i suoi maggiori stimoli esattamente nella convergenza di questo paradosso. Perdonare è possibile solo

19 Opposta al perdono è invece da considerarsi per Arendt la vendetta: *ivi*, p. 177.

20 È questa la tesi sostenuta particolarmente da S. JACOBITTI (*Hannah Arendt and the will*, «Political Theory» 16/1988, pp. 53-76): sottolinea la problematicità di una tale impostazione, per l’assenza di un esplicito riferirsi di Arendt alla responsabilità, B. HONIG, *Identità e differenza*, in S. FORTI (a cura di), *Hannah Arendt*, Bruno Mondadori, Milano 1999, p. 190.

21 H. ARENDT, *Vita activa*, cit., p. 177-178.

22 H. ARENDT, *Comprensione e politica (le difficoltà del comprendere)*, in Id., *Antropologia. Pensiero azione e critica nell’epoca dei totalitarismi*, Feltrinelli, Milano 2006, p. 124.

23 R. MANCINI, *Esistenza e gratuità. Antropologia della condivisione*, Cittadella Assisi 1996, p. 97.

nell'ordine di ciò che è punibile, essendo la sua area circoscritta in quella di una qualificazione già data: quel crimine è punibile, dunque imputabile e perseguibile. Ma perdonare è anche quel 'nuovo inizio' che apre all'inatteso, che a differenza del giuridico, non *reagisce* al torto.

In questo senso, la natura miracolosa del perdono, la sua capacità di fare *tabula rasa* del passato – Hannah Arendt scrive di “cancellazione” che al tempo stesso si fa “rivelazione dell'atto commesso”²⁴ – mostra un'eccedenza rispetto alla sua pure apparente sistemazione nell'ordine del giuridico, che è l'eccedenza stessa di un male dinanzi al quale la capacità di punire cede il passo.

Si tratta di considerazioni preziose ai nostri fini, dacché nella declinazione pubblica del perdono, nella sua capacità di risolvere l'*impasse* in cui la storia precipita per un male che irretisce il suo corso, sta segnalata un'esorbitanza del perdonare che frustra le ambizioni più intime del giuridico. Dinanzi alla radicalità di ciò che non può ritrovare alcuna chiusura o ricomposizione nella logica della responsabilità giuridica, il perdono iscriverebbe allora la propria possibilità lì dove il giudizio sconta la sua mortificazione a chiudere i conti con la storia. Ha scritto Benjamin che “nelle istituzioni del diritto che consentono di stabilire fatto e giudizio in relazione ad epoche che risalgono a molto tempo addietro è uso vedere null'altro che le intenzioni della morale stessa pervenute alla loro massima pregnanza”. Il processo d'istituzionalizzazione di quelle procedure, che consente di porre in una relazione di continuità i fatti costruendone la trama storica, porrebbe in questo senso il lavoro del diritto in continuità stretta con la dimensione della morale. È l'ambizione a ottenere una 'rivalsa', all'aver ragione di quei fatti, la fatica 'morale' del diritto: un'operazione che, così Benjamin, si rappresenta come un farsi beffa, da parte del diritto, del tempo. È in questo circuito – che è il circuito di costruzione della continuità del tempo e della storia – che il perdono, come atto iscritto e strutturato *nel tempo*, interviene quale unica risposta possibile alla rivalsa²⁵.

4. Il perdono tra storia e memoria

Il tema della responsabilità e dell'azione colpevole, precipitato nella dimensione del discorso pubblico e del giudizio sui fatti, s'intreccia con la possibilità di una costruzione condivisa della memoria di quegli avvenimenti, dislocando la relazione tra perdono e diritto nell'ottica della sua

24 H. ARENDT, *Vita activa*, cit., p. 178.

25 W. BENJAMIN, *Sul concetto di storia*, Einaudi Torino 1997, pp. 281-282.

perseguibilità *attraverso* il diritto, sul piano delle procedure possibili di selezione e elaborazione della loro rappresentazione.

Ciò tocca nel profondo il secondo significato con il quale il perdono s'impone nel discorso giuridico contemporaneo, facendosi affidatario di processi di transizione costituzionale che traducono obiettivi politici di inclusione di comunità escluse, di assorbimento nel circuito della tutela giuridica delle vittime di gravi crimini. In questa declinazione pubblica, pensare al perdono come possibilità di riconciliazione per identità divise, insieme alla necessità che una memoria vi sia, quanto agli avvenimenti che hanno generato quella lacerazione, non è cosa priva di aspetti problematici.

Per alcuni versi questo discorso sulla declinazione pubblica e politica del perdono pare stare in linea con la cifra di quella *third wave* di cui Huntington scriveva a proposito dei processi di democratizzazione riferibili alla fine del XX secolo²⁶. Tengono assieme quelle esperienze – Huntington ne riferisce l'avvio agli avvenimenti del Portogallo nel 1974 – non solo un medesimo contesto temporale, ma una medesima idea della transizione verso la democrazia, transizione che in alcuni casi sceglie di confrontarsi con i crimini perpetrati nel corso dei regimi precedenti in modo del tutto innovativo. Nell'esperienza di transizione costituzionale sudafricana, che si proietta oltre, ma anche a partire dall'Apartheid, è la proprio la parola *Reconciliation*²⁷ – assieme alla parola *Truth*, non meno significativa – a venir scelta per rappresentare quel mutamento. Appare in questo senso interessante come, poco più di quindici anni dopo, una delle questioni su cui ci si interroghi maggiormente quanto a quella stagione sia centrata intorno al carattere necessariamente ambiguo di quel concetto chiave, *riconciliazione*, sin dall'inizio stretto tra l'esser inteso come processo, o il porsi piuttosto quale obiettivo perseguibile²⁸.

26 S.P. HUNTINGTON, *The Third Wave. Democratization in the late twentieth century*, University of Oklahoma Press 1991 (tr. it. *La terza ondata. I processi di democratizzazione alla fine del XX secolo*, Il Mulino, Bologna 1995). Sui processi di transizione costituzionale, tra “vendetta, giustizia e riconciliazione” cfr. il bel lavoro di P. P. PORTINARO, *I conti col passato. Vendetta, amnistia, giustizia*, Feltrinelli, Milano 2011.

27 È interessante come “nella lingua Xhosa – il dialetto del primo Presidente sudafricano Nelson Mandela – riconciliazione si traduca come «Uxolewalno», parola che evoca un significato ibrido “tra perdono e clemenza”: M. FLORES, (a cura di), *Verità senza vendetta. L'esperienza della Commissione sudafricana per la verità e la riconciliazione*, Manifestolibri, Roma 1999, p. 59.

28 E. DOXTADER-FDU TOIT, *Introduction: a shared dispute?* in M. BUTHELEZI-A. KROG-P. GOBODO-NTSEBEZA (eds.), *In the balance. South Africans debate reconciliation*, Johannesburg 2010, p. xii. Era stata la Costituzione della Repubblica del Sudafrica (1993) a prevedere, nel capitolo 15, ‘General and tran-

L'esperienza del Sudafrica è, come noto, un laboratorio tra i più significativi per gli esercizi di declinazione pubblica del perdono, nel quale possono ritrovarsi elementi non banali su cui riflettere²⁹. Tra questi, c'è il volto irrisolto di *δίκη*, giustizia e vendetta, a proiettarsi sul mandato della TRC, di certo né l'inizio, né la fine del processo di riconciliazione nazionale di quella comunità³⁰; ma c'è anche la significatività delle premesse che sul piano dell'argomentazione pubblica segnarono l'istituzione di quella Commissione, concepite nel cuore di un'alternativa radicale, tra due differenti approcci rispetto al giudizio dei fatti che avevano lacerato le vite e i destini di quel popolo. L'oblio o la memoria³¹.

Sulla centralità di quest'opzione, tra memoria e oblio, è significativo il parallelo che Paul Ricœur consegna ancora una volta alla nostra riflessione, tra l'elaborazione della memoria e il lavoro del lutto. Per Ricœur si tratta di pensare alla dialettica tra passato e futuro, a partire dal passo aristotelico che vuole l'irremissibile appartenenza della memoria a ciò che è stato – “la memoria è del passato” – riflessione che Ricœur conduce con il libro XI delle *Confessioni* di Agostino e l'*Essere e Tempo* di Heidegger³²; ma anche di far ricadere questo difficile tema sulla questione dell'uso e della rappresentazione della memoria – in dialogo, questa volta, con la *Seconda considerazione inattuale* di Nietzsche³³ – nell'ambito dell'identità, personale e collettiva, della sua costruzione, della sua fragilità³⁴. Se raccontare è sempre, anche, omettere (come ha insegnato Heidegger, il ricordo è possibile solo sul fondamento dell'oblio, e non viceversa³⁵), Ricœur scommette che

sitional provisions', una sezione intitolata a 'national unity and reconciliation'. Vi si leggeva una condizione storica, “a legacy of hatred, fear, guilt and revenge”, e veniva riconosciuta da ciò un'esigenza, “a need for understanding but not for vengeance, for reparation but not for retaliation”.

29 Sull'esperienza sudafricana, oltre al già citato testo curato da M. FLORES, cfr. W. SOYINKA, *Il peso della memoria*, Medusa, Milano 2007; e, per un approccio più strettamente giuridico alla vicenda, T. GROPP, *Sudafrica: la riconciliazione attraverso il diritto*, «Quaderni costituzionali» 2003, pp. 577 ss.

30 T. MBEKI, *Reconciliation in South Africa*, in M. BUTHELEZI-A. KROG-P. GOBODO-NTSEBEZA (eds.), *In the balance*, cit., p. 3.

31 *Ivi*, p. 3-4. L'autore riflette tuttavia sull'incompletezza quasi strutturale dell'aspirazione, in Sudafrica, ad una coesistenza che sia “irrespective of colour, race, class, belief or sex”, cui fa invece da contraltare un'idea di “unità nella differenza”.

32 Cfr. P. RICŒUR, *Ricordare, dimenticare, perdonare. L'enigma del passato*, Il Mulino, Bologna 2004, spec. pp. 9-45.

33 *Ivi*.

34 T. TODOROV, *Gli abusi della memoria*, Ipermedium, Napoli-Los Angeles 1996.

35 M. HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, tr. it. a cura di P. Chiodi, Utet, Torino 1969, p. 407.

la difficile trasposizione del dialogo e della terapia della parola del lavoro psicoanalitico freudiano sul livello della ‘terapia sociale e politica’, possa pensarsi a muovere dalla *pazienza* (da esercitarsi politicamente rispetto alle forme simboliche della memoria) e dal *coraggio* (delle comunità ferite da avvenimenti traumatici, rispetto al lavoro dell’elaborazione e del riconoscimento della ferita). “In prima approssimazione – così Ricœur – si può dire che il perdono è una forma di oblio attivo, ma con molta cautela”³⁶.

Pure difficile, problematica, questa trasposizione ricœuriana del lavoro freudiano, con l’individuazione di una possibile centralità terapeutica della memoria anche sul piano collettivo, è a ben guardare l’esatto inverso di una mera operazione di sacralizzazione della memoria, che a ragione sarebbe non più che “un’altra maniera per renderla sterile”³⁷. Sul piano collettivo, “l’idea che la verità di per sé possa produrre la riconciliazione è un assunto empirico dubbio”³⁸ e la memoria, se intesa come ossessione di una presenza asfissiante del passato, inchiodando più che liberare, da strumento di riconciliazione, si rovescia nel suo opposto, alimentando il conflitto. In questo senso è vera l’idea che, anche e soprattutto sul piano pubblico, la memoria possa giungere a essere lo strumento condiviso attraverso cui, a partire dalle sue ferite, una comunità ritrova le condizioni di una sua rinnovata identità, ma solo se essa venga intesa non in modo assoluto, solo se alimentata da sapienti “dosi di oblio”³⁹. Naturalmente, tra memoria individuale e memoria collettiva vi è uno scarto non banale, che è lo scarto della mediazione giuridica, la quale interviene non innocentemente, e necessariamente, come nel caso della sudafricana Commissione per la Verità e la Giustizia, non solo a definire *chi* è da considerarsi vittima, ma anche *quali* siano i comportamenti colpevoli in relazione ai quali attivare l’esercizio della memoria.

36 P. RICŒUR, *op. cit.* p. 110.

37 T. TODOROV, *Gli abusi della memoria*, cit. p. 47.

38 A. MARGALIT, *L’etica della memoria*, Il Mulino, Bologna 2006, p. 14.

39 S. PIVATO, *Vuoti di memoria. Usi e abusi della storia nella vita pubblica italiana*, Laterza, Roma-Bari, 2007, p. 49. Vi è naturalmente un effetto escludente nella delimitazione della rilevanza giuridica del soggetto passivo, legittimato in base al diritto a rappresentarsi quale vittima. Una linea di demarcazione che finisce per collocare legittimamente nel circuito del racconto e della memoria, solo il crimine punibile. Il giurista, qui, rinuncia evidentemente ad essere uno storico: al di là del giudizio complessivo sui fatti – cos’è stata l’Apartheid, in quali condotte, e sofferenze essa si è prodotta, come può definirsi – rileva la punibilità, e dunque la qualificazione in termini di rilevanza giuridica penale, dell’atto.

5. Il perdono *al di là del diritto* e il perdono costruito dal diritto

L'attrazione del perdono nell'area della giuridicità equivale alla messa in atto da parte del diritto di costruzioni concettuali in linea con le sue prerogative, in un processo che convoca problematicamente la questione della sua struttura concettuale. Ciò accade sia per il caso in cui si consideri il perdono quale atto da esaminarsi sotto il profilo della sua rilevanza giuridica, che quando se ne prenda in esame la sua valenza di esperienza di riconciliazione perseguibile grazie a procedure di transizione costituzionale.

Nell'una e nell'altra delle ipotesi considerate l'esito è quello, necessariamente, di una *normalizzazione* operata dal diritto su di una costitutiva eccedenza che il *perdonare* esibisce rispetto al *punire*.

A muovere dalla riflessione sulla sua temporalità il perdono, come si legge in Vladimir Jankélévitch, si rappresenta infatti decisamente fuori dal diritto⁴⁰: proprio dacché atto che si produce come *evento-istante*, il perdonare non può che rivendicare una origine radicalmente etica, extragiuridica, che non impedisce la sua declinazione possibile nel diritto, ma di certo esprime la sua refrattarietà strutturale a essere istituzionalizzato dentro procedure e regole. Quello del rapporto tra perdono e diritto è, come noto, uno dei principali livelli problematici su cui la riflessione di Jankélévitch ha prodotto le maggiori e talvolta estreme sue oscillazioni. Non è probabilmente accidentale, in questo senso, che i momenti che ne segnano con maggior vigore la tensione, siano in fondo consegnati proprio all'ambiguità e alla difficoltà di pensare la sua eccedenza ai limiti dell'umano, lì dove il male si produce nella storia come frattura radicale⁴¹.

Ma l'estraneità al giuridico del perdono è testimoniata anche e soprattutto dalla matrice concettuale del dono, che interviene decisamente nella determinazione del suo senso, ancora incidendo sulla sua temporalità⁴².

40 Il perdono sarebbe in questo senso soprattutto un evento della coscienza, un atto che rompendo la continuità temporale, "inaugura l'ordine nuovo": V. JANKÉLÉVITCH, *Le pardon*, Paris Aubier, 1957; tr. it. *Il perdono*, Istituto di Propaganda Libraris, Milano 1968, p. 235.

41 Per questa tensione ai limiti dell'umano, tradotta in una declinazione storicamente determinata del 'male radicale', che è pensata a muovere dall'orrore dei campi di Auschwitz, cfr. E. D'ANTUONO, *Il male totalitario nella crisi della tradizione. Tra Emmanuel Lévinas e Hannah Arendt*, in P. Amodio-G. Giannini-G. Lissa (a cura di), *Auschwitz. L'eccesso del male*, Guida Napoli 2004, pp. 171-189.

42 Sul legame tra dono e perdono, è interessante quanto scrive Bettini mettendo a frutto l'antropologia di Mauss: il perdono "che del dono ha appunto la natura" richiama di necessità un "contro-dono" che "può essere offerto immediatamente, all'atto stesso della riconciliazione" o "in qualche modo congelato, differito,

Se infatti le istituzioni del giuridico lasciano necessariamente fuori dalla loro logica il perdono, per il circolo unilaterale tra accusa e punizione che traduce la violenza di cui è portatrice l'offesa nel discorso e nella dialettica del giudiziario, rimane *prima e oltre* il diritto, la possibilità di pensare al perdono come l'affidatario di un'istanza ulteriore del discorso, quella di un riconoscimento istitutivo di un particolare regime di scambio che rinvia alla radice del donare⁴³.

Nella duplice dialettica con la quale Ricœur interviene su questo punto, pensando al perdono come l'atto che proprio perché *slega* il carnefice da ciò che ha compiuto, lo *lega* alla vittima invertendone la prospettiva temporale, dall'irritamento nel passato – ciò che è accaduto – alla proiezione nel futuro – ciò che non deve più accadere –, è difficile tuttavia non vedere un accento, che è il tono complessivo che contraddistingue la ricerca ricœuriana, giocato decisamente sull'agente e sul tragico dell'azione. È difficile cioè non comprendere il nucleo dell'obiezione che Derrida muove proprio al cuore di questa tesi, allora che affida all'altro corno, radicale, della medesima radice del dono – il dono come *differimento e fondazione* del senso del perdono – l'ostacolo più irremissibile dell'argomento ricœuriano⁴⁴.

Di certo, su questi temi, il pensiero di Derrida – di un Derrida memore e interprete acuto di Lévinas – sta orientato intorno all'idea che con il perdono si tratterebbe di superare, andar oltre e conservare, hegelianamente, il potere della legge: il perdono *relève la justice* perché come la Giustizia, il perdono si esibirebbe quale condizione insopprimibile di *fondazione e sottrazione* rispetto alla dimensione del giuridico. È l'anelito iscritto nella sua logica, protesa in un'identificazione con l'Altro che mai potrà essere,

mettendo così il perdonato nella condizione di debitore verso il perdonante”: M. BETTINI, *Sul perdono storico. Dono, identità, memoria e oblio*, in M. FLORES (a cura di), *Storia, verità giustizia. I crimini del XX secolo*, Bruno Mondadori, Milano 2001, p. 25.

43 Qui Ricœur pensa soprattutto a Mauss e al riconoscimento, nel dono, di un particolare regime di “economia dello scambio”: M. MAUSS, *Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, in Id., *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino 1965, pp. 153-292.

44 La risposta di Ricœur è consumata, come scrive Bruno Moroncini, su di un doppio spostamento: il perdono con la questione della responsabilità morale dell'agente, sono dislocati sul piano della natura del male, e la filosofia dell'atto è trasposta sul piano dell'«io posso» entro l'ontologia aristotelica: se *radicale* è la inclinazione al male, *originaria* è la disposizione al bene. Il perdono si innesta sulla lettura aristotelica di questa distinzione del Kant di *Religione nei limiti della semplice ragione*: tra potenza (disposizione al bene) e atto (inclinazione al male), perdonare significa così ripristinare la potenza: B. MORONCINI, *La lingua del perdono*, Filema, Napoli 2007, p. 40.

destinata alla frustrazione, a rappresentarne i tratti nei termini di atto ‘puro’ eccezionale, straordinario.

Fuori dall’autentico scacco subito da questa tensione identificatrice frustrata, dunque, il perdono non ha alcun senso. O meglio, si fa carico di senso e significati che ad esso non appartengono. Come l’etica iperbolica in cui sta iscritto, il perdono deve restare impossibile, mantenersi nell’im-perdonabile ed escludere ogni redenzione, ogni liberazione: non ripara alcun male, limitandosi – così Derrida – a *controfirmarlo*, a lasciarlo essere. È probabilmente questo sostanziale e rivoluzionario *oltrepassamento* che il perdonare consuma, a partire dallo scacco di una tensione identificatrice incompiuta con l’altro, a riuscire in quella risposta alla rivalsa, al giudizio sulla storia che il diritto, facendosi beffa del tempo, pretende – così aveva scritto Benjamin – di operare. Ma è anche da ciò, tenendo sullo sfondo la lévinasiana primazia etica dell’Altro, che la logica dell’impossibile composizione del torto su cui il perdono iscrive il significato profondo della sua struttura concettuale, si rappresenta come refrattaria a qualsivoglia condizione, quale ad esempio può essere la richiesta del pentimento del reo. Domandato e concesso il pentimento, si cancellerebbe la realtà e l’alterità dell’altro e il perdono, da atto rivoluzionario, si piegherebbe ad atto *normalizzato*, di riaffermazione dell’ordine identitario.

Di questo senso del perdonare, può ritrovarsi, come si è detto, traccia nel giuridico, nel diritto regio di grazia che pur dentro un’origine teologico-giuridica che fa coincidere il diritto al perdono con il diritto di punire⁴⁵, è autenticamente “ciò che interrompe, nel giuridico-politico stesso, l’ordine del giuridico-politico”⁴⁶.

Questa eccedenza è ciò che guida in profondità i possibili modi della relazione tra perdono e diritto, e fa vedere i limiti di ogni approccio che, nel *ricondere* al diritto il perdonare, si ritrova necessariamente a *ridurre* e depotenziare il suo senso, in nome di una funzione rassicurante, normalizzata e falsificatrice della sua etica⁴⁷.

Questo perdono, in tutta la complessità e l’ambiguità dei suoi collegamenti con la radice del dono, è un perdono *al di là* del diritto, ben altra cosa dal perdono *nel* diritto, che *del* diritto è pur sempre una costruzione.

45 J. DERRIDA, *Perdonare*, Milano 2004, p. 55. Sulla matrice religiosa che stringe il legame tra memoria, riconciliazione e perdono, cfr. A. MARGALIT, *op. cit.*, p. 17.

46 J. DERRIDA, *op. cit.*, p. 56.

47 Sulla necessità di “resistere alla tentazione di fare appello a nozioni quasi edificanti, come quelle di ospitalità, amicizia, dono” quali rifugio di una fase storica “bisogiosa di rassicurazioni”, si veda l’analisi di F. CIARAMELLI, *La distruzione del desiderio. Il narcisismo nell’epoca del consumo di massa*, Dedalo, Bari 2000, spec. pp. 162 ss.

FABIO CIARAMELLI

DALL'INTERSOGGETTIVITÀ ALLO SPAZIO SOCIALE: IL PROBLEMA GIURIDICO DEL PERDONO

Prima di svolgere alcune considerazioni sulla “costruzione giuridica del perdono” al centro della relazione di Valeria Marzocco, vorrei innanzitutto mostrarne il rapporto non estrinseco con la problematica più generale delle identità in dialogo cui è dedicato questo Convegno.

Esplicitare questo rapporto permette di comprendere più a fondo l'interesse e l'attualità per una riflessione sul perdono che intenzionalmente trasferisca sul piano pubblico delle interconnessioni sociali, e della loro eventuale regolazione giuridica, un atto privato che nella sfera dell'intersoggettività non avrebbe senso se perdesse la sua volontarietà e gratuità.

Questo passaggio, spesso traumatico, dalla dimensione privata delle relazioni intersoggettive alle interconnessioni dello spazio sociale e della sfera pubblica è una tipica conseguenza della globalizzazione, che indebolisce la distinzione classica tra privato e pubblico, indispensabile per mantenere distinti il perdono nel suo senso morale, come “atto gratuito dell'offeso”, secondo la rigorosa definizione di Norberto Bobbio¹, dal perdono come “costruzione giuridica”.

1. Il fenomeno delle migrazioni di massa sta trasformando il mondo occidentale in un insieme di società molto variegata dal punto di vista etnico, linguistico e soprattutto religioso. La relazione fra i più disparati gruppi di individui - accomunati quasi sempre soltanto dalla costrizione socio-economica a convivere in uno stesso territorio - può dar luogo alla più o meno conflittuale compresenza di realtà che tendono a rimanere incentrate sui propri spazi privati, o può viceversa approdare alla moltiplicazione e valorizzazione di occasioni d'incontro che mettano in comunicazione le diverse identità di partenza, producendo inevitabilmente una loro reciproca trasformazione.

1 N. BOBBIO, *Elogio della mitezza e altri scritti morali* (1998), Il Saggiatore, Milano 2006, p. 24.

Anche su questo piano, come nella totalità delle esperienze umane, il fattore tempo è decisivo. Generalmente, nella fase più vicina all'ondata migratoria, prevale la diffidenza, l'esclusione e la chiusura; con l'andare del tempo, però, anche attraverso le tensioni, le polemiche, le violenze dovute alle reciproche diversità e diffidenze, aumentano gli scambi, incominciano le contaminazioni e alla fine inevitabilmente si modifica la stessa identità dei diversi gruppi di partenza.

Considerazioni sociologiche banali, di cui le recenti e crescenti migrazioni dovrebbero favorire la presa di coscienza a livello di massa. Eppure, viceversa, nei territori più colpiti dal fenomeno e in linea generale nell'immaginario del nostro tempo, influenzato da un discorso sociale dominato dalle preoccupazioni scatenate dalla crisi economica, si diffonde piuttosto la sindrome della cittadella assediata, arroccata nell'angosciata difesa dei propri spazi vitali, nella stizzita salvaguardia delle proprie conquiste, nell'arrabbiata aggressione alle minacce provenienti dall'esterno.

Ciò che negli ultimi anni complica enormemente le cose e ostacola profondamente le contaminazioni reciproche, accrescendo viceversa la contrapposizione tra le diverse visioni del mondo, è il revival delle religioni, che sempre di più, attraverso il radicalismo e l'integralismo, acquistano il significato d'una difesa identitaria delle tradizioni culturali di ciascun gruppo etnico, geloso della propria purezza e diversità.

Per lunghi anni la fine delle guerre di religione era sembrata una conquista scontata della modernità. Il progetto moderno, infatti, era incentrato sulla secolarizzazione e sull'esaltazione del valore dell'individuo, indipendentemente da ogni riferimento alla trascendenza, rigorosamente confinata nei limiti della sfera privata dell'esistenza. La caratteristica dell'ultimo ventennio è stata invece il ritorno d'una conflittualità d'origine religiosa nello spazio pubblico della vita sociale e politica. Ed è proprio la violenza sacra, legata allo spettro delle guerre di religione, che sembra costituire uno degli esiti più gravi della tendenza "post-moderna" alla creazione planetaria d'un unico mercato competitivo.

Bisogna riconoscere che la cultura laica dell'Occidente s'è dimostrata finora incapace di confrontarsi in profondità con la pretesa tipica del fondamentalismo, mirante in sostanza a risolvere, in maniera immediata e definitiva, il problema dell'Origine: un problema che lo stile di vita post-moderno, diffuso a livello planetario dalla globalizzazione, ha avuto la tendenza a considerare antiquato, oscuro e insignificante. Eppure non appena il meccanismo del progresso s'incepia, e la conflittualità che lo alimenta presenta un conto troppo alto da pagare, ciò che l'Occidente aveva rimosso ritorna con prepotenza devastante. L'Origine perduta, rinnegata o sempli-

cemento smarrita, riemerge, e si ripresenta come unico cemento d'identità e d'aggregazione collettiva.

Uno degli indicatori più significativi del successo del fondamentalismo è proprio il fatto che, per reazione, la difesa dell'Occidente – la salvaguardia dell'identità occidentale, incentrata sull'universalità dei diritti umani – assuma spesso un tono quasi religioso (tipici, in questo senso, gli scritti “apocalittici” dell'ultima Oriana Fallaci). Si tende a dimenticare che, nell'età della globalizzazione, sconfinamenti e ibridazioni risultano, come si diceva prima, un dato sociologico. La riflessione teorica e l'azione politica devono approfondirlo e governarlo, ma non possono assecondare l'irrazionale diniego della realtà.

2. Il nesso fra identità e dialogo – che dà il titolo a questo Convegno – è non solo possibile, ma necessario e sempre già avvenuto, poiché le identità, in quanto fenomeno sociale e storico, risultano sprovviste di quell'originarietà, semplicità e immediatezza, che la loro gelosa difesa vorrebbe ad ogni costo rivendicare e salvaguardare. In realtà, ogni identità individuale e collettiva è sempre e solo il punto di arrivo di un lungo, ancorché rimosso, processo di alterazioni e contaminazioni.

Effettivamente, a ben vedere, non esiste cultura, religione o lingua che non abbia costruito la propria identità attraverso il confronto, lo scambio e il conflitto con realtà socio-culturali estranee al gruppo di partenza. Ed è esattamente la trasformazione dei propri presupposti e di conseguenza l'alterazione anche dolorosa dei punti di riferimento alla base d'ogni tradizione culturale a costruire e rendere effettivo il confronto dialettico e poi anche dialogico tra le identità diverse e magari contrapposte.

Prima di essere l'atteggiamento scelto da una forma di vita collettiva che preferisce la convivenza pacifica allo scontro, il “dialogo” con l'estraneo affonda le sue radici nella preistoria del proprio, per la semplice ragione che tale dialogo costituisce la genealogia di ogni identità, individuale e collettiva.

Rendersi conto di questo inevitabile processo di ibridazione, che funge da base non solo della personalità di ciascuno di noi ma al tempo stesso dell'identità di ogni cultura, dovrebbe vaccinare tutti dalla tentazione inconscia dell'etnocentrismo, cioè dal progetto di attribuire egemonia e superiorità esclusive al proprio punto di vista. Non sempre ciò accade, anzi molto spesso la necessità della coabitazione di gruppi etnici e religiosi diversi in uno stesso territorio produce incrementi di intolleranza, appelli all'esclusione e rivendicazioni di primati e superiorità. Ciò non toglie, però, che l'unica strada d'una convivenza accettabile e produttrice di reciproci

arricchimenti sia la presa di coscienza dell'inevitabilità del dialogo proprio tra individui che si richiamano ad appartenenze culturali diverse.

3. E veniamo al perdono, puntualmente trattato da Valeria Marzocco, che ci ha tenuto a distinguere i due aspetti del problema, quello personale e morale, su cui riflette in modo particolare la filosofia (sconfinando quasi inevitabilmente nella dimensione teologico-religiosa²), e quello più propriamente giuridico, che prescinde dalle prese di posizione soggettive e intersoggettive e, solo in determinati contesti, regola la sospensione o l'interruzione del rimando fra reato e sanzione che viceversa, nella maggioranza dei casi, è prevista e imposta dalle procedure dell'imputazione giuridica.

Come ha mostrato la relazione di Valeria Marzocco, c'è un ampio segmento della filosofia contemporanea che, a partire da Hannah Arendt grosso modo fino a Ricoeur e Derrida, riflette sul perdono come esperienza umana paradossale, ai limiti del discorso filosofico. Ricoeur, al culmine della sua riflessione filosofica sul perdono, incominciata molti anni prima, intitola "Perdono difficile" l'epilogo della sua ultima opera di ampio respiro³ e in nota dichiara che questo titolo gli è stato suggerito da un eccellente libro di Domenico Jervolino⁴, che per molti dei partecipanti a questo Convegno è uno stimato collega, oltre che un caro amico.

La difficoltà del perdono, cui allude Ricoeur, deriva dal suo carattere radicalmente incondizionato e gratuito. Insomma, per esser tale, cioè per essere un dono per dir così rinforzato, il perdono deve interrompere il circolo dell'economia costitutivo delle nostre esperienze.

Come potrebbe una nozione-limite, inaspettata e non programmabile, entrare nello spazio del diritto, costituito da reciprocità e universalizzabilità?

È proprio questa domanda, con le sue implicazioni radicali e non aggirabili, a suggerire la riflessione – resa indilazionabile dagli eventi connessi alla globalizzazione – sul passaggio dall'intersoggettività allo spazio sociale. E infatti proprio all'interno dello spazio sociale, cioè nella sfera pubblica, prima politica e poi eventualmente anche giuridica, che le contaminazioni culturali, esito di conflitti, guerre e magari passaggi di regime, preludono ad atti pubblici, che, ad un livello diverso delle disposizioni private, possano favorire il superamento di conseguenze e strascichi dei precedenti scontri.

2 Come ben mostra il lavoro di F. ZINZI, *Il perdono come problema filosofico giuridico*, Giappichelli, Torino 2007.

3 P. RICOEUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, Paris 2000.

4 D. JERVOLINO, *Ricoeur. L'amore difficile*, Studium, Roma 1996.

Soprattutto all'indomani d'un passaggio traumatico di regime, s'è storicamente avvertita l'esigenza d'una riconciliazione tra identità contrapposte che, per sopravvivere in maniera pacifica e quindi per uscire dal circolo del risentimento, dovrebbero entrare in quella dimensione intermedia tra l'una e l'altra che, col titolo di questo convegno, chiamiamo dialogo.

Proprio queste esperienze, nelle quali, come ha ribadito Valeria Marzocco, l'esigenza pratica della riconciliazione non può andare mai disgiunta dalla necessità di salvaguardare il rispetto della verità dei fatti, mi spingono a insistere sulla necessaria discontinuità fra la prospettiva etica (o magari anche religiosa) del perdono come atto assoluto, incentrato su una sorta di conversione personale, e quella giuridica, che resta ancorata alla più modesta determinazione di regole pubbliche capaci di favorire processi di riconciliazione. Il felice titolo della relazione di Valeria Marzocco allude già da solo, sia pur implicitamente, a questa discontinuità, e quindi alla necessità di trascrivere e perciò riformulare nello spazio pubblico e profano del diritto quel qualcosa che, sul piano privato dell'intersoggettività, alcune tradizioni culturali, segnatamente quella ebraico-cristiana, chiamano perdono. Una volta trasposto nello spazio pubblico della reciprocità universalizzabile, il perdono perde il suo radicamento nella coscienza individuale, nella sua incondizionata e imprevedibile libertà, e si presenta come istituto neutro, sprovvisto di quell'assolutezza che in ultima analisi rimanda al perdono di Dio.

Quando l'applicazione del diritto, che ad ogni reato dovrebbe far corrispondere un'adeguata sanzione prevista dalla legge vigente, è impedita o ritenuta impraticabile dalle circostanze concrete, proprio per garantire la convivenza pacifica, cioè in ossequio alle ragioni fondanti del diritto, e non per più nobili motivi etici o umanitari, lo stesso diritto può prevedere la sua interruzione. In questo senso, un atto sociale regolato, quando la coscienza civile riconosce l'impossibilità di far corrispondere a certi reati la loro sanzione, si può anche chiamare perdono; ma resta una realtà sociale – non puramente intersoggettiva – *creata* dal diritto (dico proprio *creata*, e non solo costruita, citando Santi Romano che nei *Frammenti*, alla voce “realtà giuridica”, testualmente scriveva: “Il diritto *crea* delle vere e proprie realtà che senza di esso non esisterebbero, delle realtà, quindi, che il diritto non prende da un mondo diverso dal suo per appropriarsele con o senza modificazioni, ma che sono esclusivamente sue”⁵).

5 S. ROMANO, *Frammenti di un dizionario giuridico* (1947), Giuffrè, Milano 1983, p. 209.

4. Sulla “costruzione giuridica” del perdono mi fermerei qui. Prima di concludere, vorrei approfondire qualche ulteriore aspetto della riflessione filosofica novecentesca sul perdono, per ribadire da un altro punto di vista la necessaria discontinuità dei due momenti⁶.

Torniamo per un attimo a Hannah Arendt, che, tematizzando la rilevanza pubblica e quindi politica del perdono, vi ha visto – alla fine del capitolo quinto di *Vita activa* (1958) – un rimedio all’irreversibilità del processo innescato dall’azione (irreversibilità che, com’è noto, costituisce la prima aporia di tale processo, mentre le altre due sono la sua imprevedibilità e il suo anonimato). H. Arendt riconosce che il ruolo del perdono negli affari umani fu scoperto da Gesù di Nazareth in un contesto religioso; e tuttavia è sul piano strettamente profano che l’autrice propone di vedervi un correttivo all’impotenza d’agire che deriva dal restare vincolati agli effetti irreversibili e perciò paralizzanti delle proprie azioni.

Anche Levinas, nelle ultime pagine di *Totalité e Infini*, in cui definisce il perdono come “l’opera stessa del tempo”, scrive: “Il paradosso del perdono deriva dalla retroazione e, dal punto di vista del tempo volgare, rappresenta la reversibilità del tempo, cioè un’inversione dell’ordine naturale delle cose. [...] Attivo in un senso più forte dell’oblio, che non coinvolge la realtà dell’evento dimenticato, il perdono agisce sul passato”, senza tuttavia annullarlo. Infatti, conclude Levinas, “l’essere perdonato non è l’essere innocente”; deriva da qui “la strana felicità della riconciliazione”⁷: tanto che, e per ben due volte in queste pagine Levinas si riferisce, sia pur solo per quanto attiene alla sua dimensione psicologica, alla nozione agostiniana di *felix culpa*, ripresa nella liturgia pasquale della chiesa cattolica.

Annulare l’irreversibilità del tempo è possibile proprio perché il tempo “aggiunge qualcosa di nuovo all’essere, qualcosa di assolutamente nuovo”⁸. La possibilità del perdono come esperienza intersoggettiva si radica nella struttura stessa della temporalità che in qualche modo fornisce a quell’esperienza un fondamento estraneo alla gratuità incondizionata di uno specifico atto umano. In questo senso, “il paradosso del perdono dalla colpa rimanda al perdono come costitutivo del tempo in sé stesso”⁹.

6 Per una discussione del contesto generale di queste prese di posizione, mi sia permesso di rinviare a “Il tempo dell’inizio. Responsabilità e giudizio in E. Levinas e H. Arendt”, in F. CIARAMELLI, *Lo spazio simbolico della democrazia*, Città Aperta, Troina 2003.

7 E. LEVINAS, *Totalité et Infini. Essai sur l’extériorité*, Nijhoff, LaHaye 1961, p. 259.

8 *Ivi*, p. 260

9 *Ivi*, p. 259.

È dunque il tempo, il suo inesorabile trascorrere, che libera l'esperienza umana dalle «catene» del risentimento, rimuovendo gli ostacoli che paralizzano la capacità umana d'agire. Nell'analisi delle implicazioni profane del perdono, è decisivo, secondo Hannah Arendt, che nell'insegnamento di Gesù non sia solo Dio ad avere il potere di perdonare. Anzi, il punto centrale sottolineato nelle pagine di *Vita activa* è proprio il fatto che nel Vangelo il potere di perdonare venga presentato come una facoltà o un potere profani, che gli esseri umani devono imparare a praticare tra loro, "per consentire alla vita di proseguire prosciogliendo gli uomini da quel che hanno fatto inconsapevolmente"¹⁰.

Quest'ultimo cenno, che esclude dalla portata del perdono come atto intersoggettivo il male volontario e consapevole, mi consente di chiudere il mio breve ragionamento con la sottolineatura d'una necessaria discontinuità rispetto alla costruzione giuridica.

In realtà l'istituto giuridico del perdono – cioè d'una forma pubblica e neutra di riconciliazione collettiva che escluda deliberatamente la punibilità di certi reati per consentire di guardare al futuro a identità contrapposte, che si lasciano alla spalle una fase di lotte intestine particolarmente violente – deve necessariamente escludere ogni riferimento alle disposizioni interiori delle soggettività coinvolte. Lo stesso Levinas, che come s'è appena visto, vedeva nell'opera stessa del tempo il paradigma generale del perdono, quando poi parla del perdono intersoggettivo, cioè del perdono come atto gratuito che deve nascere in modo spontaneo e unilaterale nella coscienza del singolo, pone, per dir così, dei paletti molto rigorosi.

Mi riferisco al celebre luogo d'una sua Lettura talmudica, in cui si legge: "Si può a rigore perdonare a chi ha parlato senza coscienza. Ma è difficilissimo perdonare a Rav che era pienamente cosciente e promesso a un grande avvenire, profeticamente rivelato al suo maestro", il quale, com'è raccontato nell'apologo talmudico qui commentato da Levinas, dopo essere stato pubblicamente offeso dallo stesso Rav, s'era rifiutato per ben tredici volte, a Yom Kippur, di perdonarlo per l'offesa ricevuta. Così continua Levinas. "Si può perdonare a molti tedeschi, ma ci sono tedeschi a cui è difficile perdonare. È difficile perdonare a Heidegger"¹¹.

Il perdono cui qui ci si riferisce è una faccenda privata, che deve prender corpo nello spazio delle relazioni intersoggettive, sottratto alla presa delle regole giuridiche valide per tutti. In questo contesto, la privatezza dell'at-

10 H. ARENDT, *Vita activa. La condizione umana* (1958), tr. it. di S. Finzi, con Introduzione di A. Dal Lago, Milano 1990², p. 177.

11 E. LEVINAS, *Quatres lectures talmudiques*, Editions de Minuit, Paris 1968, p. 56.

to di perdono presuppone “buona volontà dell’offeso e piena coscienza dell’offensore”¹². Perciò, quando mancano questi elementi, perdonare è effettivamente difficile (anche se il testo non dice che sia impossibile).

Più pragmaticamente, i criteri che in taluni casi presiedono alla creazione d’una realtà giuridica *ad hoc*, cui si continua a dare il nome di perdono, benché prescinda dalla valutazione delle disposizioni soggettive dell’offeso e dell’offensore, hanno come unico scopo la ricerca di soluzioni praticabili di riconciliazione collettiva, ritenute più efficaci per la salvaguardia d’una pacifica convivenza sociale.

12 *Ivi*, p. 55.

EMILIA D'ANTUONO
L'ECCEDENZA DEL PERDONO.
SPIGOLATURE

Fiat iustitia et pereat mundus
I. Kant

Fiat iustitia ne pereat mundus
G.W.F. Hegel¹

Perdono come atto e perdono come esperienza

Ragionare del perdono ed intorno al perdono esige l'assunzione di responsabilità intellettuale conseguente alla consapevolezza della «complessità di una rete semantica, in cui si mescolano più linguaggi che non appartengono allo stesso livello»². Il saggio di Valeria Marzocco, *Il diritto tra storia e memoria. La costruzione giuridica del perdono*³, mostra piena cognizione di tanta polisemia, privilegiando il linguaggio del diritto, che è di specifica competenza dell'autrice, ma dando ragione anche di altri linguaggi. Con un suo metodo Marzocco prova a mettere ordine in un retico-

-
- 1 I. KANT, *Per la pace perpetua*, Feltrinelli, Milano 2003, p. 93; G.F.W. HEGEL, *Lineamenti di Filosofia del diritto*, Laterza, Bari 1965, § 130, p. 120.
 - 2 S. BRETON, *Grace et pardon*, «Revue de Sciences philosophiques et théologiques», 70, 1986, pp. 185-196. Alla complessità semantica corrisponde una riflessione che ha infinite articolazioni, tradottesi nel corso del tempo in una bibliografia davvero imponente. Mi limito a ricordare riferimenti filosofici che sono stati per me preziosi: V. JANKÉLÉVITCH, *Il perdono*, Istituto di Propaganda Libreria, Milano 1968; V. JANKÉLÉVITCH, *Perdonare?*, Giuntina, Firenze 1987; J. DERRIDA, *Perdonare*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2004, P. RICOEUR, *Il Giusto Vol. I*, Effatà Editrice, Cantalupa 2005; ID., *Il Giusto. Vol. 2*, Effatà Editrice, Cantalupa 2007; B. MORONCINI, *La lingua del perdono*, Filema, Napoli 2007. Di grandissimo rilievo sono le pagine del capitolo *Giustizia e perdono*, che ho potuto leggere in anteprima, del bel volume di E. LISCIANI PETRINI, Charis. *Vladimir Jankélévitch, un profilo*, Mimesis, Milano (in corso di pubblicazione).
 - 3 Cfr. V. MARZOCCO, *Il diritto tra storia e memoria. La costruzione giuridica del perdono*, in questo volume.

lo quasi labirintico di percorsi, cominciando con il distinguere il perdono come atto dal perdono come esperienza - ossia come evento interno ad un processo che concerne la coscienza - ed analizzando le implicazioni di tale distinzione ai fini della dicibilità giuridica del perdono⁴. In realtà le prospettive che scaturiscono da questa distinzione rimandano almeno a due concezioni del diritto, una per così dire statica, l'altra aperta ai processi della storia, una perimetrata dal nesso colpa, punizione, possibile riscatto, l'altra aperta alla vita ed ai modi infiniti che la vita può trovare per sanare le sue ferite. Ottiche che tuttavia Marzocco ritiene possano convivere senza escludersi reciprocamente.

Dall'analisi del perdono come atto emerge *prima facie* l'incompatibilità tra diritto e perdono. L'agiuridicità dell'atto sembra trovare un'inaggirabile giustificazione: non essendo passibile di universalizzabilità, il perdonare immediatamente introdurrebbe forme di arbitrio. Eppure dallo sviluppo dell'argomentazione intorno al perdono come atto scaturisce la possibilità di tipizzazioni di forme del perdonare che, in quanto previste dall'ordinamento, diventano legittime deviazioni dell'*iter* della responsabilità.

D'altronde una collocazione intraordinamentale del perdono già appartiene all'esperienza: il caso del perdono giudiziale, nonché la legislazione italiana sui pentiti sembrano essere esempi significativi.

La considerazione del perdono come esperienza esige estrema cautela perché l'esperienza, ossia l'«accadere» del perdono, investendo la coscienza ed il suo divenire, rimanda ad un processo la cui *terra mater* è l'etica, dunque una sfera sottratta all'autorità del legislatore.

Eppure l'interrogazione maturata sul suolo del giuridico intorno al perdono in quanto atto non deve chiudersi «all'esperienza» del perdono, al perdono come evento, innanzitutto per un inaggirabile dato di fatto storico: il tema del perdono si è imposto nell'ambito del discorso pubblico, assumendo corposità storica, almeno a partire dal processo di Norimberga. È intervenuto un *novum* che ha convocato a discussione filosofia, etica, politica ma *in primis* ha categoricamente chiamato in causa il diritto.

Ed è proprio il trasferimento del tema del perdono nella sfera pubblica che ha ulteriormente ampliato la semantica del perdono, l'ha declinata in un senso che ha rinnovato l'interrogazione sul significato stesso di giustizia. L'ineludibilità della giustizia da rendere alle vittime, difendendo la dignità che i loro carnefici hanno calpestato, si intreccia problematicamente con l'obbligo di ricomporre la trama lacerata della storia comune.

4 In merito cfr. i saggi raccolti nel volume di M. Q. SILVI (a cura di), *Struttura giuridica del perdono*, Franco Angeli, Milano 2004.

Non *fuori* dalle procedure del diritto, né in mobile tensione tra *dentro* e *fuori* rispetto al diritto, come accadeva nella considerazione del perdono come atto, ma *attraverso* le procedure del diritto, la problematica del perdono si correla a quella della conservazione della memoria, come possibilità che la storia non si chiuda su se stessa condannandosi alla ripetizione. Lo *shock* di crimini che hanno strappato il fragile tessuto della convivenza civile nel corso del XX e di questo inizio di XXI secolo di per sé ha la potenza di paralizzare il divenire. Il diritto può, attraverso l'accertamento della verità e il giudizio, contribuire alla costruzione di una memoria condivisa. Amplia così la sua stessa realtà aprendosi al dinamismo della vita contrassegnata da storicità.

Dunque il rimando al perdono come esperienza consente l'approdo alla costruzione del perdono attraverso il diritto, un perdono che è potenza di riconciliazione interna alla storia, non cancellazione del crimine e del male conseguente, ma elaborazione che depotenzia la distruttività del dolore senza annullare la memoria. A condizione che ci sia un giudizio che appartenga alla sfera pubblica, dunque il ricorso al tribunale, il diritto può diventare, scrive Marzocco, fattore grazie al quale una comunità lacerata dal conflitto sia in grado di ritrovare le condizioni per pensare al proprio futuro⁵.

Eccedenza e performatività del perdono. Una traccia letteraria

L'eccedenza del perdono, che investe ed interroga il diritto fino a forzarne assetti consolidati dal tempo, non rimanda solo allo scarto tra la logica del dono e la logica della retribuzione, tema che ha riferimenti storico-culturali di grandissimo rilievo⁶, ma ha una presenza carica di senso nell'esperienza umana. Per quanto possa sembrare paradossale il perdono può non essere una modalità di risposta all'altrui agire. In questo senso, il rimando alla letteratura, custode dei più nascosti valori e significati del vivere uma-

5 V. MARZOCCO, *Il diritto tra storia e memoria. La costruzione giuridica del perdono*, pp. 128 ss.

6 La bibliografia su «dono» e «scambio» è sterminata, mi limito a ricordare il saggio del 1923 di Mauss ed alcuni testi divenuti punti di riferimento intorno al tema: M. MAUSS, *Saggio sul dono*, Einaudi, Torino 2002; G. BATAILLE, *Il dispendio*, Armando, Roma 1997; A. CAILLÉ, *Critica della ragione utilitaria*, Bollati Boringhieri, Torino 1991; ID., *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, Bollati Boringhieri, Torino, 1998; J.T. GODBOUT, *Lo spirito del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1993; ID., *Il linguaggio del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1998.

no, ci apre piste non frequentemente battute. Per esemplificare la non riducibilità del perdono a possibile risposta da dare alla questione della colpa, – termine che, a sua volta, ha una semantica di estrema complessità – trovo insostituibile una pagina de *L'Idiota* di Dostoevskij.

Il principe Myskin, rivolgendosi agli ospiti di una serata in casa Epancin, dichiara: «saprete perdonare anche chi non vi ha offeso, è questa è la cosa più difficile»⁷. Sembra un ossimoro correlare il perdono all'assenza di offesa, eppure tale correlazione implica un'interpretazione di un possibile vivere nel mondo. Il perdono ha un raggio di azione più ampio di quello generato dalla questione del *vulnus* inflitto dall'agire malvagio: perdona l'offesa e la colpa, ma perdona – e cioè accetta e riconosce – anche chi non ha compiuta alcuna azione lesiva. Può apparire paradossale e tuttavia è un dato di fatto che gli uomini possono suscitare allergia pur senza aver nulla commesso. Perdonare agli altri il loro semplice «esserci» significa accettare di ridimensionare sé e di accogliere tutti in uno spazio condiviso, fuori dai confini angusti della propria egoità. Il perdono diviene principio e condizione di socialità. Perdonare è il «sì e amen» all'esserci degli altri, è la possibilità di aprire alla convivenza umana una via diversa dai percorsi scoscesi che muovono dal *bellum omnium contra omnes*, o dalle angustie della definizione del rapporto amico-nemico.

È stato giustamente notato⁸ che la marginalità del perdono in relazione alla vita comune ha a che vedere con l'interpretazione di quest'ultima come risultato di una pacificazione violenta del conflitto originario, proposto come condizione «naturale» degli umani. La definizione rinviante a Schmitt⁹ di *hostis*, nemico collettivo a cui non si può perdonare e *inimicus* nemico personale verso cui si può anche esercitare il perdono, illumina il ruolo che ha l'interpretazione del vivere comune nella marginalizzazione del perdono.

Alla polisemia contribuisce in maniera determinante la specifica capacità performativa del perdono, quella creatività di nuove possibilità di esistenza nella delineazione del vivere che al perdonare appartiene.

Ad Ippolit, malato terminale di tisi, il principe Myskin chiede di perdonare la felicità inscritta nel semplice fatto di poter vivere, chiede dunque di non provare dolore per l'altrui bene, di perdonare agli altri la gratuità dell'esser sani, di non trasformare in risentimento verso i più fortunati le

7 Cfr. F. DOSTOEVSKIJ, *L'idiota*, Mondadori, Milano 1995.

8 Cfr. R. MANCINI, *Il principio perdono. Senso e figure del perdonare nella filosofia contemporanea*, in G. GALLI (a cura di), *Interpretazione e perdono*, Marietti, Genova 1992, pp. 181 sgg.

9 Cfr. C. SCHMITT, *Le categorie del "politico"*, Il Mulino, Bologna 1998

«non-ragioni» della sventura, del non aver ricevuto i beni della vita come dono deposto dal caso nella culla. Il perdono è evocato come forza capace di dissolvere possibile invidia, di liberare lo spirito dall'insensato soffrire per l'altrui bene.

Il testo letterario illumina segrete potenzialità del perdonare non attivate da alcun agire lesivo, ma chiamate a depotenziare il conflitto che abita la comunità e a neutralizzare i tarli dell'animo umano.

Il nesso giustizia, amore, perdono

In Dostoevskij troviamo anche il tema dell'insufficienza della legge a produrre riconciliazione e la collocazione del perdono in una sfera che non ha rimandi alla legge e all'espiazione come pagamento del fio. In *Delitto e castigo*, la denuncia della propria colpa, la sottomissione alla legge non comporta automaticamente la riconciliazione per l'assassino Raskolnikov. La riconciliazione è resa possibile dall'amore di Sonia ed ha il suo compimento nell'appassionato rimando al testo evangelico relativo alla resurrezione di Lazzaro. Non è il sottomettersi al castigo, atto a cui comunque non ci si deve sottrarre, che salva, non la giustizia retributiva ma l'evangelo dell'amore.

Il testo letterario con le sue infinite suggestioni ci conduce ad un grande tema storico universale, che certo fa sentire il suo peso nella difficoltà di condurre il perdono nella sfera del giuridico: la distanza tra giustizia e amore modulata come distanza tra legge e perdono nel confronto secolare di Ebraismo e Cristianesimo. È davvero il tema che per tanti aspetti ha dato forma alla *mens* occidentale.

In un'interpretazione teologico-filosofica che è stata per secoli dominante il perdono, dimensione connessa strutturalmente all'amore, sarebbe il *pleroma* della legge ed il *novum* del Cristianesimo. Uno schema inaccettabile ma che ha fatto la storia.

Inaccettabile sia perchè il perdono è attivo ed operante anche nell'Ebraismo¹⁰, in cui giustizia ed amore si coappartengono tanto che la parola giu-

10 Cito qualche espressione esemplare dai testi che la Bibbia cristiana identifica come Antico Testamento: «Dio del perdono» (Nehemia 9,17); «Ritorna, o ribelle Israele, [...] io non conservo l'ira in eterno» (Geremia 3, 5,12); «Confesserò [...] e tu la colpa del mio peccato hai perdonato» (Salmi 32,5); «Perdona l'offesa al tuo prossimo, e allora per la tua preghiera ti saranno rimessi i peccati» (Siracide 28,2).

stizia è modalità di realizzazione del comandamento di amore, sia perché la *Torah* è ben più della legge, come è intesa da teologia e filosofia cristiane.

Sovrapporre diritto e giustizia di matrice greca e romana alla *Torah*, che è comandamento, parola, rivelazione istitutiva di identità e storia, ha prodotto una falsificazione.

La *Torah*, è bene ribadirlo, è innanzitutto rivelazione: l'ebreo è presso il Padre in forza della rivelazione che istituisce la Legge come il cristiano va al Padre attraverso Cristo¹¹.

Far derivare la nozione di giustizia da un'interpretazione restrittiva della parola Legge¹² significa aprire il conflitto tra giustizia e amore o misericordia ed interpretare il perdono come sospensione della legge e non come suo possibile e segreto compagno di strada capace di sollecitare continui ampliamenti di orizzonti.

Il perdono è centrale nell'Ebraismo come è evidente se si tengono presenti luoghi biblici¹³ e se si riflette sulla liturgia dello *Yom Kippur*¹⁴.

Ed è proprio tale liturgia ad evidenziare, rispetto alla complessità del tema perdono, un punto fondamentale che resta imprescindibile anche per la riflessione giuridica: l'impossibilità di perdonare per conto terzi.

11 Non saprei indicare pagine più illuminanti sulle due rivelazioni e sul loro rapporto del carteggio Rosenzweig-Rosenstock: cfr. F. ROSENZWEIG-E. ROSENSTOCK, *Lettere su ebraismo e cristianesimo*, Marietti, Genova 1992.

12 Hegel ha, nelle sue riflessioni giovanili, rappresentato il vertice di una tradizione di totale misconoscimento del significato della Legge ebraica. Nel tradurre in termini filosofici una costruzione culturale dell'Occidente cristiano della «figura» dell'Ebraismo, che non corrisponde né alla realtà né alla coscienza di sé dell'Ebraismo, ha tuttavia elaborato una straordinaria riflessione su legge, amore, possibile o impossibile riconciliazione, cfr. in particolare i frammenti in cui il giovane Hegel affronta il tema dello spirito dell'Ebraismo e del suo destino: G. W. F. HEGEL, *Theologische Jugendschriften*, a cura di v. H. Nohl, Tübingen 1907; tr. it. *Scritti teologici giovanili*, a cura di N. Vaccaro-E. Mirri, Guida, Napoli 1972 pp. 253 ss., pp. 517 ss. Sull'interpretazione hegeliana di legge e perdono nel contesto della sua interpretazione di Ebraismo e Cristianesimo cfr.: O. PÖGGELER, *L'esprit du Christianisme de Hegel*, e *L'interprétation hégélienne du Judaïsme*, in *Etudes hegeliennes*, Vrin, Paris 1985, pp. 1 ss, 37 ss; E. D'ANTUONO, "Fenomenologia della metafisica" e "panteismo mistico". Note in margine alla *Jugendgeschichte Hegels* di W. Dilthey, «Archivio di Storia della Cultura», II, 1989, pp. 199 ss.

13 Cfr nota 10

14 Cfr. A. ABECASSIS, *Le temps du partage*, t. 2 Albin Michel, Paris 1998; A. DESTRO-M. PESCE, *Il rito ebraico di Kippur: il sangue nel tempio, il peccato nel deserto*, in G. GALLI (a cura di), *Interpretazione e perdono*, cit., pp. 47 ss.

Dio stesso non può perdonare al posto delle vittime, il perdono invocato esige preliminarmente dichiarazione di verità ed assunzione di responsabilità verso l'offeso a cui va innanzitutto rivolta la richiesta di conciliazione.

Se, fin dalla pubblicazione de *I fratelli Karamazov*¹⁵, Ivan testimonia alla cultura occidentale cristiana l'inaccettabilità morale di credere in un'economia di salvezza, capace di includere e consumare il dolore degli innocenti, nonché l'impossibilità di qualunque teodicea perché nessuno può perdonare per un altro, nel nostro presente i testi della liturgia dello *Yom Kippur*, che infine conosciamo per la presenza della cultura ebraica nel nostro mondo, ci dicono che nemmeno Dio può perdonare al posto dell'offeso. Il «giorno terribile», come argomentano i rabbini, rende possibile l'espiazione unicamente delle colpe consumate contro Dio, non di quelle che hanno leso un altro essere umano. L'offesa all'uomo può essere perdonata da Dio solo se la vittima ha già concesso il suo perdono.

Il tema del perdono si fonde con il tema della responsabilità e si misura con la grande questione del rispetto della vittima, a cui va riconosciuta la facoltà «inalienabile» di perdonare, che è, per tanti aspetti, riconoscimento dell'intransitività del suo valore, di quel valore che l'offesa ha oscurato.

È evidente che, quando dal rapporto interpersonale offeso – offensore si passa a quello intersoggettivo e pubblico mediato dal diritto, questi aspetti vanno ripensati e adeguati, non cancellati.

Perdono e verità

Alla polisemia del perdono corrisponde la polisemia della colpa, omologata per secoli al peccato, poi ricondotta nell'ambito dell'illecito, infine con il Processo di Norimberga fuoriuscita dal perimetro, divenuto angusto per terribili ragioni storico-universali, del reato come trasgressione di una legge codificata. Alla chiarificazione del termine colpa è correlata strettamente la possibilità di ragionare intorno al perdono. Il libro di Jaspers relativo alla «questione della colpa», il carteggio Jaspers-Arendt, i testi di Arendt sul male e sulla responsabilità¹⁶, sulla necessità di affrontare fino in fondo la verità, sull'imprescindibilità del giudizio in tribunale, rappresentano un nuovo inizio della riflessione etica, ma anche giuridica, sul tema del perdono.

15 Cfr. F. DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, Einaudi, Torino 1993.

16 K. JASPERS, *La questione della colpa. Sulla responsabilità politica della Germania*, Raffaello Cortina, Milano 1996; H. ARENDT-K. JASPERS, *Carteggio*, Feltrinelli, Milano 1989; H. ARENDT, *La banalità del male*, Feltrinelli, Milano 1964; EAD., *Responsabilità e giudizio*, Einaudi, Torino 2004.

Di fronte all'esorbitanza dei delitti commessi dal nazismo, di una colpa «che sopravanza ed infrange qualsiasi ordinamento giuridico»¹⁷, dei tanti crimini venuti alla luce durante e dopo la seconda guerra mondiale, si produce la consapevolezza di azioni che non si possono «né punire né perdonare»¹⁸, con una messa in crisi di antiche fattispecie di riconciliazioni possibili e l'urgenza di nuove vie che consentano il ricomporsi della convivenza umana.

In questo senso il processo di Norimberga è davvero una svolta, innanzitutto sul piano simbolico.

Intanto la colpa fuoriesce dall'identità di trasgressione di leggi esistenti sicché legittimamente – secondo tanti studiosi di etica e diritto¹⁹ – vengono ampliati i confini del cosiddetto principio di legalità, che regge, da Ulpiano in poi, l'esercizio del diritto.

Per una rinnovata semantica del perdono. L'esperienza della Truth and Reconciliation Commission

E con il rimando ad un concetto di responsabilità inscindibile dall'accertamento della verità in tribunale, siamo ad un punto cruciale del tema del perdono come esperienza e della difficilissima questione della costruzione, dentro il diritto e in forza del diritto, di una riconciliazione collettiva dopo i grandi conflitti che hanno lacerato le comunità. Una costruzione che conferirebbe al diritto un ruolo importante nella configurazione di una memoria condivisa e nella rimessa in moto della storia non come ripetizione del già accaduto ma come apertura del futuro.

17 H. ARENDT-K. JASPERS, *Carteggio*, cit., p. 67.

18 Cfr A. GARAPON, *Crimini che non si possono né punire né perdonare. L'emergere di una giustizia internazionale*, Il Mulino, Bologna 2004.

19 Cfr R. HILBERG, *La distruzione degli Ebrei d'Europa*, 2 voll., Einaudi, Torino 1995, vol. II, pp. 1144 ss.; per i documenti relativi al processo di Norimberga già digitalizzati a cura della Harvard Law School Library consultare <http://nuremberg.law.harvard.edu/>; A. TARANTINO-R. ROCCO-R. SCORRANO (a cura di), *Il processo di Norimberga. Scritti inediti e rari*, Giuffrè, Milano 1999; L. GOLDENSOHN, *I taccuini di Norimberga*, Milano, Il Saggiatore, 2005; T. TAYLOR, *Anatomia dei processi di Norimberga*, Milano, Rizzoli, 2005; di insuperato rilievo per la discussione intono al processo di Norimberga ed al suo significato restano, pur nella loro diversità, H. KELSEN, *Il processo di Norimberga ed il diritto internazionale*, in «Nuovi Studi Politici», vol XIX, ott-nov 1989 e P. CALAMANDREI, *Le leggi di Antigone*, in «Il Ponte», novembre 1946, ora in ID., *Opere*, La Nuova Italia, Firenze 1966, vol 1, pp. 281 ss.

La perniciosità del mancato giudizio su crimini, del mai avvenuto accertamento pubblico di terribili verità, è stata resa evidente dalla carneficina balcanica consumatasi nella nostra storia recente. Ricostruzioni, anche di tipo solo giornalistico, dei sanguinosi conflitti che hanno sconvolta la ex-Jugoslavia hanno evidenziato come l'odio etnico, che tanta parte ha avuto nella ferocia dei massacri, sia stato alimentato da un martellante «*memento*» dei torti orribili patiti dai singoli gruppi nella prima guerra mondiale, perseguito da una propaganda ideologicamente motivata, come se i decenni trascorsi nulla avessero significato. È evidente che la mancata ricostruzione e discussione pubblica dei fatti accaduti decenni prima, il confronto negato e il giudizio eluso sui crimini hanno come «bloccato» il divenire fornendo facile gioco ai fomentatori di odio.

Di segno opposto è la vicenda della *Truth and Reconciliation Commission*²⁰ attraverso cui il Sud Africa, correlando verità e giustizia, ha realizzato possibilità di «perdono» inedite nella storia del mondo.

L'accesso alla riconciliazione è stato aperto dalla confessione dei colpevoli, condizione necessaria per ottenere l'amnistia, e dalla testimonianza delle vittime nel contesto di un processo. Dunque un'attenzione estrema alla verità ed al confronto diretto e pubblico tra vittime e carnefici ha davvero aperto un nuovo orizzonte al rapporto giustizia-perdono.

La questione evidentemente non è un approccio giudiziale alla storia, che sarebbe limitativo e addirittura controproducente. Si tratta piuttosto di prendere atto di una grande esperienza di complicazione di perdono e prassi giuridica che rende forse possibile una nozione di giustizia più ampia di quella compressa nello schema della retribuzione, introducendo lo scenario nuovo di un'elaborazione dell'offesa che infine non lede la dignità delle vittime e non inchioda il colpevole all'irreversibilità dell'atto compiuto.

Il giudizio di un tribunale, conseguito con procedure attente al nesso verità-giustizia, forse impedisce al tempo di diventare una mera potenza di distruzione e di cancellazione. Forse addirittura consente al diritto di entrare nel gioco di costruzione della storia, ostacolandone la deriva verso la ripetizione del male, una deriva che il pagamento del fio, divenuto da storicamente difficile improponibile a partire dal XX secolo per l'incommensurabilità di crimini «che non si possono né punire né perdo-

20 Cfr. M. FLORES (a cura di), *Verità senza vendetta*, Edizione Manifestolibri, Roma 1999; C. VILLA-VICENCIO, *Vivere sulla scia della Commissione per la verità e riconciliazione del Sud Africa. Una riflessione retroattiva*, in M. FLORES (a cura di), *Storia, verità, giustizia*, Bruno Mondadori, Milano 2001 pp. 278 ss.

nare», non è comunque in grado di arginare. Il diritto si fa alleato della memoria, che è la facoltà attraverso cui l'uomo rende umana e storica la vita individuale e quella collettiva. La rende umana perché la sottrae alla dispersione della cascata di istanti inafferrabili, facendone un percorso a cui ciascuno dà prospettiva e senso. La rende storica perché trasforma la temporalità che la costituisce in capacità di costruire un tempo condiviso, diverso da mero fluire.

ADELE DEL GUERCIO

LA TUTELA DEI MINORI STRANIERI TRA DIRITTI CONSOLIDATI E POLITICHE DI CHIUSURA VERSO L'“ALTRO”

1. Introduzione

Sono quasi un milione i minori stranieri che vivono in Italia¹. Vi sono nati o vi sono giunti da piccoli al seguito dei loro genitori o anche successivamente, attraverso il canale del ricongiungimento familiare. Numerosi sono poi quelli che hanno compiuto il loro percorso migratorio “non accompagnati”², per sfuggire a guerre, persecuzioni, situazioni di rischio per la loro incolumità psico-fisica, o anche solo alla ricerca di migliori opportunità di vita per sé e per i propri familiari.

Con il presente scritto ci si propone di illustrare le garanzie approntate dall'ordinamento internazionale e da quello italiano a tutela dei bambini e degli adolescenti stranieri, i quali vivono una condizione di “doppia debolezza”³ proprio in ragione di quelle che sono le loro caratteristiche peculiari, ovvero la minore età e il difetto della cittadinanza. Ci soffermeremo poi sulle ripercussioni delle politiche e delle prassi italiane più recenti in materia di immigrazione sulla condizione dei minori stranieri presenti in Italia. La ‘criminalizzazione’ del migrante prodotta dagli ultimi interventi normativi (il cd. Pacchetto Sicurezza⁴) si ripercuote infatti anche sull'immagine del minore straniero, che “oscilla (...) tra due stereotipi, quello del

1 Rapporto Istat sulla popolazione straniera residente in Italia al 2 ottobre 2010.

2 Il Comitato sui diritti del fanciullo ha definito i minori stranieri non accompagnati (d'ora in avanti MSNA) come “children (...) who have been separated from both parents and other relatives and are not being cared for by an adult who, by law or custom, is responsible for doing so” (par. 7).

3 L'espressione è di A. PATRONI GRIFFI, “Lineamenti della tutela costituzionale dei minori stranieri”, in *Diritti umani degli immigrati: tutela della famiglia e dei minori*, R. PISILLO MAZZESCHI, P. PUSTORINO, A. VIVIANI (a cura di), Napoli, 2010, p. 262 e 257.

4 Con tale espressione si fa riferimento ad una serie di progetti di legge parzialmente tradotti in legge nel 2008 e nel 2009. Tra gli stessi assumono particolare rilievo le l. n. 125/2008 e n. 94/2009.

bambino (da proteggere e aiutare) e quello dello straniero (da temere e di cui diffidare)”⁵.

2. La tutela del minore nell'ordinamento internazionale

L'ordinamento internazionale non dispone di uno specifico strumento giuridicamente vincolante a tutela dei bambini e degli adolescenti stranieri. Questi risultano beneficiari innanzitutto dei trattati sui diritti umani adottati a livello universale e regionale⁶, in quanto *persone* sottoposte alla giurisdizione statale, senza discriminazioni basate sulla razza, il colore, il sesso, la lingua, la religione, le opinioni politiche o di altro genere, l'origine nazionale o sociale, la ricchezza, la nascita o qualsiasi altra condizione⁷. Le norme in materia di diritti umani trovano pertanto applicazione nei confronti di tutti i bambini e gli adolescenti, anche se privi dello *status civitatis*. A queste si sono poi venute a sommare le garanzie specificamente approntate a tutela dei minori.

La Comunità internazionale ha in effetti manifestato sin dai primi decenni del XX secolo la propria attenzione nei confronti di tali soggetti. Già nel 1924 veniva adottata, nell'ambito della Società delle Nazioni, la prima *Dichiarazione sui diritti del fanciullo*, alla quale ne faceva seguito una seconda, fortemente voluta dalla ONG *Save the Children*, adottata nel 1959 dalle Nazioni Unite, che avevano nel frattempo rimpiazzato la sopra-

5 L. MIAZZI, “Minori o stranieri: leggi e istituzioni a confronto con una presenza scomoda”, in *Minorigiustizia*, 2/2010, p. 8.

6 Tra gli altri, i Patti delle Nazioni Unite del 1966 sui diritti civili e politici, e sui diritti economici, sociali e culturali; la Convenzione delle NU per l'eliminazione di ogni forma di discriminazione razziale del 1965; la Convenzione sull'eliminazione di ogni forma di discriminazione nei confronti della donna del 1979; la Convenzione delle NU contro la tortura del 1984. Sul piano regionale europeo un ruolo di primo piano deve essere riconosciuto alla Convenzione europea per la salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali (CEDU), sulla quale ci soffermeremo nel prosieguo della trattazione. Sul punto si rinvia a J. BHABBA, “Children, Migration and International Norms”, in T.A. ALEINIKOFF, V. CHETAIL (eds.), *Migration and International Legal Norms*, The Hague, 2003, p. 203 e ss.; A. LIGUORI, “I minori migranti nel diritto europeo”, in *La tutela dei minori di cultura islamica nell'area mediterranea. Aspetti sociali, giuridici e medici*, A. CILARDO (a cura di), Napoli, 2011.

7 Clausole antidiscriminatorie quale quella sopra riportata, ricavata dall'art. 2.1 della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo del 1948, sono state inserite in tutti i trattati internazionali sui diritti umani. In argomento A. CASSESE, *I diritti umani oggi*, Roma-Bari, 2006.

richiamata organizzazione. Si trattava ancora, tuttavia, di atti di *soft-law*, privi dunque di qualsiasi portata giuridica obbligatoria.

Altri passaggi significativi del processo di affermazione del sistema internazionale di salvaguardia del minore⁸ sono stati, tra gli altri, l'istituzione, nel 1946, del *Fondo internazionale di soccorso all'infanzia* (UNICEF)⁹ e la proclamazione del 1979 – a venti anni di distanza dall'adozione della seconda Dichiarazione – come “Anno internazionale del fanciullo”.

2.1. *La Convenzione delle NU sui diritti del minore*

Sebbene le Dichiarazioni sopra richiamate non siano fornite di valore giuridicamente vincolante, si sono tuttavia poste come modello per l'elaborazione di quello che rappresenta il testo normativo internazionale di riferimento per la tutela dell'infanzia e dell'adolescenza, ovvero la *Convenzione sui diritti del minore* (d'ora in avanti CDM), adottata a New York il 20 novembre 1989 ed entrata in vigore il 2 novembre 1990¹⁰. Va in primo luogo evidenziato che la CDM è stata adottata all'unanimità e vincola attualmente quasi l'intera Comunità internazionale, essendo 193 gli Stati che l'hanno ratificata (tra gli altri, mancano all'appello gli Stati Uniti), a riprova del largo consenso che si registra intorno alla volontà di salvaguardare il minore¹¹. Trattasi, peraltro, di un testo giuridicamente vincolante per gli Stati Contraenti, a differenza delle summenzionate Dichiarazioni dalle quali ha tratto ispirazione. Con la CDM i diritti umani sono stati dunque ribaditi, in forma di obblighi per le Parti Contraenti, con espresso riferimento al minore, definito dall'art. 1 come colui che ha età inferio-

8 Per un esame degli strumenti internazionali in materia di tutela dell'infanzia e dell'adolescenza si rinvia a G. CATALDI, “La tutela dei minori nell'ordinamento internazionale”, in *La tutela dei minori di cultura islamica nell'area mediterranea. Aspetti sociali, giuridici e medici*, A. CILARDO (a cura di), Napoli, 2011; G. GIOFFREDI, “Effettività e limiti della tutela internazionale dei diritti del fanciullo”, in *Studi in onore di Vincenzo Starace*, Napoli, 2008, p. 398 e ss.; A. SACCUCCI, “Riflessioni sulla tutela internazionale dei diritti del minore”, in *Giur. it.*, 2000, p. 222; V. STARACE, Relazione del convegno su “La Convenzione dei diritti del minore e l'ordinamento italiano”, in M.R. Saulle (a cura di), *Minori, bioetica e norme standard nel diritto internazionale*, Napoli, 1995, p. 29.

9 Organo sussidiario dell'Assemblea Generale delle Nazioni Unite, impegnato a tutelare i minori dalla fame, dalle malattie e dallo sfruttamento. Per ulteriori informazioni si rinvia al sito dell'organizzazione, www.unicef.org.

10 La CDM è stata ratificata dall'Italia nel giugno 1991 con l. 27 maggio 1991, n. 176, in G.U. dell'11 giugno 1991, n. 135 s.o., ed è entrata in vigore sul piano interno il 5 ottobre 1991.

11 G. CATALDI, “La tutela dei minori”, cit.

re ai diciotto anni. Questi risulta beneficiario delle situazioni giuridiche soggettive contemplate nella *Prima parte* del testo convenzionale, ovvero dei *diritti civili* (tra gli altri, il diritto alla vita, il diritto alla registrazione anagrafica, al nome e alla cittadinanza, il divieto di tortura, di schiavitù e di lavoro forzato), dei *diritti sociali ed economici* (alla sopravvivenza e allo sviluppo, ad un livello di vita sufficiente, all'istruzione, alla formazione umana e professionale, alla sicurezza sociale), dei *diritti di espressione e comunicazione* (la libertà di pensiero, coscienza e religione, quella di associazione...). Ad essere garantite sono altresì alcune situazioni giuridiche esclusive della personalità del minore, quali il diritto al riposo, al tempo libero e allo svago. Una menzione meritano altresì i *diritti culturali*, tra cui il diritto "a preservare la propria identità" e ad avere una propria vita culturale, di professare la propria religione e di far uso della propria lingua. Come è stato osservato in dottrina, tali situazioni giuridiche vanno ad ogni modo esercitate nel rispetto di quel "nocciolo duro" di diritti fondamentali inerenti a ciascuna persona, in conformità con l'oggetto e lo scopo della Convenzione, adottata per proteggere il minore anche da pratiche culturali che siano lesive del suo superiore interesse¹².

La Convenzione mira a tutelare il minore dallo sfruttamento economico, sessuale o di ogni altro tipo, dai lavori pericolosi, dalla violenza e dai maltrattamenti, ed anche dalla tratta. Vieta inoltre l'arresto e la detenzione arbitraria del fanciullo ed impone che, qualora sia necessario disporre la

12 Cfr. a tal riguardo G. CATALDI, "La tutela dei minori", cit., pp. 274-275; A. PATRONI GRIFI, "Lineamenti della tutela costituzionale dei minori stranieri", in *Diritti umani degli immigrati: tutela della famiglia e dei minori*, R. PISILLO MAZZESCHI, P. PUSTORINO, A. VIVIANI (a cura di), Napoli, 2010. Si pensi, ad esempio, alle mutilazioni genitali, espressamente vietate da numerosi documenti internazionali di *soft-law* (tra gli altri, la Dichiarazione dell'Assemblea generale delle Nazioni Unite sull'eliminazione della violenza nei confronti delle donne, adottata nel dicembre 1993; la risoluzione della commissione per le pari opportunità del Consiglio d'Europa sulle mutilazioni genitali femminili (MGF) del 12 aprile 1999; e la Risoluzione del Parlamento europeo del 24 marzo 2009 sulla lotta contro le mutilazioni sessuali femminili praticate nell'UE) ed anche, nell'ordinamento italiano, dalla l. n. 7/2006, la cui ratio è quella di "prevenire, contrastare e reprimere" tali pratiche in quanto "violazioni dei diritti fondamentali dell'integrità della persona e alla salute della donna e delle bambine". Sebbene la suddetta legge non contempli, tra le forme di prevenzione, il divieto di allontanamento nei confronti della donna che nel proprio Paese rischia di essere sottoposta a mutilazioni genitali, l'orientamento più recente delle commissioni territoriali incaricate dell'esame della domanda di asilo è di riconoscere una qualche forma di protezione alle persone in tale situazione. Si veda, tra le altre, la decisione della Commissione territoriale di Gorizia, del 15 maggio 2007.

privazione della libertà, ciò avvenga in conformità con la legge, solo come estrema risorsa e abbia durata più breve possibile; il minore detenuto dovrebbe essere, ad ogni modo, separato dagli adulti, trattato in modo da tener conto delle esigenze connesse alla sua età, avere accesso ad una assistenza legale e poter contestare la privazione della libertà dinanzi ad un'autorità competente, indipendente ed imparziale, che decida con sollecitudine.

Fin dal Preambolo viene posta particolare attenzione sul diritto all'unità familiare. La famiglia viene riconosciuta nella CDM quale "unità fondamentale della società ed ambiente naturale per la crescita ed il benessere (...) dei fanciulli", in quanto tale meritevole della massima tutela da parte dello Stato. Viene stabilito, all'art. 9, che i fanciulli non dovrebbero essere separati dai loro genitori, a meno che ciò non sia necessario nel loro superiore interesse, e che dovrebbero poter mantenere relazioni con entrambi nel caso in cui siano separati o risiedano in Stati diversi. I redattori della CDM si sono preoccupati altresì del caso in cui la famiglia non costituisca un luogo adeguato allo sviluppo della personalità del minore, prevedendo forme di protezione sostitutiva, da scegliere, tenuto conto della sua origine etnica, religiosa, culturale e linguistica, tra la sistemazione in una famiglia, la *Kafalah* di diritto islamico¹³, l'adozione o, in caso di necessità, il collocamento in un adeguato istituto per l'infanzia (art. 20). Qualora i genitori siano emigrati, le autorità dello Stato di accoglienza sono chiamate a favorire, con "uno spirito positivo, con umanità e diligenza", il ricongiungimento dei figli rimasti nel Paese di origine (art. 10.1). L'art. 22 si occupa poi di una specifica categoria di minori, i richiedenti asilo e i rifugiati, ai quali lo Stato nel cui territorio si trovano è tenuto a garantire la protezione e l'assistenza umanitaria necessarie per consentire loro "di usufruire dei diritti (...) dalla presente Convenzione e dagli altri strumenti internazionali relativi ai diritti dell'uomo"¹⁴.

Le situazioni giuridiche soggettive sopra sinteticamente richiamate vanno garantite senza discriminazioni basate sulla cittadinanza e nel *superiore*

13 La *kafalah* è un istituto di diritto islamico mediante il quale il minore viene accolto da due coniugi o anche da un singolo affidatario, che si impegnano a mantenerlo, educarlo ed istruirlo fino alla maggiore età, senza tuttavia che si crei un legame giuridico tra l'affidato e l'affidatario. Può essere disposta con procedura giudiziaria o previo accordo tra privati comunque autorizzato da un giudice. Trattasi dell'unico istituto di protezione dei minori illegittimi, orfani o comunque in stato di abbandono previsto dagli ordinamenti islamici.

14 I minori richiedenti asilo e rifugiati beneficiano altresì delle garanzie contemplate dalla Convenzione di Ginevra del 1951 sul riconoscimento dello status di rifugiato e delle direttive comunitarie in materia di asilo.

interesse del minore, principio al quale deve essere attribuita una considerazione preminente in tutte le decisioni – delle istituzioni pubbliche o private, dei tribunali, delle autorità amministrative o degli organi legislativi – che lo riguardano (art. 3, par. 1)¹⁵.

Gli Stati che aderiscono alla Convenzione di New York del 1989 sono tenuti, ai sensi dell'art. 4, ad adottare tutti i provvedimenti legislativi, amministrativi e di altra natura per dare attuazione al dettato pattizio. Di eventuali difficoltà o ritardi nel recepimento delle disposizioni di cui sopra dovranno dar conto all'organo di controllo istituito dal suddetto trattato, il Comitato per i diritti dei minori, incaricato di esaminare i rapporti che le Parti contraenti sono tenute ad inviargli periodicamente. Il Comitato non ha il potere di 'sanzionare' lo Stato che non si sia adeguato agli obblighi derivanti dalla Convenzione o che abbia messo in atto condotte lesive dei diritti dei bambini e degli adolescenti. Tuttavia può formulare delle osservazioni a margine del rapporto statale¹⁶, e può adottare dei *Commenti generali* di interpretazione del dettato convenzionale, con i quali indirizzare l'azione delle autorità statali in maniera maggiormente conforme al trattato di cui è chiamato a sorvegliare il rispetto. E può altresì assistere gli Stati contraenti nella predisposizione delle normative nazionali in materia di tutela dell'infanzia.

3. La tutela del minore straniero in Europa

Tra gli strumenti regionali volti alla protezione della persona ci soffermeremo in particolar modo sulla Convenzione europea per la salvaguardia dei diritti e delle libertà fondamentali (d'ora in avanti CEDU), adottata il 4 novembre 1950 nell'ambito del Consiglio d'Europa¹⁷ ed entrata in vigore

15 In argomento C. FOCARELLI, "La Convenzione di New York sui diritti del fanciullo e il concetto di 'best interests of the child'", in *Rivista di diritto internazionale*, 2010, p. 981 e ss.

16 Nelle Osservazioni conclusive sull'ultimo rapporto presentato dall'Italia (*Consideration of reports submitted by States Parties under article 44 of the Convention. Concluding observations: Italy*, del 6 ottobre 2011), il Comitato sui diritti del minore ha soffermato l'attenzione, tra l'altro, sull'assenza di un quadro normativo organico sull'accoglienza dei MSNA, sulla lentezza delle procedure per il ricongiungimento familiare, sulle ripercussioni del Pacchetto sicurezza sulla condizione dei minori stranieri, sui tagli alle risorse del fondo destinato all'integrazione dei migranti.

17 Organizzazione internazionale di cooperazione europea, sorta alla fine del secondo conflitto mondiale con lo scopo precipuo di favorire la tutela e lo sviluppo dei

il 3 settembre 1953. Investita della competenza di interpretare e applicare la Convenzione e i suoi Protocolli è la Corte europea dei diritti umani, detta anche “di Strasburgo”, dal nome della città in cui ha sede. Il fulcro del meccanismo di protezione istituito dalla CEDU è il diritto di ricorso attribuito, oltre che ai governi, altresì agli individui che sostengano di essere vittima di una violazione di uno dei diritti sanciti dal dettato pattizio (art. 34 CEDU). Qualsiasi persona può rivolgersi al suddetto organo per far valere le proprie ragioni avverso una misura statale che la riguardi, anche il minore d'età, con o senza il consenso dei genitori o del legale rappresentante¹⁸.

Beneficiarie delle situazioni giuridiche soggettive contemplate dalla CEDU sono infatti tutte le *persone* sottoposte alla *giurisdizione*¹⁹ degli Stati parti (art. 1). Nessuna distinzione viene ammessa sulla base della cittadinanza e dello status giuridico²⁰, anche alla luce dell'art. 14, che sancisce il divieto di discriminazione nel godimento delle libertà garantite dalla Convenzione. Se ne ricava che nell'ambito di applicazione del suddetto trattato rientrano anche gli stranieri, adulti o minori, con o senza permesso soggiorno.

La CEDU enuncia una serie di diritti, prevalentemente di natura civile e politica, scelti sulla base della loro giustiziabilità. È possibile distinguere, nel testo convenzionale, un “nocciolo duro”, formato dagli articoli 2 (diritto alla vita), 3 (divieto di tortura e di trattamenti inumani e degradanti), 4 (divieto di schiavitù) e 7 (principio di legalità e di irretroattività dei delitti e delle pene), che hanno carattere assoluto (ovvero non ammettono restrizione alcuna) e inderogabile, anche in situazioni di pubblica emergenza (come previsto dall'art. 15). La Corte di Strasburgo ha ampliato la portata delle situazioni giuridiche soggettive sancite nel testo convenzionale ricavando-

diritti umani. Al momento in cui si scrive gli Stati membri del COE sono 47 e tutti hanno ratificato la CEDU. Sul trattato in questione si rinvia a S. BARTOLE, B. CONFORTI, G. RAIMONDI (a cura di), *Commentario alla Convenzione europea per la salvaguardia dei diritti dell'uomo*, Padova, 2001 e a M. DE SALVIA, *La Convenzione europea dei diritti dell'uomo*, Napoli, 2001.

18 Sul punto M. BERGHÉ LORETI, “La tutela internazionale dei diritti del fanciullo”, in A. BERGHÉ LORETI (a cura di), *La tutela internazionale dei diritti del fanciullo*, Padova, 1995, p. 4.

19 Nella nozione di “giurisdizione” rientrano non solo gli atti statali prodotti nel territorio della Parte contraente (compresi gli spazi marini e atmosferici), ma altresì quei comportamenti statali – anche omissivi – tenuti al di fuori del territorio ma sotto l'*effettivo controllo* dello Stato stesso.

20 G. GAJA, “Art. 1”, in S. BARTOLE, B. CONFORTI, G. RAIMONDI (a cura di), *Commentario*, cit.

ne dei limiti al potere dello Stato di allontanare²¹ uno straniero qualora si concretizzino specifiche circostanze²². Un divieto assoluto di espulsione e di estradizione vige quando la persona corra un rischio reale di essere sottoposta, nel Paese di destinazione, alla pena di morte²³, alla tortura o a trattamenti e pene inumani e degradanti (vietati dall'art. 3 CEDU). Non assoluto, ma bilanciabile con altri interessi statali, quali il mantenimento dell'ordine pubblico e della sicurezza nazionale, è il divieto di espulsione nel caso in cui ne derivi una interferenza nella vita familiare dello straniero, diritto espressamente tutelato dall'art. 8 della Convenzione.

3.1 Il diritto del minore straniero all'unità familiare

È proprio sul diritto all'unità familiare che si vuole soffermare l'attenzione, tenuto conto del valore fondamentale che esso riveste nella vita di ciascuna persona²⁴, ed in special modo dei bambini e degli adolescenti. Innanzitutto va evidenziato che la Corte europea ha fornito un'interpretazione estensiva di "famiglia", che non si limita alle sole relazioni fondate sul matrimonio, ma comprende i legami *de facto*, anche se privi di un riconoscimento legale²⁵, purché sussistano elementi caratterizzanti²⁶ quali la

- 21 Nella nozione di "allontanamento" qui adottata facciamo rientrare fattispecie diverse quali il respingimento, la non ammissione nel territorio statale, l'espulsione, il rimpatrio, l'accompagnamento alla frontiera e l'extradizione.
- 22 Ciò è stato possibile attraverso il meccanismo cd. della *protection par ricochet*. Sui limiti all'allontanamento dello straniero ricavati dall'art. 3 CEDU si rinvia a A. LIGUORI, *Le garanzie procedurali avverso l'espulsione degli immigrati in Europa*, Napoli, 2008 e bibliografia ivi indicata.
- 23 La privazione della vita è regolamentata dall'art. 2 della Convenzione e vietata dai Protocolli n. 6 (divieto della pena di morte in tempo di pace) e 13 (divieto della pena di morte in tempo di guerra), che trovano applicazione negli Stati Parti della CEDU che hanno provveduto a ratificarli. L'Italia ha ratificato entrambi i Protocolli, dunque è tenuta a non applicare la pena capitale né in tempo di pace né di guerra, e a non allontanare lo straniero verso un Paese nel quale correrebbe il rischio di essere giustiziato.
- 24 Il valore fondamentale del diritto all'unità familiare è stato riconosciuto, tra le altre, dalla Corte internazionale di giustizia (*Case Concerning Military and Paramilitary Activities In and Against Nicaragua (Nicaragua v. United States of America)*), sentenza del 27 giugno 1986, I.C.J. Reports 1986, p. 14) e dalla Corte di Giustizia delle Comunità europee (*Commissione c. Germania*, causa 249/86, sentenza del 18 maggio 1989).
- 25 Corte EDU, *Johnston e altri c. Irlanda*, ricorso n. 9697/82, sentenza del 18 dicembre 1986, par. 56.
- 26 Corte EDU, *Kroon e altri c. Olanda*, ricorso n. 18535/91, sentenza del 27 ottobre 1994, par. 30.

coabitazione e la presenza di figli²⁷. In quanto a questi ultimi, “dal momento e per il solo fatto della [...] nascita” si viene ad instaurare con i genitori, anche se questi non coabitano, un legame costitutivo di vita familiare²⁸, che solo in circostanze di una certa gravità può essere spezzato²⁹. La centralità della persona umana ha inoltre portato ad escludere qualsiasi discriminazione tra figli legittimi e figli naturali³⁰, anche alla luce del divieto di cui all’art. 14³¹. Ad essere tutelato è, oltre al legame tra genitori e figli³², anche i rapporti tra altri “parenti stretti”, quali quelli tra nonni e nipoti³³, tra fratelli³⁴ e tra zii e nipoti³⁵.

Secondo il giudice della CEDU sono due le dimensioni del diritto all’unità familiare tutelato dall’art. 8: una positiva, che si concretizza nella possibilità per lo straniero già soggiornante in uno Stato Parte di farsi raggiungere dai propri familiari rimasti nel Paese d’origine; e una dimensione negativa, consistente nei limiti all’espulsione dello straniero che intrattiene nello Stato di accoglienza legami familiari effettivi.

Va purtroppo rilevato che la giurisprudenza della Corte europea in materia di diritto dello straniero all’unità familiare è piuttosto altalenante anche quando ad essere coinvolti sono bambini o adolescenti. Innanzitutto non è mai stato prefigurato un vero e proprio diritto al ricongiungimento familia-

27 Corte EDU [GC], *X.Y.Z. c. Regno Unito*, ricorso n. 21830/93, sentenza del 22 aprile 1997, par. 36.

28 Corte EDU, *Berrehab c. Paesi Bassi*, ricorso n. 10730/84, sentenza del 21 giugno 1988, par. 21.

29 Corte EDU, *C. c. Belgio*, ricorso n. 21794/93, sentenza del 7 agosto 1996, par. 25.

30 Corte EDU, *Marckx c. Belgio*, ricorso n. 6833/74, sentenza del 13 giugno 1979, par. 31.

31 Nei confronti dei Governi che l’abbiano ratificato trova applicazione inoltre il Protocollo n. 12 (adottato il 4 novembre 2000 ed entrato in vigore il 1° aprile 2005), che sancisce un divieto di discriminazione generale ed autonomo, a differenza dell’art. 14 CEDU, che ha invece carattere accessorio rispetto alla violazione di altre disposizioni della Convenzione. Nonostante l’art. 8 sia stato soggetto di una vasta opera di interpretazione evolutiva, non è stata ancora riconosciuta in termini di vita familiare la relazione tra individui dello stesso sesso, che viene piuttosto fatta ricadere nell’ambito di applicazione della nozione di vita privata. Cfr. Commissione europea dei diritti umani, *S. c. Regno Unito*, ricorso n. 11716/85, decisione del 14 Maggio 1986.

32 Cfr. Corte EDU, *Moustaquim c. Belgio*, ricorso n. 12313/86, sentenza del 18 febbraio 1991.

33 Corte EDU, *Marcks c. Belgio*, cit., par. 45.

34 Corte EDU, *Moustaquim c. Belgio*, cit., par. 36.

35 Corte EDU, *Boyle c. Regno Unito*, ricorso n. 16580/90, cancellata dal ruolo il 28 febbraio 1994, par. 41-47.

re, come dimostrato dall'esito delle sentenze rese sui casi aventi ad oggetto la domanda di autorizzazione all'ingresso dei figli minori rimasti nel Paese di origine con i nonni o con altri familiari³⁶. Più favorevole appare invece la giurisprudenza dell'organo di controllo della CEDU quando a rilevare è la dimensione negativa del diritto all'unità familiare. Secondo una giurisprudenza ormai consolidata, l'attuazione della misura di allontanamento costituisce un'ingerenza nella vita familiare dello straniero, potendo tra l'altro comportare un pregiudizio alla relazione intrattenuta da genitore e figlio. Tuttavia tale ingerenza può rivelarsi necessaria e non eccessiva rispetto all'obiettivo perseguito, generalmente il mantenimento dell'ordine pubblico o la salvaguardia del benessere economico dello Stato (par. 2, art. 8). Al fine di verificare che sia stato operato un giusto bilanciamento tra diritto dell'individuo al rispetto della propria vita familiare e interesse statale, il giudice della CEDU tiene conto di una serie di elementi, tra i quali la natura e la gravità del reato commesso dallo straniero colpito dalla misura di espulsione, la condotta dello stesso successivamente alla commissione del reato, la durata del soggiorno nel Paese convenuto, la solidità dei legami sociali, culturali e familiari con il paese di accoglienza e con quello di origine, la situazione familiare del ricorrente, che si evince dalla durata del matrimonio e da altri elementi comprovanti l'effettività del legame, in particolare dalla nascita di figli, la nazionalità delle persone coinvolte, la difficoltà che i familiari incontrerebbero nel seguire il ricorrente nel paese verso il quale è espulso, anche alla luce del principio del "superiore interesse del minore". Tale principio ha trovato applicazione solo negli ultimi anni nella giurisprudenza resa ex art. 8 CEDU in materia di immigrazione e sembra aver ispirato la Corte in alcune sentenze esemplari, nelle quali la necessità di tutelare dei bambini in tenera età ha fatto sì che non venisse attribuita una rilevanza determinante alla condizione di irregolarità del genitore. Questo l'indirizzo seguito dal suddetto organo nel pronunciarsi sui ricorsi *Rodrigues Da Silva e Hoogkamer c. Olanda* del luglio 2006³⁷ e *Nunez c. Norvegia* del giugno 2011³⁸, accomunati dalla circostanza che ad essere destinatarie del provvedimento di allontanamento erano due madri, immigrate prive del permesso di soggiorno, di minori affidati dai Tribunali nazionali ai padri, cittadini di Stati Parti. Tuttavia una certa cautela è d'ob-

36 Corte EDU, *Gül c. Svizzera*, ricorso n. 23218/94, sentenza del 19 febbraio 1996; *Şen c. Paesi Bassi*, ricorso n. 31465/96, sentenza del 21 dicembre 2001.

37 Corte EDU [GC], *Rodrigues Da Silva e Hoogkamer c. Olanda*, ric. n. 50435/99, sentenza del 3 luglio 2006.

38 Corte EDU, *Nunez c. Norvegia*, ricorso n. 55597/09, sentenza del 28 giugno 2011.

bligo tenuto conto dell'esito sfavorevole cui il giudice della CEDU è invece giunto nel pronunciarsi su di un altro caso avente ad oggetto una fattispecie analoga, nel quale la misura di espulsione era stata indirizzata nei confronti del padre, cittadino nigeriano sposato con una cittadina norvegese, dalla quale aveva avuto un bambino³⁹. Nonostante la tenera età di quest'ultimo e le difficoltà di inserimento che egli e la madre avrebbe incontrato in Nigeria, la Corte ha ritenuto legittimo il provvedimento di rimpatrio, adottato esclusivamente sulla base della condizione di irregolarità del ricorrente. L'orientamento del giudice della CEDU sembra dunque variare a seconda che ad essere destinatario della misura statale sia la madre piuttosto che il padre del bambino: qualora si concretizzi la prima ipotesi l'allontanamento appare sproporzionato rispetto al superiore interesse del minore che, essendo in tenera età, necessita delle cure materne, delle quali verrebbe privato se il provvedimento fosse eseguito.

Alla luce delle considerazioni svolte risulta pertanto problematico trarre delle indicazioni generali sull'orientamento della Corte di Strasburgo, la quale ha peraltro dimostrato di non attribuire un rilievo preminente al principio del superiore interesse del minore nel decidere su casi nei quali il genitore era stato colpito da ordine di espulsione in seguito alla commissione di gravi reati, quali il terrorismo⁴⁰ o il traffico degli stupefacenti⁴¹. Rispetto a tali fattispecie il diritto alla vita familiare dello straniero espulso, e dei suoi congiunti (inclusi i figli minori), è stato generalmente sacrificato all'interesse statale del mantenimento dell'ordine pubblico e della sicurezza nazionale⁴².

39 Corte EDU [GC], *Darren Omoregie e altri c. Norvegia*, ricorso n. 265/07, sentenza del 31 ottobre 2008.

40 Corte EDU, *Cherif e a. c. Italia*, ricorso n. 1860/07, sentenza (rispetto alle doglianze presentate dalla seconda ricorrente, la moglie del sig. Cherif) del 7 aprile 2009.

41 Corte EDU, *Aoulmi c. Francia*, ricorso n. 50278/99, sentenza del 19 gennaio 2006.

42 Sulla giurisprudenza *ex art. 8* della Corte di Strasburgo in materia di immigrazione si rinvia a G. CATALDI, "Espulsione degli stranieri e protezione della vita familiare nella prassi degli organi internazionali di controllo sui diritti umani", in *Diritti umani degli immigrati*, cit.; M. EVOLA, "La riunificazione familiare dello straniero nei trattati sui diritti umani", in *Diritti umani e diritto internazionale*, 2010, p. 279 e ss. Si consenta di rinviare altresì a A. DEL GUERCIO, "Il diritto dei migranti all'unità familiare nella giurisprudenza della Corte di Strasburgo e nell'ordinamento dell'Unione europea", in *La tutela dei diritti umani in Europa. Tra sovranità statale e ordinamenti sovranazionali*, A. CALIGIURI, G. CATALDI, N. NAPOLETANO (a cura di), Padova, 2010, p. 387 e ss. Oltre che nella giurisprudenza *ex art. 8* concernente la tutela della vita familiare, il principio del superiore interesse del minore

Se si è scelto di riservare ampio spazio alla giurisprudenza della Corte di Strasburgo è per gli effetti che la stessa è destinata a produrre negli ordinamenti degli Stati Parti. La sentenza resa dal suddetto organo vincola innanzitutto il governo cui è indirizzata, chiamato a darle attuazione attraverso la modifica di leggi, regolamenti e prassi applicative, o anche attraverso l'adozione di misure concrete, quali la sospensione del provvedimento di allontanamento emesso nei confronti dello straniero o la liberazione del detenuto arrestato arbitrariamente. Va tuttavia rilevato come non solo lo Stato chiamato in giudizio, ma tutte le Parti Contraenti della Convenzione siano tenute a conformare il proprio ordinamento alla giurisprudenza complessiva della Corte europea e ad astenersi dal mettere in atto condotte che si pongano in palese violazione con l'orientamento della stessa su di una specifica questione già sottoposta⁴³.

4. La tutela del minore straniero nell'ordinamento italiano

A differenza di quanto evidenziato con riguardo all'ordinamento internazionale, nel quale non sono individuabili – se non in minima misura – norme specificamente volte alla salvaguardia del minore straniero, il legislatore italiano ha regolamentato il trattamento da riservarsi a tali soggetti attraverso la normativa in materia di immigrazione⁴⁴. Alle disposizioni contenute nel T.U. sull'immigrazione si sommano le garanzie espressamente previste dall'ordinamento italiano a tutela dei bambini e degli adolescenti senza alcuna distinzione basata sulla cittadinanza. Se ne ricava, pertanto, che la materia relativa ai minori stranieri viene a collocarsi al confine tra due legislazioni speciali, rette da logiche antitetiche, quella sugli

ha ispirato la Corte europea nel pronunciarsi sui ricorsi aventi ad oggetto la detenzione in centri per migranti adulti e l'espulsione di bambini e adolescenti stranieri. Si rinvia al par. 4.3 per alcune osservazioni al riguardo. In dottrina G. CELLAMARE, "Espulsione di minori stranieri non accompagnati e Convenzione europea dei diritti dell'uomo", in *Studi sull'integrazione europea*, 2009, p. 181 e ss.; A. LIGUORI, "I minori migranti", cit.; M. PERTILE, "La detenzione amministrativa dei migranti e dei richiedenti asilo nella giurisprudenza della Corte europea dei diritti umani: dal caso *Mubilanzila* al caso *Muskhadzhiyeva*", in *Diritti umani e diritto internazionale*, 2010, p. 457 e ss.

43 Sul valore di *res interpretata* delle sentenze dell'organo in questione si rinvia a G. CATALDI, "La natura *self-executing* delle norme della CEDU e l'applicazione delle sentenze della Corte europea negli ordinamenti nazionali", in *La tutela*, cit., p. 565 e ss., in part. pp. 578-579.

44 L. n. 40/1998 e regolamento di attuazione n. 186/1998.

stranieri e quella sui minori⁴⁵. Da qui la difficoltà dell'interprete nella scelta delle norme da applicarsi quando ad essere coinvolto è un bambino o un adolescente straniero.

Invero, nonostante la molteplicità delle fonti, si ritiene di poter definire una gerarchia tra le stesse di modo da rendere meno discrezionale la scelta – spesso dettata da motivi culturali⁴⁶ - dell'interprete. Secondo la dottrina costituzionale prevalente il combinato disposto degli artt. 2 (riconoscimento dei diritti inviolabili dell'uomo), 3 (diritto di eguaglianza) e 10 par. 1 e 2 (secondo il quale la condizione giuridica dello straniero deve essere regolata, attraverso lo strumento della legge, in conformità con gli obblighi internazionali cui l'Italia è vincolata) individuerrebbe quali beneficiari dei diritti fondamentali sanciti dalla Carta costituzionale tutti gli individui, indipendentemente dalla cittadinanza⁴⁷. Fin da queste prime considerazioni è pertanto possibile affermare che ai minori stranieri soggetti alla giurisdizione statale sono innanzitutto garantiti i diritti inviolabili dell'uomo.

Dal testo costituzionale sono poi ricavabili delle disposizioni espressamente volte alla protezione dei minori, anche se privi dello *status civitatis*: l'art. 30 sancisce il diritto/dovere dei genitori a mantenere, istruire ed educare i figli, anche nati al di fuori del matrimonio; l'art. 31 investe lo Stato della responsabilità (che può comportare l'adozione di misure economiche) della protezione della maternità, dell'infanzia e della gioventù; agli artt. 32 e ss. sono poi elencate le garanzie a tutela della salute (diritto "fondamentale" dell'individuo) e dell'istruzione ("La scuola è aperta a tutti"). Come è stato evidenziato, "Emerge in Costituzione una considerazione del minore, tutelato *in primis* come soggetto debole, rispetto al quale si sottolineano non tanto i diritti dello stesso, quanto i doveri nei confronti dello stesso. Doveri che sono funzionali alla protezione di un soggetto che, nel caso del minore straniero, appare essere ancor più debole e bisognoso di protezione"⁴⁸.

45 L. MIAZZI, "Minori o stranieri", cit., p. 8.

46 *Ibidem*.

47 A. PATRONI GRIFFI, *op. cit.*, p. 256; L. MIAZZI, "La tutela del minore straniero nel quadro normativo e costituzionale", in *Minorigiustizia*, 4/2006, p. 159. Sulla tutela costituzionale dei minori stranieri, cfr. altresì P. BONETTI, "Diritto all'unità familiare e tutela dei minori. I profili generali e costituzionali", in B. NASCIMBENE (a cura di), *Diritto degli stranieri*, Padova, 2004; J. LONG, "Il ruolo del principio del superiore interesse del minore nella disciplina dell'immigrazione", in *Minorigiustizia*, n. 1/2006, p. 251 ss.; P. MOROZZO DELLA ROCCA, "Il trattamento dei minori stranieri in Italia", in *Minorigiustizia*, n. 3/2002, p. 29 e ss.

48 A. PATRONI GRIFFI, *op. cit.*, p. 141.

Nell'affermazione dello statuto costituzionale dei minori stranieri ha avuto un ruolo fondamentale il giudice delle leggi, con una serie di pronunce imperniata sul principio di eguaglianza sancito dall'art. 3 Cost. Già nella sentenza n. 199/1986 in materia di adozione internazionale, la Consulta dichiarava illegittima la norma che limitava il *favor minoris* al solo minore italiano e non anche a quello straniero in stato di abbandono. Infatti tale limitazione si sarebbe posta in contrasto con la tutela dei "valori costituzionali di cui all'art. 2 Cost., che non può non essere implicitamente richiamato come norma di garanzia dei diritti umani operante anche nei confronti dello straniero". L'estensione dei diritti fondamentali anche agli stranieri è stata successivamente ribadita nella sentenza n. 28/1995 concernente il diritto all'unità familiare, ed in particolare il diritto e il dovere dei genitori di mantenere, istruire ed educare i figli. In due importanti pronunce del 2003 è stata poi espressamente confermata l'applicazione al minore straniero delle norme di tutela valide per il minore italiano⁴⁹, oltre che la prevalenza del diritto minorile sulla normativa in materia di immigrazione⁵⁰.

Il primo dato che emerge, dunque, dalla breve analisi relativa alle norme e dalla giurisprudenza costituzionali consente di affermare senza indugio che lo straniero soggetto alla giurisdizione italiana beneficia dei diritti inviolabili dell'uomo sanciti dai trattati internazionali e dalla Carta costituzionale, così come interpretata dal giudice delle leggi; e che ai minori stranieri va esteso lo stesso *favor* previsto per i minori italiani, in considerazione della "doppia debolezza" da cui sono caratterizzati.

4.1 Il minore straniero nel T.U. sull'immigrazione

La normativa in materia di immigrazione deve conformarsi ai principi sanciti dalla Costituzione, fonte primaria dell'ordinamento italiano, e dalle convenzioni internazionali sui diritti umani che, una volta recepite, hanno rango sovraordinato rispetto alle leggi interne dello Stato⁵¹. In effetti il T.U. sull'immigrazione, che costituisce la normativa di riferimento in materia, si apre con l'espresso riconoscimento "Allo straniero *comunque presente* alla frontiera o nel territorio dello Stato" dei "diritti fondamentali della persona umana previsti dalle norme di diritto interno, dalle convenzioni

49 Corte costituzionale, ordinanza del 10 luglio 2003, n. 295.

50 Corte costituzionale, sentenza del 23 maggio, n. 198. Sul punto L. MIAZZI, "La tutela", cit., p. 162.

51 Sul rango del diritto internazionale nell'ordinamento interno si rinvia a B. CONFORTI, *Diritto internazionale*, Napoli, 2010. Più in part. sul rango acquisito dalla CEDU cfr. G. CATALDI, "La natura *self-executing*", cit.

internazionali in vigore e dai principi di diritto internazionale generalmente riconosciuti”⁵². Dalla formulazione della norma è possibile ricavare che a beneficiare dei diritti fondamentali sono tutti gli stranieri *comunque presenti alla frontiera o nel territorio dello Stato*, dunque anche coloro che non dispongono di un titolo di ingresso e soggiorno.

Sempre l’art. 2, al comma 5, sancisce il principio di parificazione amministrativa tra stranieri e cittadini, ovvero estende anche ai primi la tutela giurisdizionale dei diritti e degli interessi legittimi, nel rapporto con la pubblica amministrazione e nell’accesso ai pubblici servizi.

Una disposizione particolarmente rilevante è quella di cui all’art. 19, comma 2, lett. a, del T.U., che sancisce il divieto di espulsione del minore straniero, salvo il diritto a seguire il genitore o l’affidatario espulso e tranne che per motivi di ordine pubblico e sicurezza nazionale. Nonostante questa eccezione, mitigata da quanto previsto dall’art. 31, par. 4 (che attribuisce al Tribunale per i minorenni la competenza a decidere sull’espulsione del minore straniero su segnalazione del questore), trattasi di una norma fondamentale per una effettiva tutela del minore straniero, in assenza della quale lo stesso correrebbe il rischio di essere allontanato verso situazioni di rischio per la sua incolumità psico-fisica. Invero non mancano episodi di violazione del suddetto precetto: si pensi, ad esempio, ai respingimenti in mare attuati verso la Libia delle autorità italiane nel corso del 2009, che hanno visto coinvolti anche dei minorenni⁵³.

Appare fondamentale evidenziare che, come il minore, anche la donna in stato di gravidanza e nei sei mesi successivi alla nascita del figlio è inespellibile, allo stesso modo del coniuge convivente della stessa, secondo l’interpretazione fornita nel 2000 dalla Corte costituzionale, secondo la quale al minore deve essere garantito il diritto di essere educato in un nucleo familiare composto da entrambi i genitori perché possa conseguire uno sviluppo idoneo della propria personalità⁵⁴.

4.2 *Il diritto del minore straniero all’unità familiare*

Il T.U. dedica un intero titolo a “Diritto all’unità familiare e tutela dei minori” (artt. 28-33), in apertura del quale è inserita l’espressa previsione del principio del superiore interesse del minore, da tenere in debita consi-

52 Art. 2.1 del T.U. sull’immigrazione, corsivo aggiunto.

53 Sulla questione si tornerà nel prosieguo del lavoro.

54 Corte costituzionale, sentenza del 12 luglio 2000, n. 376, commentata da A. LIGUORI, in *The Italian Yearbook of International Law*, 2000.

derazione, in conformità con l'art. 3 della Convenzione di New York del 1989, in tutti i procedimenti amministrativi e giurisdizionali che lo riguardano e finalizzati a dare attuazione al diritto all'unità familiare (art. 28, par. 3). Tale principio era già stato utilizzato dalla Corte costituzionale italiana, anche prima dell'adozione del T.U. e della CDM, per estendere al minore straniero il beneficio dei diritti fondamentali, quali il diritto di sviluppare la propria personalità nella famiglia di origine o di avere una famiglia sostitutiva adeguata⁵⁵.

Nel Titolo IV trovano espressione entrambe le dimensioni del diritto all'unità familiare cui abbiamo fatto riferimento nell'illustrare la giurisprudenza della Corte di Strasburgo. Ai sensi dell'art. 29, il ricongiungimento può essere richiesto da uno straniero regolarmente soggiornante, che soddisfi i requisiti di reddito e di alloggio, per il coniuge non legalmente separato e di età non inferiore ai diciotto anni e per i figli minori, anche del coniuge o nati fuori dal matrimonio, non coniugati, a condizione che l'altro genitore, quando esistente, abbia dato il suo consenso. Dalla lettera della norma emerge innanzitutto che il ricongiungimento non può essere richiesto per il coniuge minorenni, ciò probabilmente con lo scopo di scoraggiare i matrimoni forzati. Conformemente, poi, alla giurisprudenza ex art. 8 CEDU della Corte di Strasburgo, nessuna differenza di trattamento è ammessa, con riguardo alla situazione giuridica di cui andiamo discutendo, tra figli legittimi e naturali; beneficiari del ricongiungimento possono essere altresì i figli adottivi e, solo da alcuni anni, quelli affidati con *kafalah*. Nonostante l'Italia abbia ratificato la CDM già nel 1990, nella quale, come si è visto, tale istituto di diritto islamico è stato inserito tra le forme di protezione sostitutiva, è solo nel 2008 che la Corte di Cassazione ha equiparato la *kafalah* all'affidamento con riguardo agli effetti del ricongiungimento familiare (fatti salvi gli opportuni controlli)⁵⁶. Il caso sul quale il supremo giudice è stato chiamato a pronunciarsi ha avuto origine dal ricorso del Ministero degli esteri avverso il rilascio, ad una coppia di cittadini marocchini, del visto di ingresso per una minore loro affidata in custodia *kafalah* dal Tribunale di Casablanca. Nella sentenza veniva evidenziato come l'esclusione del suddetto istituto ai fini del ricongiungimento "penalizzerebbe (anche con *vulnus* al principio di eguaglianza) tutti i minori di paesi arabi illegittimi, orfani o comunque in stato di abbandono, per i quali la *kafalah* è (...) l'unico istituto di protezione previsto dagli ordinamenti islamici". A partire

55 Corte costituzionale, sentenza 1-18 luglio 1986, n. 199 e sentenza 30 novembre-11 dicembre 1989, n. 536. Sul punto L. MIAZZI, "La tutela", cit., p. 160.

56 Corte di cassazione, sez. I civile, sentenza del 20 marzo 2008, n. 7472.

dalla pronuncia della Cassazione or ora richiamata, il suddetto istituto di diritto islamico è stato dunque riconosciuto nella giurisprudenza italiana quale valido strumento di tutela del minore, e dunque idoneo a consentire il ricongiungimento familiare, sempre che a presentare istanza di ricongiungimento siano dei cittadini stranieri⁵⁷.

Merita attenzione con riguardo ai figli minorenni la precisazione che gli stessi, per beneficiare del ricongiungimento, debbano essere *non coniugati*. C'è da domandarsi se con tale previsione si faccia riferimento altresì a coloro che si siano separati o che abbiano divorziato dal coniuge, o esclusivamente a chi non abbia mai contratto matrimonio. In quest'ultima ipotesi a pagarne le conseguenze sarebbero categorie già di per sé vulnerabili: si pensi, ad esempio, alle minori divorziate, ripudiate o vedove che, se venisse abbracciata un'interpretazione restrittiva della norma, sarebbero escluse dal beneficio del ricongiungimento con i genitori, nonostante la condizione di emarginazione che in alcune società deriva loro da tale *status*.

L'ordinamento italiano, conformemente alla direttiva 2003/86/CE⁵⁸, esclude il matrimonio poligamo, e di conseguenza il ricongiungimento con le mogli altre dalla prima, in quanto lesivo del principio di eguaglianza tra uomo e donna. In quanto ai figli nati dai successivi matrimoni, la direttiva rimette agli Stati membri la facoltà di limitarne l'ingresso, soluzione alquanto criticabile, dal momento che sembra voler "sanzionare le 'manchevolezze culturali' dei genitori"⁵⁹. Il d.lgs. n. 5/2007, attuativo della suddetta direttiva, non ha tuttavia prodotto conseguenze negative sull'istituto, introdotto attraverso la legge n. 40 del 1998⁶⁰, del "ricongiungimento al rovescio" (art. 29.5 del T.U. sull'immigrazione), che consente l'ingresso delle mogli altre dalla prima per ricongiungersi al figlio già presente in Italia, nel superiore interesse di quest'ultimo a mantenere relazioni con entrambi i genitori, come previsto dall'art. 10.3 della Convenzione di New

57 Con sentenza del 1° marzo 2010, n. 4868, infatti, la Corte di Cassazione ha escluso che il ricongiungimento familiare con il minore affidato con *kafalah* possa essere realizzato dal cittadino italiano. In argomento si rinvia a P. MOROZZO della Rocca, "Rassegna critica della giurisprudenza in materia di coesione familiare con il minore affidato mediante *kafalah*", in *Gli Stranieri*, 1/2011, p. 15 e ss.

58 Direttiva 2003/86/CE del Consiglio del 22 settembre 2003 relativa al diritto al ricongiungimento familiare, in G.U. L. 251/12 del 3 ottobre 2003.

59 P. MOROZZO DELLA ROCCA, "Il diritto all'unità familiare in Europa tra 'allargamento' dei confini e 'restringimento' dei diritti", in *Diritto Immigrazione e Cittadinanza*, 2004, p. 66 e ss., in part. p.67.

60 Con tale previsione il legislatore ha voluto recepire gli effetti della sentenza n. 203/1997 con la quale la Corte costituzionale aveva riconosciuto il diritto fondamentale del minore a vivere con entrambi i genitori.

York del 1989. Va purtroppo rilevato che il ricongiungimento al rovescio, che ha consentito in questi anni al minore straniero nato nell'ambito di un matrimonio poligamo, o da una coppia non sposata, di beneficiare della presenza di entrambi i genitori, ha subito delle limitazioni con l'adozione della legge n. 94/2009, che ha riformulato il testo dell'art. 29 comma 5 del TU. Precedentemente all'ultimo intervento legislativo tale disposizione concedeva al genitore naturale entrato in Italia per effetto del ricongiungimento al rovescio un anno di tempo per mettersi in regola con i requisiti di disponibilità di alloggio e di reddito (richiesti dal comma 3 dell'art. 29). La norma riformulata prevede invece che, ai fini della sussistenza di tali requisiti, che debbono essere posseduti già nel momento in cui viene presentata istanza di ricongiungimento, "si tiene conto del possesso da parte dell'altro genitore". La dottrina si è interrogata se tale inciso sia indicativo di una mera possibilità o vada piuttosto interpretato in modo tassativo, soprattutto alla luce di una circolare ministeriale dalla quale sembra emergere che l'unico ricongiungimento possibile sia quello nel quale a garantire è il genitore già presente in Italia⁶¹. Tale interpretazione non tiene tuttavia conto dei rapporti sussistenti tra i due genitori. Subordinando al consenso del genitore in Italia (il marito) l'ingresso della moglie rimasta all'estero la previsione normativa incide negativamente sul diritto del minore all'unità familiare, fino a produrre l'estrema conseguenza di negarlo del tutto in alcuni casi⁶².

Una previsione particolarmente rilevante con riguardo al diritto all'unità familiare, nella sua dimensione sia positiva che negativa, è quella di cui al co. 3 dell'art. 31 che investe il Tribunale per i minorenni del potere di autorizzare la permanenza o l'ingresso del familiare, per un periodo di tempo determinato, anche in deroga ad altre disposizioni del T.U., "per gravi motivi connessi con lo sviluppo psicofisico e tenuto conto dell'età e delle condizioni di salute del minore che si trova nel territorio italiano". Pacifico il carattere temporaneo dell'autorizzazione rilasciata, si sono registrati forti contrasti con riguardo all'interpretazione dei "gravi motivi", configurabili, secondo una parte della giurisprudenza di legittimità, esclusivamente quando fosse accertata l'esistenza di una situazione di emergenza, a carattere eccezionale o contingente, che ponesse in grave pericolo lo sviluppo normale della personalità del minore, o addirittura una situazione di estremo pericolo per la salute fisica dello stesso. Non dello stesso avviso

61 L. MIAZZI, "La tutela", cit., p. 21.

62 Sulla questione M. PASTORE, "Il diritto all'unità familiare: una questione di sicurezza?", in *Diritto Immigrazione e Cittadinanza*, 4/2009, p. 167 ss., in particolare p. 171.

le Sezioni Unite che, con la sentenza n. 21799 del 16 ottobre 2010⁶³, hanno fornito dell'art. 31 co. 3 un'interpretazione estensiva che fa prevalere la tutela dell'unità familiare e il superiore interesse del minore sull'esigenza statale del controllo delle frontiere⁶⁴. Il caso che ha portato al chiarimento del Supremo giudice vedeva coinvolta una cittadina nigeriana, madre di tre bambini dati in affido *part-time* ad una famiglia italiana, la cui richiesta di autorizzazione alla permanenza temporanea in Italia nell'interesse dei figli era stata respinta sia dal Tribunale per i minorenni sia in sede di reclamo, non sussistendo, secondo i giudici, i "gravi motivi" previsti dall'art. 31 comma 3 del T.U. Peraltro il comportamento della donna, condannata per il reato di sfruttamento della prostituzione (e per questo colpita da provvedimento di espulsione), era stato ritenuto poco attento alle esigenze dei figli.

La sentenza delle Sezioni Unite rappresenta un importante passo in avanti verso una più effettiva tutela dei minori stranieri giacché ha chiarito che non è necessaria una situazione di emergenza perché l'autorizzazione alla permanenza o all'ingresso del genitore venga rilasciata. Il Tribunale per i minorenni dovrà piuttosto verificare se dall'espulsione, o dalla mancata autorizzazione all'ingresso, verrebbe a prodursi di un danno effettivo, concreto, percepibile ed obiettivamente grave allo sviluppo psico-fisico complessivo del minore, quale quello che potrebbe derivare, ad esempio, dall'interruzione del percorso scolastico. Com'è stato sottolineato dall'Associazione italiana dei magistrati per i minorenni e per la famiglia (AIMMF)⁶⁵, la previsione di cui all'art. 31, comma 3, del T.U. è stata pensata per dare soluzione ad una situazione che si presenta di frequente, e cioè quella del minore convivente in Italia con entrambi i genitori, uno solo dei quali provvisto del permesso di soggiorno. In assenza della norma

63 Corte di cassazione (Sez. Un.), sentenza del 25 ottobre 2010, n. 21799. Dello stesso segno la sentenza n. 21803 adottata nella stessa data sempre dalle Sez. Un.

64 Per un commento alla sentenza in questione si rinvia a M. CASTELLANETA, "I gravi motivi che giustificano la permanenza non sono limitati alle situazioni eccezionali", in *Guida al Diritto – Il Sole-24 Ore*, 13 novembre 2010, n. 45, p. 37 ss.; C. COTTATELLUCCI, "La pronuncia n. 21799/2010 delle Sezioni unite sull'art. 31 del d.lgs. n. 286 del 1998: un mutamento di indirizzo che spetta alla giurisprudenza di merito approfondire", in *Diritto Immigrazione e Cittadinanza*, 2010, n. 4, p. 86 ss. Sia consentito rinviare anche a A. DEL GUERCIO, "L'interpretazione dei "gravi motivi" nella giurisprudenza più recente della Corte di cassazione: verso una più effettiva tutela dei minori stranieri", in *Diritti dell'uomo. Cronache e battaglie*, 1/2011.

65 AIMMF, *Documento sull'art. 31 comma 3 del T.U. D.lgs. n. 286/1998*, 3 luglio 2010, p. 2, reperibile al sito www.minoriefamiglia.it.

sopra richiamata le uniche vie possibili per sanare tale situazione sarebbero il ricongiungimento familiare – caratterizzato da tempi molto lunghi, con l’evidente grave danno legato all’assenza del genitore –, o l’espulsione del genitore irregolare – che il più delle volte vede l’altro genitore rimanere in Italia e, dunque, la rottura del nucleo familiare. In entrambi i casi a pagarne le conseguenze sarebbe il minore, che non vedrebbe tutelato il suo superiore interesse a mantenere una relazione con entrambi i genitori.

Al familiare autorizzato all’ingresso o alla permanenza nel territorio nazionale viene rilasciato un permesso per assistenza minore, rinnovabile, la cui durata viene stabilita dal Tribunale per i minorenni. Tale permesso consente al genitore di lavorare, né potrebbe essere altrimenti, considerato che spetta allo stesso garantire al minore condizioni di vita accettabili, in conformità con l’art. 27, parr. 1 e 2, della Convenzione sui diritti del fanciullo.

4.3 Altri effetti del “Pacchetto sicurezza” sulla condizione del minore straniero in Italia

Gli effetti del “Pacchetto Sicurezza” sull’esistenza del minore straniero in Italia non si esauriscono nelle limitazioni al diritto all’unità familiare. Non si vuole in questa sede svolgere un esame approfondito dei numerosi profili problematici sollevati dal suddetto intervento legislativo⁶⁶. Ci limitiamo dunque a richiamare *en passant* l’incompatibilità del reato di ingresso e soggiorno irregolare, di cui all’art. 10 bis del T.U. (introdotto dalla l. n. 94/2009), con l’art. 19 dello stesso T.U. che, come si è visto, sancisce l’inespellibilità del minore, e con l’art. 28 del d.p.r. n. 394/1999, che prevede il rilascio allo stesso di un permesso di soggiorno “per minore età”. Alla luce di ciò sembra potersi escludere che il minore possa essere punito per aver fatto ingresso o essersi trattenuto irregolarmente nel territorio statale⁶⁷. Tale interpretazione è peraltro da preferirsi se ci si vuole mantenere fedeli agli obblighi derivanti dallo statuto internazionale dei diritti del minore.

Ad ogni modo, come evidenziato con preoccupazione anche dal Comitato sui diritti del minore nelle Osservazioni sull’Italia⁶⁸, il reato di ingresso

66 Sulle conseguenze del Pacchetto sicurezza sulla condizione degli stranieri soggiornanti in Italia si rinvia ai contributi inseriti nel numero monotematico della rivista *Diritto Immigrazione e Cittadinanza*, 4/2009.

67 Di tale avviso L. MIAZZI, “La tutela”, cit., p. 23, che svolge anche ulteriori considerazioni sulla impossibilità di estendere il reato di ingresso e soggiorno irregolare al minore straniero.

68 Comitato sui diritti del minore, *Consideration*, cit.

e soggiorno irregolare rischia di produrre, seppure indirettamente, degli effetti deleteri sulla condizione dei bambini e degli adolescenti stranieri. L'art. 331 cod. proc. pen. prevede infatti l'obbligo per il pubblico ufficiale e per l'incaricato di pubblico servizio di denunciare all'autorità giudiziaria lo straniero in condizione irregolare. È dunque possibile che il genitore privo del permesso di soggiorno, per timore di essere denunciato, e di conseguenza espulso, sarà portato a non rivolgersi alle strutture pubbliche, in tal modo impedendo al minore di beneficiare dei diritti che pure gli sono riconosciuti con riguardo all'iscrizione anagrafica, all'istruzione e alla salute. Va tuttavia precisato che l'obbligo di segnalazione è espressamente escluso con riguardo all'accesso alle strutture sanitarie dall'art. 35, comma 5, del T.U.⁶⁹ Inoltre, l'art. 6, co. 2, solleva lo straniero dall'obbligo di esibizione del titolo di soggiorno con riguardo ai provvedimenti relativi alle prestazioni scolastiche obbligatorie.

La conseguenza dell'introduzione del reato di ingresso e soggiorno irregolare sarà dunque, com'è stato evidenziato, la creazione di due "sistemi paralleli": uno per minori regolari, il cui principio è quello dell'eguaglianza con i minori italiani, un altro per i minori irregolari, in cui ciò che di fatto conterà sarà la condizione di irregolare o il rischio di denuncia che da essa consegue⁷⁰. E quest'ultima condizione non può ritenersi compatibile con la necessità di garantire al minore straniero l'esercizio effettivo dei diritti che l'ordinamento internazionale e quello interno gli riconoscono indipendentemente dalla cittadinanza e dallo status giuridico.

4.4 *Prassi applicative lesive dei diritti dei bambini e degli adolescenti stranieri*

Non sono solo gli interventi normativi più recenti a porsi in contrasto con le garanzie poste a tutela dei bambini e degli adolescenti stranieri. A rilevare sono anche alcune prassi italiane fermamente condannate dalle organizzazioni e dagli organi internazionali attive nella protezione dei diritti umani.

69 Il tentativo di modificare anche tale disposizione ha dovuto cedere di fronte al dissenso manifestato dalla società civile con la Campagna nazionale "Divieto di segnalazione". Si rinvia al documento di Medici senza Frontiere, ASGI, SIMM e OISG, *Il divieto di segnalazione dello straniero in condizione di irregolarità di soggiorno che accede ai servizi sanitari alla luce delle nuove disposizioni del cosiddetto "pacchetto sicurezza". Analisi giuridica*, reperibile al link www.immigrazioneoggi.it/documentazione/divieto_di_segnalazione-analisi.pdf

70 L. MIAZZI, "La tutela", cit., p. 23.

Si fa innanzitutto riferimento alle operazioni di respingimento verso la Libia condotte, tra maggio e novembre 2009, dalle unità navali italiane nell'ambito della cooperazione bilaterale con il Paese nordafricano⁷¹. Tra le persone "riconsegnate" alle autorità libiche, in spregio al principio del *non-refoulement* e del diritto d'asilo, è stata purtroppo segnalata altresì la presenza di adolescenti⁷². Peraltro si è visto nel corso della trattazione come l'allontanamento dei minori sia espressamente vietato dal T.U. sull'immigrazione, oltre che dalla CEDU, quando nel Paese di destinazione la persona vada incontro ad una situazione di rischio per la sua incolumità psico-fisica.

Un altro esempio emblematico di mancata ottemperanza degli obblighi di protezione sanciti dalle fonti interne ed internazionali è fornito dal trattamento riservato ai minori stranieri non accompagnati sbarcati sulle coste italiane nel corso del 2011 in conseguenza della "Primavera araba" e del conflitto in Libia. Trattasi di adolescenti tra i 12 e 17 anni, di nazionalità, oltre che tunisina, maliana, ghanese, ivoriana⁷³. La situazione di questi ragazzi che, dopo aver dovuto abbandonare le loro famiglie ed affrontato un viaggio rischioso, sono stati trattenuti per intere settimane nei sovraffollati centri di primo soccorso (CPSA) di Lampedusa, in promiscuità con migranti adulti e in condizioni igieniche precarie, senza la possibilità di uscire e di svolgere attività ricreative, e talvolta senza un tutore che potesse salvaguardarne gli interessi, è senza dubbio incompatibile con la disciplina italiana in materia di accoglienza dei MSNA⁷⁴ oltre che con la giurisprudenza resa dalla Corte di Strasburgo. Questa ha avuto modo di pronunciarsi nel mese di marzo 2011 su di caso riguardante un minore afghano non accompagnato al quale la Grecia aveva riservato un trattamento analogo a quello

71 In argomento si rinvia a F. DE VICTOR, "Soccorso in mare e rimpatri in Libia: tra diritto del mare e tutela internazionale dei diritti dell'uomo", in *Rivista di diritto internazionale*, 3/2009, p. 800 e ss.; A. LIGUORI, *I respingimenti in mare e il diritto internazionale*, reperibile al sito www.europeanrights.eu.

72 Per i dati relativi alle persone respinte si rinvia al *Report to the Italian Government on the visit to Italy carried out by the European Committee for the Prevention of Torture and Inhuman or Degrading Treatment or Punishment (CPT) from 27 to 31 July 2009*, CPT/Inf (2010) 14, del 28 aprile 2010.

73 Save the Children, *Lampedusa: Save the Children, sull'isola condizioni di accoglienza inadeguate ai minori*, 18 agosto 2011, reperibile al sito web dell'organizzazione.

74 Per una rassegna delle fonti applicabili con riguardo ai MSNA in Italia si rinvia al *Manuale sull'immigrazione* di S. BRIGUGLIO, reperibile al link briguglio.blogspot.com

ricevuto dai giovani africani sbarcati a Lampedusa ed ha condannato con fermezza lo Stato chiamato in giudizio⁷⁵.

Dalla giurisprudenza resa dal suddetto organo è possibile ricavare delle indicazioni generali che dovrebbero guidare le autorità statali (comprese quelle italiane) nel trattamento da riservarsi ai MSNA. Innanzitutto la detenzione, qualora necessaria, e l'accoglienza, dovrebbero avvenire in luoghi idonei e dignitosi, nei quali sia possibile per i minori svolgere attività ricreative e mantenere contatti con il mondo esterno; da subito, inoltre, dovrebbe essere aperta la tutela legale e designato un tutore che possa curare gli interessi del minore, il quale dovrebbe essere informato, in una lingua a lui comprensibile, della possibilità di presentare domanda di protezione internazionale. Le garanzie di cui sopra dovrebbero trovare applicazione nei confronti dei MSNA indipendentemente dai motivi dell'ingresso nel territorio statale, che sia legato a necessità economiche o al rischio di subire trattamenti lesivi della dignità umana nel Paese di origine, non essendo stata operata, nei casi trattati, una netta distinzione tra minori richiedenti asilo e minori migranti economici.

Già nella sentenza *Mayeka*⁷⁶ era stato del resto precisato che l'interesse degli Stati nel controllo dei flussi migratori non può avere l'effetto di privare i minori stranieri, in special modo quando non accompagnati, della protezione dovuta in considerazione della condizione in cui si trovano (par. 81). Nel pronunciarsi sul caso *Rahimi c. Grecia* il giudice della CEDU si è spinto ad affermare che, quando a rischio è la violazione dei valori assoluti tutelati dall'art. 3 CEDU (divieto di tortura e di trattamenti e pene inumani e degradanti), la condizione di *minore non accompagnato* deve prevalere, nelle decisioni che lo riguardano, su quella di *straniero irregolare* (par. 87). Ciò, alla luce del *principio del superiore interesse del minore*, intorno al quale può registrarsi un sempre più ampio consenso, non solo nello spazio giuridico europeo, ma più in generale nell'ordinamento internazionale (par. 108).

5. Conclusioni

L'indagine svolta ha permesso dimostrare che l'ordinamento internazionale e quello italiano offrono, almeno sul piano del diritto, un alto livello di

75 Corte EDU, *Rahimi c. Grecia*, ricorso n. 8687/08, sentenza del 5 aprile 2011.

76 Corte EDU, *Mubilanzila Mayeka e Kaniki Mitunga c. Belgio*, ricorso n. 13178/03, sentenza del 12 ottobre 2006.

protezione ai bambini e agli adolescenti stranieri. Alle norme poste a tutela dei diritti fondamentali della persona si sommano, infatti, le garanzie specificamente approntate per il minore d'età. Le problematiche sollevate nel corso della trattazione non possono dunque essere spiegate con un vuoto giuridico che invero non corrisponde al dato reale.

La compressione delle garanzie poste a tutela dei bambini e degli adolescenti stranieri, denunciata peraltro anche dal Comitato sui diritti del minore, deve essere piuttosto ricondotta a prassi applicative che, come si è avuto modo di verificare, si pongono in palese violazione dei principi fondamentali sanciti dall'ordinamento italiano e da quello internazionale. Sono stati riportati, quali esempi, quello dei respingimenti in mare ed altresì quello della (mancata) accoglienza dei minori non accompagnati giunti a Lampedusa nel corso del 2011.

Al di là delle prassi, a noi sembra che ad inficiare l'effettività dei diritti riconosciuti ai bambini e agli adolescenti stranieri sia, tra l'altro, la difficoltà dell'interprete nella scelta delle norme da applicarsi alla fattispecie concreta che giunge alla sua attenzione. Si è visto in effetti come il giudice, o anche il funzionario amministrativo, debbano orientarsi tra due legislazioni speciali, rette da principi configgenti e pertanto difficilmente conciliabili: quella sui minori, improntata ad uno spirito di protezione, e quella sugli stranieri, retta da una logica di contrasto e di contenimento degli ingressi⁷⁷. Né aiuta la molteplicità di regolamenti e di atti amministrativi attraverso i quali vengono disciplinati aspetti sensibili della vita del minore straniero presente in Italia⁷⁸.

Tuttavia, anche tale questione non deve essere enfatizzata giacché ad orientare le scelte dell'operatore giuridico dovrebbe essere un criterio formale, quello della gerarchia delle fonti. La normativa in materia di immigrazione è subordinata alle norme, di rango costituzionale, sulla protezione della persona e del minore (nell'interpretazione fornita dal giudice delle leggi). Tutto ciò che concerne l'ingresso, il soggiorno e l'allontanamento dei bambini e degli adolescenti stranieri deve essere pertanto conforme a quei diritti inviolabili dell'uomo che abbiamo richiamato più volte nel corso della trattazione. Non solo, dunque, tra gli altri, il diritto alla registrazione anagrafica, alla salute, all'istruzione, all'unità familiare, ma altresì

77 Sul punto si rinvia a C. COTTATELLUCCI, L. MIAZZI, "La tutela", cit., p. 155 e ss.; L. Miazzi, "Minori o stranieri", cit., p. 7 e ss.

78 Solo per fare qualche esempio, si pensi alla disciplina applicabile ai MSNA, che trova pochi riferimenti nel T.U. sull'immigrazione, o anche al rilascio ai neomaggiorenni di un permesso di soggiorno autonomo da quello dei genitori, e via dicendo.

il divieto di allontanamento qualora nel Paese di destinazione sussista il rischio di subire trattamenti lesivi della dignità umana.

Per concludere si vuole dunque esprimere l'auspicio che, nelle scelte degli operatori giuridici – che si tratti dei legislatori, dei giudici, o dei funzionari chiamati a dare applicazione alle norme – venga riconosciuta piena centralità all'interesse superiore del minore, “persona in formazione da tutelare in quanto tale e non perché cittadino”⁷⁹.

79 C. COTTATELLUCCI, “Minori respinti in frontiera: le antinomie crescenti tra il diritto speciale dell’immigrazione e gli obblighi di protezione”, in *Minorigiustizia*, 2010, p. 69 e ss.

GIUSEPPE CATALDI

MIGRAZIONE E ACCOGLIENZA: UNA QUESTIONE DI “DIRITTI”?

1. Introduzione

La presenza di migranti è costantemente aumentata negli ultimi venti anni fino a divenire un elemento strutturale della realtà italiana. Secondo i dati più recenti sono circa cinque milioni i non cittadini regolarmente soggiornanti in Italia, e di questi pressappoco un milione sono bambini e adolescenti¹. Sebbene non manchino dati positivi sull’inserimento di queste persone nel tessuto sociale e produttivo italiano, non va tuttavia trascurato il contesto normativo nell’ambito del quale vanno letti i dati in questione, improntato non tanto al riconoscimento dei diritti quanto piuttosto alla chiusura nei confronti dell’*Altro*. Trattasi, peraltro, di una tendenza che accomuna la maggior parte dei Paesi europei, oltre che l’Unione Europea stessa, nell’ambito della quale emblematica è l’evoluzione che hanno subito le politiche in materia di immigrazione nel corso del tempo. Sotto la spinta del Vertice di Tampere dell’ottobre del 1999, la priorità dell’agenda politica europea era stata infatti definita nella necessità di garantire ai cittadini dei Paesi terzi pari opportunità rispetto ai cittadini nazionali². Tale attenzione ha portato, in effetti, all’adozione di una serie di atti normativi volti al riconoscimento del diritto al ricongiungimento familiare e di uno status di favore per i soggiornanti di lungo periodo³, oltre che alla lotta alla discriminazione basata sulla razza e l’origine etnica⁴.

-
- 1 Ai quali vanno aggiunte circa 500000 persone prive del permesso di soggiorno. Dati tratti dal *Dossier Caritas Migrantes 2011*.
 - 2 Conclusioni del Consiglio europeo di Tampere, 15-16 ottobre 1999.
 - 3 Direttiva 2003/86/CE del Consiglio del 22 settembre 2003 relativa al diritto al ricongiungimento familiare; direttiva 2003/109/Ce del Consiglio del 25 novembre 2003 relativa allo status dei cittadini di paesi terzi che siano soggiornanti di lungo periodo.
 - 4 Direttiva 2000/43/CE del Consiglio, del 29 giugno 2000, che attua il principio della parità di trattamento fra le persone indipendentemente dalla razza e dall’origine etnica; decisione quadro 2008/913/GAI, del Consiglio, del 28 novembre 2008,

La spinta garantista che aveva contrassegnato i lavori dei Capi di Stato e di Governo a Tampere si è ben presto esaurita ed ha lasciato il posto ad un approccio restrittivo in materia di immigrazione. Quali che siano le cause di tale inversione di tendenza, va rilevato che l'obiettivo dell'eguaglianza e della parità di trattamento degli stranieri con i cittadini europei ha smesso di costituire una priorità nell'agenda politica dell'UE, adesso incentrata sul controllo delle frontiere e sulla lotta all'immigrazione clandestina, di cui la direttiva "rimpatri"⁵, da taluni definita anche "direttiva della vergogna", rappresenta senza dubbio l'emblema.

2. La condizione dello straniero in Italia tra normative e prassi recenti

Lo stesso andamento che si è provato ad illustrare brevemente con riguardo all'Unione Europea caratterizza altresì la politica e la normativa italiana in materia di immigrazione. Fin dalla legge Bossi-Fini⁶, ma ancor di più con il cd. "Pacchetto Sicurezza"⁷, le garanzie poste dall'ordinamento italiano a tutela degli stranieri hanno subito una rilevante compressione. Se non è possibile in questa sede esaminare dettagliatamente le modifiche di segno restrittivo apportate al T.U. sull'immigrazione⁸ dai suddetti interventi normativi, si vuole tuttavia provare ad offrire spunti di riflessione relativamente agli aspetti più controversi dell'attuale disciplina sull'ingresso, il soggiorno e l'allontanamento dello straniero.

Va innanzitutto segnalato che con il Pacchetto sicurezza sono stati introdotti la cd. "aggravante di clandestinità" – dalla l. 125/2008 – e il reato di

sulla lotta contro talune forme ed espressioni di razzismo e xenofobia mediante il diritto penale.

- 5 Direttiva 2008/115/CE del Parlamento europeo e del Consiglio, del 16 dicembre 2008, recante norme e procedure comuni applicabili negli Stati membri al rimpatrio di cittadini di paesi terzi il cui soggiorno è irregolare. Al riguardo si invia a A. Liguori, *Le garanzie procedurali avverso l'espulsione degli immigrati in Europa*, Napoli, 2008 e, sempre della stessa autrice, "La direttiva rimpatri", in *Rassegna di diritto pubblico europeo*, 2/2011, p. 135 e ss.
- 6 L. 30 luglio 2002, n. 189.
- 7 Con tale espressione si fa riferimento ad una serie di progetti di legge parzialmente tradotti in legge nel 2008 e nel 2009. Tra gli stessi assumono particolare rilievo la legge 24 luglio 2008, n. 125, "Conversione in legge, con modificazioni, del decreto-legge 23 maggio 2008, n. 92, recante misure urgenti in materia di sicurezza pubblica" e la legge 15 luglio 2009, n. 94, "Disposizioni in materia di sicurezza pubblica".
- 8 D.lgs. 25 luglio 1998, n. 286, Testo unico delle disposizioni concernenti la disciplina dell'immigrazione e norme sulla condizione dello straniero.

ingresso e soggiorno irregolare – dalla l. 94/2009 –, accomunati dalla stessa logica e da effetti analoghi sulla condizione dello straniero sprovvisto di un'autorizzazione alla permanenza nel territorio italiano⁹, criminalizzato per il solo fatto di essere tale e non per aver commesso un reato, come denunciato, tra gli altri, dall'ex Commissario per i diritti umani del Consiglio d'Europa, Thomas Hammarbergh¹⁰. L'aggravante della clandestinità, in base alla quale se un cittadino straniero commette un delitto mentre si trova irregolarmente in Italia, la pena prevista per quel delitto deve essere aumentata fino a un terzo, è stata poi dichiarata incostituzionale con la sentenza n. 249 del 2010¹¹. Il giudice delle leggi ha infatti evidenziato che

«Il rigoroso rispetto dei diritti inviolabili implica l'illegittimità di trattamenti penali più severi fondati su qualità personali dei soggetti che derivino dal precedente compimento di atti «del tutto estranei al fatto-reato», perché altrimenti verrebbe ad introdursi una responsabilità penale «in aperta violazione del principio di offensività [...]» (sentenza n. 354 del 2002). D'altra parte «il principio costituzionale di eguaglianza in generale non tollera discriminazioni fra la posizione del cittadino e quella dello straniero» (sentenza n. 62 del 1994). Ogni limitazione di diritti fondamentali deve partire dall'assunto che, in presenza di un diritto inviolabile, «il suo contenuto di valore non può subire restrizioni o limitazioni da alcuno dei poteri costituiti se non in ragione dell'inderogabile soddisfacimento di un interesse pubblico primario costituzionalmente rilevante»¹².

La stessa Corte costituzionale ha invece rigettato tutte le questioni di illegittimità prospettate con riguardo al reato di ingresso e soggiorno irregolare di cui all'art. 10 *bis* del T.U. sull'immigrazione introdotto dalla l. 94/2009, ritenendole inammissibili o infondate¹³. Tale fattispecie compor-

9 Al riguardo si rinvia ai contributi pubblicati nel numero monotematico *Diritto Immigrazione e Cittadinanza*, n. 3-4/2009.

10 Il Commissario per i diritti umani è un organo indipendente il cui ruolo è quello di favorire il rispetto dei diritti umani nei 47 Stati membri del Consiglio d'Europa. Per ulteriori informazioni si rinvia alla pagina web www.coe.int/t/commissioner/About/welcome_en.asp. Il documento richiamato è quello del 7 settembre 2011, *Report by Thomas Hammarbergh, Commissioner for Human Rights of the Council of Europe, following his visit to Italy*, CommDH(2011)26. Si veda anche il documento, sempre dello stesso organo, *Criminalisation of Migration in Europe: Human Rights Implications Issue Paper*, 4 febbraio 2010. In dottrina si rinvia a L. PEPINO, «Le migrazioni, il diritto, il nemico. Considerazioni a margine della legge n. 94/2009», in *Diritto Immigrazione e Cittadinanza*, 3-4/2009, p. 9 e ss.

11 Corte costituzionale, sentenza dell'8 luglio 2010, n. 249.

12 Ivi, par. 4.1.

13 Corte costituzionale, sentenza dell'8 luglio 2010, n. 250.

ta, tra l'altro, l'obbligo di segnalazione del migrante privo di permesso di soggiorno all'autorità giudiziaria da parte del pubblico ufficiale o dell'incaricato di pubblico servizio (art. 331 cod. proc. pen). Tale obbligo non riguarda l'accesso alle strutture sanitarie (art. 35, comma 5, del T.U.), dal momento che il diritto alla salute costituisce un diritto inviolabile della persona; ciononostante non può escludersi un effetto deterrente per il timore di essere egualmente oggetto di denuncia¹⁴.

La legge 94/2009 rende poi più restrittive le condizioni per acquisire la cittadinanza italiana in seguito al matrimonio con un cittadino italiano. Non è più sufficiente la semplice effettuazione del matrimonio ma occorre che il coniuge, straniero o apolide, di cittadino italiano risieda legalmente da almeno due anni nel territorio italiano (ovvero tre anni se la residenza è all'estero). Ciò con il fine dichiarato di scoraggiare i matrimoni di comodo. Era poi stato posto un ostacolo insormontabile allo stesso matrimonio dello straniero irregolare con il cittadino italiano o con altro cittadino straniero. L'art. 116 del cod. civ. era stato infatti riformulato di modo da prevedere che lo straniero che volesse contrarre matrimonio era tenuto a produrre un documento attestante la regolarità del soggiorno. Su tale questione è tuttavia intervenuta la Corte costituzionale, con sentenza resa il 20 luglio 2011, che ha sancito l'illegittimità di tale requisito¹⁵.

Lo stesso "accordo di integrazione", meglio noto come "permesso a punti", che lo straniero ultra-sedicenne che farà ingresso in Italia dal marzo 2012 dovrà stipulare con lo Stato non appare essere uno strumento volto allo scopo che si ricava dalla terminologia utilizzata. Tale strumento avrà quale effetto quello di determinare una forte precarizzazione della condizione del migrante¹⁶, la cui permanenza in Italia sarà assoggettata all'acquisizione di crediti, la cui perdita, a causa di una condanna penale anche non definitiva, per la sottoposizione a misure di sicurezza personali, o per aver commesso gravi illeciti amministrativi o tributari, comporterà l'espulsione. Va peraltro evidenziato che i crediti si acquisiscono frequentando corsi di lingua e di educazione alla cittadinanza (oltre che acquistando una casa o svolgendo attività di volontariato) per i quali non sono stati stanziati ulteriori fondi, lasciando dunque al singolo la responsabilità della propria "integrazione". Anche l'acquisizione del permesso di soggiorno CE per

14 Al riguardo si rinvia alle osservazioni svolte da L. Miazzi, "La tutela del minore straniero nel quadro normativo e costituzionale", in *Minorigiustizia*, 4/2006, p. 23.

15 A. Viviani, "Libertà di contrarre matrimonio e tutela dei diritti fondamentali", in *Diritti umani e diritto internazionale*, 3/2011, p. 625 e ss.

16 L. Pepino, *op. cit.*

soggiornanti di lungo-periodo (dopo 5 anni di residenza regolare, in attuazione della direttiva 2003/109/CE¹⁷) viene subordinato al superamento di un esame di lingua italiana.

Il processo di integrazione è ostacolato altresì dall'introduzione, con la l. 125/2008, di pene severe (oltre alla confisca dell'immobile, da sei mesi a tre anni di reclusione e una multa da 10mila a 50mila euro) per chi affitta la casa a migranti in condizione di irregolarità. Tale previsione rischia di rendere ancora più complicata la ricerca di un alloggio dignitoso, difficoltà già riscontrata precedentemente all'introduzione della norma, come evidenziato nell'ultimo Dossier Caritas, dal quale si ricava che il disagio abitativo, nel 2011, ha coinvolto il 34% degli immigrati¹⁸. Le cause possono essere diverse: non solo il pregiudizio, ancora molto diffuso, ma anche la volontà di lucrare sulla situazione di debolezza vissuta dagli immigrati irregolari, spesso gonfiando i costi dell'affitto di immobili fatiscenti. Con riguardo all'introduzione delle pene cui si è fatto sopra riferimento, appare opportuno ricordare che, secondo la Corte costituzionale, il diritto all'abitazione rientra nel novero dei diritti fondamentali dell'uomo protetti dalla Repubblica italiana in base all'art. 2 Cost., dei quali devono beneficiare, quindi, anche gli stranieri, seppure privi di un'autorizzazione al soggiorno¹⁹.

2.1. *La violazione dei diritti umani fondamentali nell'ambito della gestione delle emergenze*

Se ci si sposta dal piano della produzione normativa a quello delle prassi governative la situazione appare perfino peggiore. Restano impressi nella memoria collettiva i respingimenti in mare condotti dalle forze navali italiane nel corso del 2009 in violazione dei più basilari diritti riconosciuti alla persona umana dalle fonti giuridiche interne ed internazionali²⁰.

17 Direttiva 2003/109/Ce del Consiglio del 25 novembre 2003 relativa allo status dei cittadini di paesi terzi che siano soggiornanti di lungo periodo.

18 *Dossier Caritas Migrantes 2011*.

19 Corte costituzionale, sentenza del 21 febbraio 2011, n. 61, commentata da G. Bevilacqua, "Corte costituzionale italiana ed inviolabilità del diritto all'alloggio dello straniero irregolare", in *Diritti umani e diritto internazionale*, 3/2011, p. 629 e ss. Si rinvia altresì a P. Pustorino, "Immigrazione e diritto a un'abitazione nell'ordinamento internazionale", in *Diritti umani degli immigrati: tutela della famiglia e dei minori*, R. Pisillo Mazzeschi, P. Pustorino, A. Viviani (a cura di), Napoli, 2010, p. 213 e ss.

20 La letteratura sul tema è vasta; ci si limita in questa sede a rinviare a F. De Vittor, "Soccorso in mare e rimpatri in Libia: tra diritto del mare e tutela internazionale dei diritti dell'uomo", in *Rivista di diritto internazionale*, 3/2009, p. 800 e ss.; A.

Il 2011 ha poi visto le autorità italiane alle prese con una nuova “emergenza”, quella degli arrivi di massa dai Paesi nord-africani in seguito alla “Primavera araba” e al conflitto in Libia. La gestione dell’accoglienza delle circa 60000 persone sbarcate sulle coste italiane, affidata alla Protezione civile, ha da subito evidenziato diversi elementi di criticità. A livello nazionale si è posto il problema dello status giuridico da attribuire alle suddette persone, oltre che della sistemazione da offrire loro. Se ai cittadini tunisini giunti tra il mese di gennaio e il 5 aprile è stato fornito un permesso di soggiorno per protezione temporanea *ex art. 20 del T.U. sull’immigrazione*, diversa la sorte di quelli giunti successivamente a tale data così come dei sub-sahariani partiti dalla Libia, abbandonati in un limbo giuridico. In effetti, come denunciato dall’ASGI²¹, dal punto di vista delle procedure amministrative si è assistito a iter differenti, a tempi variabili di formalizzazione della domanda in questura e di fissazione dell’audizione in Commissione a seconda delle località, spesso con ritardi ingiustificabili nell’esame delle domande, che hanno registrato nella maggior parte dei casi un esito negativo.

In quanto all’accoglienza, alcune persone sono state destinate a strutture pubbliche o del privato sociale, altre invece sono state accolte in alberghi, con differenze di trattamento spesso considerevoli. Esplosiva la situazione negli alberghi di Napoli, nei quali hanno trovato sistemazione circa duemila persone, alle quali non è stato garantito l’accesso alle cure mediche, all’interprete, a personale specializzato per la raccolta delle informazioni a supporto della domanda di protezione internazionale. Ciò si pone in contrasto con quanto previsto dalla legge regionale campana sull’immigrazione²² che, all’art. 17, presta attenzione alla sistemazione alloggiativa degli

Del Guercio, “La compatibilità dei respingimenti di migranti verso la Libia con la Convenzione europea dei diritti umani alla luce del ricorso *Hirsi e altri c. Italia*”, in *Rassegna di diritto pubblico europeo*, 2/2011, p. 255 e ss.; A. Liguori, “I respingimenti in mare e il diritto internazionale”, reperibile al sito www.europeanrights.eu, p. 9; A. Terrasi, “I respingimenti in mare di migranti alla luce della Convenzione europea dei diritti umani”, in *Diritti umani e diritto internazionale*, 2009, pp. 591 ss.; E. Zaniboni, “La tutela dei richiedenti asilo tra politiche restrittive e garanzie procedurali”, in *Europa e Mediterraneo. Le regole per la costruzione di una società integrata*, Atti del XIV Congresso SIDI, 2010, p. 219 e ss.

- 21 ASGI, *Documento del consiglio direttivo del 24 novembre 2011 rilasciare il permesso di soggiorno per motivi umanitari agli stranieri fuggiti dai paesi arabi in rivolta*, reperibile al sito www.asgi.it.
- 22 Legge regionale n. 6 dell’8 Febbraio 2010 “Norme per l’inclusione sociale, economica e culturale delle persone straniere presenti in Campania”, sulla quale si consenta di rinviare al nostro, “La disciplina dell’immigrazione in un disegno

stranieri, anche irregolari, presenti nel territorio regionale, ed in particolare dei richiedenti asilo "fino alla definitiva conclusione delle procedure amministrative e giudiziarie connesse alle domande di asilo".

Appare infine particolarmente biasimevole che anche i richiedenti asilo vengano denunciati ai sensi dell'art. 10 *bis* del T.U. sull'immigrazione (reato di ingresso e soggiorno irregolare), sebbene il procedimento penale rimanga sospeso fino all'esito della procedura di esame. Tale prassi applicativa è in contrasto con l'art. 31 della Convenzione di Ginevra del 1951 sul riconoscimento dello status di rifugiato, che vieta agli Stati contraenti di adottare sanzioni penali nei confronti dei richiedenti asilo che facciano ingresso nel territorio privi di un'autorizzazione²³.

3. Osservazioni conclusive

Alla luce di quanto sopra evidenziato, appare problematico parlare di "accoglienza" con riguardo ai migranti che vivono in Italia, i quali incontrano serie difficoltà di inserimento, a causa del pregiudizio e della criminalizzazione, frutto anche di politiche governative non sempre orientate ad una reale accettazione dell'*Altro*. La migrazione non viene percepita e affrontata come una "questione di diritti" quanto, soprattutto negli ultimi anni, come una questione di "sicurezza"; la presenza dello straniero ne risulta al più "tollerata", se non osteggiata. Indicativi in tal senso sono gli episodi razzisti di cui sono vittima i migranti, sempre più spesso percepiti come "delinquenti" e "nemici" indipendentemente dalla loro condotta personale.

A fronte delle criticità illustrate nel corso della trattazione, non si può mancare di attribuire il dovuto rilievo all'apprezzabile ruolo del giudice interno che, come si è visto, in diverse occasioni è intervenuto con pronunce esemplari volte a precisare – e a ripristinare – l'esatto contenuto delle situazioni giuridiche soggettive che l'ordinamento italiano riconosce allo straniero in conformità delle norme e dei trattati internazionali (art. 10, secondo comma, Cost.).

di legge regionale: brevi note nell'ottica dell'internazionalista", in I. Caracciolo, M.C. Ciciriello (a cura di), *Migrazione, formazione ed integrazione*, Napoli, 2006, frutto anche della partecipazione al gruppo di ricerca che ha curato la stesura del testo normativo.

23 A. De Bonis, "La procedura amministrativa per il riconoscimento della protezione internazionale in Italia", in C. Favilli (a cura di), *Procedure e garanzie del diritto di asilo*, Milano, 2011, p. 187 e ss.

L'auspicio è che venga presto invertita una rotta che ha quale effetto quello di accentuare il disagio vissuto da chi ha lasciato il proprio Paese ed è venuto in Italia alla ricerca di un luogo sicuro o di migliori condizioni di vita. Perché, come diceva Luigi Di Liegro²⁴, “nulla come la normativa sugli stranieri ci dice in maniera profonda che cosa siamo”.

24 Fondatore della Caritas Diocesana di Roma e direttore della stessa dal 1980.

ANDREA PATRONI GRIFFI

LINEAMENTI DELLA TUTELA COSTITUZIONALE DEI MINORI STRANIERI

1. *Un breve prospetto dei temi*

La protezione del minore straniero è tema di interesse per i cultori del diritto internazionale, del diritto europeo¹, in un sistema costituzionale multilivello con un ruolo fondamentale della “rete” delle Corti nazionali e sovranazionali, che si va progressivamente realizzando sul piano giurisprudenziale. Si tratta di un ambito espressione di diritti e tutele che, al di là dell’assenza di riferimento espresso in Costituzione alla figura, si fonda invero in una cospicua normativa costituzionale, in una pluralità di principi e regole.

Emerge uno statuto costituzionale dei diritti del minore straniero, anche con riferimento all’implicito fondamento costituzionale del principio, di elaborazione sovranazionale, del *best interest* del minore. Di tale statuto la giurisprudenza costituzionale si pone quale garante attiva delle proiezioni dei diritti del minore, in particolare all’unità familiare.

Lo statuto dei diritti dei minori risulta, come evidente, in una pluralità composita di fonti di diversa natura, di livello internazionale e statale. La logica di tutela di un soggetto debole è quella di aggiungere “sommando” i livelli di tutela dei diritti. La protezione del minore straniero è costituita dall’importante costruzione dei diritti fondamentali dell’essere umano, anche privo dello *status civitatis*², a cui si aggiungono i diritti specifica-

1 Cfr. da ultimo, G. CATALDI, *La tutela dei minori nell’ordinamento internazionale*, in *La tutela dei minori di cultura islamica nell’area mediterranea. Aspetti sociali, giuridici e medici*, a cura di A. Cilardo, Napoli 2011, 3 ss. e A. LIGUORI, *I minori stranieri nel diritto europeo*, *ivi*, 49 ss.

2 Sui diritti degli stranieri, nella vasta letteratura, v. G. BASCHERINI, *Immigrazione e diritti fondamentali*, Napoli 2007; M. CUNIBERTI, *Espulsione dello straniero e libertà costituzionali*, in *Dir. pubblico*, 2000, 830; G. D’ORAZIO, *Lo straniero nella Costituzione italiana*, Padova 1992; *Il diritto dell’immigrazione. Profili di diritto italiano, comunitario, internazionale*, a cura di V. Gasparini Casari, Modena 2010, 2 voll.; *Immigrazione e diritti fondamentali fra Costituzioni nazionali, Unione europea e diritto internazionale*, a cura di G. D’Ignazio, S. Gambino, Milano 2010;

mente riconosciuti ai minori e ai fanciulli. Si tratta di una rilevata logica di “complementarietà aggiuntiva, in cui alle norme di salvaguardia della totalità degli esseri umani, si sommano quelle approntate specificamente per i minori d’età”³, che rappresenta la necessaria prospettiva di tutela del minore straniero anche nell’ordinamento costituzionale.

È evidente che lo straordinario combinato disposto degli articoli 2, 3, 10 della Costituzione individua come destinatari di tali principi fondamentali tutti gli individui, anche privi dello *status civitatis*. Mentre, ai sensi degli articoli 30 e seguenti della Costituzione, si delinea, a differenza del passato ordinamento liberale, uno statuto costituzionale di tutela dei minori, che vale anche, e per certi aspetti ancor più, nei confronti dei minori stranieri, sia inseriti in un nucleo familiare sia per il caso ancor più delicato dei minori stranieri non accompagnati.

Tale statuto costituzionale di tutela si nutre anche di una fondamentale giurisprudenza costituzionale, che ha progressivamente rafforzato la protezione dello straniero minore non solo con sentenze di accoglimento, semmai quali manipolative di tipo additivo, ma anche proponendo, laddove possibile, in sentenze interpretative di rigetto, interpretazioni conformi a Costituzione.

Infine, sono da considerare le scelte operate dal legislatore ordinario in particolare con la legge n. 94/2009, in cui si evidenziano profili di criticità di tale esercizio della discrezionalità legislativa, con cui la Corte costituzionale ha avuto modo di confrontarsi, dovendosi distinguere, in sede di analisi critica, i profili di merito, intangibili dal giudice delle leggi, dai veri e propri dubbi di legittimità costituzionale. Così, ad esempio, con riferimento al ricorso al diritto penale nel reato e aggravante di clandestinità nonché al conseguente obbligo di denuncia rispetto all’accesso a servizi

E. GROSSO, *Straniero (status costituzionale dello)*, in *Dig. Disc. Pubbl.*, vol. XV, Torino 1999, *ad vocem*, 156 ss.; G. NATOLI, *Lo straniero e la Costituzione*, su *movimentoperlagiustizia.it*; A. PATRONI GRIFFI, *Stranieri non per la Costituzione*, in *I diritti dell’uomo*, n. 3/2009, 5 ss.; E. ROSSI, *I diritti fondamentali degli stranieri irregolari*, in *I problemi costituzionali dell’immigrazione in Italia e in Spagna*, a cura di M. Ravenga Sanchez, Milano - Valencia 2005, 109 ss.; G. SIRIANNI, *Il diritto degli stranieri alla unità familiare*, Milano 2006; *La condizione degli stranieri in Italia*, a cura di E. Pförtl, Roma 2006. Con riferimento alla giurisprudenza, A. DI FRANCIA, *La condizione giuridica dello straniero in Italia nella giurisprudenza*, Milano 2006.

3 A. DEL GUERCIO, *Il minore straniero tra obblighi di protezione e politiche di chiusura*, *infra*; A. SACCUCCI, *Riflessioni sulla tutela internazionale dei diritti del minore*, in *Giur. it.*, 2000, 222.

pubblici, che costituiscono esercizio di diritti costituzionali, come nel caso dell'istruzione.

2. La dimensione costituzionale della tutela dei minori stranieri alla luce dei principi supremi

La mancanza di un riferimento espresso in Costituzione agli stranieri e ai minori stranieri riguarda il "testo" della Carta, ma non certo il suo contenuto normativo, che invece è ricco di principi e altre norme, oltre il fondamentale rinvio contenuto nell'articolo 10 al diritto internazionale, che hanno come destinatari gli stranieri, ed i minori anche stranieri. Con una possibilità, anzi, inferiore di ragionevole deroga quando, rispetto al cittadino, dalla condizione dello straniero *tout court*, si passa ad analizzare quella di peculiare debolezza ed esigenza di tutela, e internazionale e costituzionale, del minore straniero.

Pluralismo, personalismo, dignità umana costituiscono valori, che assumono veste giuridica quali principi supremi della Costituzione, a fondamento certo della tutela costituzionale degli stranieri in generale.

Il valore e principio personalista ed il rispetto della "dignità umana" si esplicano nella centralità e primazia della persona in quanto tale, ma anche e soprattutto, attraverso il prisma della solidarietà, nella sua specificità di soggetto debole: donna, anziano, malato, diversamente abile, lavoratore, bambino e - si può aggiungere - straniero, soprattutto poi se donna, malato o minore, per l'appunto, non ignorando che tali posizioni di debolezza possono tra di loro cumularsi. Quelli indicati sono archetipi di soggetti deboli, anche se non tutti esplicitamente contemplati nelle disposizioni costituzionali, la cui differenziazione di trattamento è sottoposta a stretto scrutinio di ragionevolezza nel bilanciamento di interessi quali l'ordine, la sicurezza pubblica ed altri.

Per i minori stranieri, ma anche per le donne straniere, per i malati stranieri, per la loro condizione di doppia debolezza dovrebbe valere ancor di più la viepiù ricorrente ricostruzione di un concetto ampio di cittadinanza sociale. Si tratta, infatti, di due, o anche più, possibili presupposti che gravano su di uno stesso soggetto e che creano in maniera esponenziale una posizione di eccezionale debolezza del soggetto, per la quale lo stesso dato normativo che si muova secondo mere logiche formali di eguaglianza di tutti di fronte alla legge può risultare insufficiente. Mentre occorrerebbe semmai avere anche il "coraggio" - ma è questa valutazione che attiene

alla politica - di promuovere più forti azioni positive di tutela, che mirino a riequilibrare tali situazioni esponenziali di svantaggio.

Senza cadere in tentazioni da Stato etico, o anche solo di uno "Stato pedagogico" - alla francese in cui, per esemplificare, è lo Stato stesso ad "insegnare come ci si comporta" nella democrazia plurale - la Costituzione repubblicana pone al centro dell'attenzione tutti gli individui in quanto tali, e le individuate categorie di soggetti deboli, quali espressioni di dignità umana e sociale, che prescindono nel nucleo irrinunciabile di tutela dalla sovranità degli Stati.

Per il minore valgono dunque con ancor più forza i fondamenti costituzionali generali di tutela dello straniero: da un lato, ai sensi dell'articolo 10 della Costituzione, il rinvio, unico riferimento espresso, alle norme internazionali, attente alle esigenze di protezione del fanciullo e del minore; dall'altro nell'articolo 2 di "riconoscimento e garanzia dei diritti inviolabili dell'uomo"; nell'articolo 3, che contiene l'enunciazione dell'eguaglianza in senso formale, che non è più mera *égalité* liberale *devant la loi*, ma accompagnata dal riferimento alla "pari dignità sociale" di tutti. Dove la "pari dignità" viene esattamente ricostruita quale ponte tra i diritti inviolabili dell'articolo 2 e l'eguaglianza, per cui ogni persona ha eguale dignità, di uomo e individuo in ogni fase della sua vita indipendentemente dallo *status civitatis*.

La tutela della dignità umana si riempie di significati diversi, come evidenzia la giurisprudenza costituzionale, quando riferita in particolare alla dignità di fanciullo, ponendosi in termini diversi, sul piano dei contenuti e dei divieti imposti, rispetto alla dignità di uomo riferita all'adulto.

La dignità umana si configura come valore e principio che, nel disposto degli articoli 2 e 3, qualifica tutte le libertà fondamentali, impedendo al legislatore nella disciplina di ciascun diritto di andare al di sotto di quel minimo o *standard*, in cui si leda la dignità stessa dell'uomo in quanto tale, ma anche la dignità di fanciullo e minore come intesa nel nostro ordinamento democratico. Costituisce un obbligo costituzionale garantire la protezione dei minori non solo nei confronti di interventi pubblici discriminatori, ma anche impedire che il pluralismo ed il rispetto delle differenze siano invocate⁴ nell'esercizio del dovere/diritto genitoriale di educare per tutelare pratiche delle minoranze, che vadano proprio contro la pari dignità umana e sociale. Ciò vale soprattutto per le donne ed i minori stranieri che si trovano talora in posizione di assoluta debolezza nello stesso ordina-

4 Così anche nell'ordinamento internazionale: G. CATALDI, *La tutela dei minori nell'ordinamento internazionale*, op. cit.

mento particolare (alla Santi Romano) della minoranza di appartenenza. Si pensi, ad esempio, a pratiche, che configurano fattispecie di reato, quali l'infibulazione nei confronti della minore straniera, ed ogni forma di discriminazione della donna o di sfruttamento dei minori, che consentono al legislatore di intervenire a prevedere ipotesi di reato, come si vedrà a proposito dell'innovata disciplina penale dell'accattonaggio.

Già per gli individuati principi supremi la Costituzione orienta le politiche e le concrete scelte legislative sulla condizione giuridica dei minori stranieri, e non in astratto, ma nella concretezza del controllo di costituzionalità, come mostra la giurisprudenza costituzionale, che si riporterà. È la Costituzione a consentire e ad imporre un'interpretazione conforme a Costituzione che talora si sostanzia nel ricavare dal testo legislativo un contenuto normativo di maggiore favore nei confronti di minori stranieri, rispetto a quanto semmai voluto dal legislatore, come mostra la giurisprudenza costituzionale, ad esempio in tema di ricongiungimenti e lavoro domestico.

Nel campo dei diritti civili e per gli stessi diritti sociali, e per il diritto alla salute, in particolare, la prospettiva dell'eguaglianza del minore straniero rispetto al cittadino si pone come particolarmente forte per il suo stretto legame con i diritti della persona in quanto tale.

3. Il minore straniero quale destinatario delle norme costituzionali di tutela dei minori

I minori stranieri appaiono in linea generale destinatari delle norme dettate in Costituzione a tutela dello *status* di minore⁵.

Le disposizioni espressamente dettate in Costituzione a tutela dei minori si sono riempite, anche grazie all'opera interpretativa svolta da dottrina e giurisprudenza, di importanti significati normativi. Certo, in Costituzione il minore viene considerato quale titolare di tutele con riferimento alla sua

5 Sulla tutela costituzionale dei minori stranieri, cfr. in particolare P. BONETTI, *Diritto all'unità familiare e tutela dei minori. I profili generali e costituzionali*, in *Diritto degli stranieri*, a cura di B. Nascimbene, Padova 2004; J. LONG, *Il ruolo del principio del superiore interesse del minore nella disciplina dell'immigrazione*, in *Minorigiustizia: rivista interdisciplinare di studi giuridici*, n. 1/2006, 251 ss. L. MIAZZI, *La tutela dei minori stranieri nel quadro normativo e costituzionale*, in *Minorigiustizia*, n. 4/2006, 155 ss.; P. MOROZZO DELLA ROCCA e altri, *Il trattamento dei minori stranieri in Italia*, in *Minorigiustizia*, n. 3/2002, 29 ss.; P. PASSAGLIA, *I minori nel diritto costituzionale*, Relazione alla tavola rotonda su *I minori e il diritto: dialogo con i giuristi*; *Diritti affermati e diritti negati per i minori stranieri*, in *Minorigiustizia*, n. 1/2006 (num. monotematico)

specificità di soggetto debole⁶, quale lavoratore, in particolare, oltre che come studente e figlio, ma non anche con riferimento espresso all'essere straniero, semmai in quella condizione di straordinaria debolezza di "non accompagnato". Sul punto è difficile imputare un tale dato come una lacuna dei Costituenti, dati i tempi in cui la stessa operò, quando l'emigrazione e non l'immigrazione era fondamentalmente tema di dibattito; e se si considera che, nel precedente ordinamento liberale, alcun simile riferimento era contenuto nello Statuto Albertino.

Gli articoli 30 e seguenti della Costituzione, nel delineare un proprio statuto di tutela dei minori, contengono norme che individuano come destinatari i minori in quanto tali, al di là della condizione di cittadino, e possono in realtà essere visti quali implicito fondamento costituzionale del principio anche europeo⁷ del *best interest* del minore, espresso nella Carta di Nizza, nella Convenzione sui Diritti del Fanciullo e ripreso espressamente nell'ordinamento positivo, nel testo unico dell'immigrazione, quando si statuisce all'articolo 28 che: "In tutti i procedimenti amministrativi e giurisdizionali finalizzati a dare attuazione al diritto all'unità familiare e riguardanti i minori, deve essere preso in considerazione con carattere di priorità il *superiore interesse* del fanciullo". Si tratta di importante parametro nel bilanciamento relativo alla condizione dei minori stranieri.

Nell'articolo 30 della Costituzione, in cui il minore è considerato fondamentalmente quale figlio, la prospettiva di protezione del minore, quale soggetto debole, si carica di istanze assai importanti di tutela dello straniero, sia all'interno sia all'esterno del nucleo familiare⁸.

La comunemente rilevata inversione della formulazione del "diritto/dovere" nel primo comma ("È dovere e diritto dei genitori mantenere, istruire ed educare i figli anche se nati fuori del matrimonio") costituisce espressione di una istanza di tutela del minore, nei confronti del quale vengono, per l'appunto, in rilievo prima i doveri e poi i diritti dei genitori. Si tratta di un'istanza di tutela che si può potenzialmente colorare di significati norma-

6 Con un taglio sociologico, cfr. *Viaggio attraverso i diritti dell'infanzia e dell'adolescenza*, a cura di F. Mazzucchelli, Milano 2006; *La forza e i ragazzini. La situazione dei minori stranieri in Europa*, a cura di G. Campani, O. Salimbeni, Milano 2006.

7 Con riferimento alla tutela dei minori nell'ordinamento normativo comunitario, v. anche per una sintesi delle questioni C. NovI, *La tutela dei diritti dei minori nell'ordinamento comunitario*, in *Diritto pubbl. comp. eur.*, n. 1/2007, 186 ss.

8 Sull'articolo 30 della Costituzione, v. almeno E. LAMARQUE, *Art. 30*, in *Commentario alla Costituzione*, a cura di R. Bifulco, A. Celotto, M. Olivetti, vol. I, Torino 2006, 622 ss.

tivi specifici nel campo della tutela dei minori stranieri. Soprattutto in caso di “tradizioni” familiari, che giungano a prevedere pratiche di sfruttamento del minore, ad esempio, di accattonaggio e elemosina, che certo non possono trovare giustificazione nell’esercizio della potestà genitoriale, ma che anzi possono semmai fondare una limitazione della stessa potestà, dove i preminenti “doveri” valgono ad individuare una “funzione” da svolgere nell’interesse dei figli.

Così, l’introduzione nel codice penale, con la legge n. 94/2009, che invece altrove pone una serie di delicate questioni per il minore straniero, dell’art. 600-*octies* relativo al reato di “Impiego di minori nell’acattonaggio”⁹ sostanzia proprio un’esigenza di tutela, che sembra trovare fondamento giustificativo nella stessa Costituzione.

È il diritto a “mantenere, istruire ed educare i figli” funzionale all’adempimento del “dovere” e non viceversa. Ed è forte la carica applicativa, anche nel riferimento costituzionale ai figli “nati fuori del matrimonio”, di questo principio, quando riferito ai minori stranieri, talora appartenenti a culture in cui ancora non è sviluppata una eguale sensibilità di protezione.

In una società italiana più sensibile alla questione di tutela dell’infanzia, lo statuto costituzionale del minore sembra anzi costituire possibile fondamento della previsione, oggi, di interventi che potranno avere come concreti destinatari soprattutto i minori stranieri a tutela della relativa condizione e in direzione di ampliamento della protezione.

Si tratta di norme assai importanti a garanzia in particolare dei minori stranieri non accompagnati. Così, nella ipotesi di cui al secondo comma dell’articolo 30 di “casi di incapacità dei genitori”, da intendersi anche come assenza fisica o invece non volontà dei genitori, tramite intervento dei soggetti pubblici si deve comunque garantire l’adempimento dei doveri di “mantenere, istruire ed educare” i figli. Ciò costituisce, a ben vedere, forma di espressione delle azioni positive presupposte dall’articolo 3 comma 2 della Costituzione. Sarà infatti la legge a “provvede[re] a che siano assolti i loro compiti”. Nella stessa ottica, l’articolo 31 si pone come complementare, “con misure economiche e altre provvidenze”, alla tutela dello stesso minore straniero prevedendo misure concrete di aiuto dei minori.

Acquista importante rilievo per le sue implicazioni nei confronti delle famiglie migranti tutta quella giurisprudenza poi che, sulla base del prin-

9 “Salvo che il fatto costituisca più grave reato, chiunque si avvale per mendicare di una persona minore degli anni quattordici o, comunque, non imputabile, ovvero permette che tale persona, ove sottoposta alla sua autorità o affidata alla sua custodia o vigilanza, mendichi, o che altri se ne avvalga per mendicare, è punito con la reclusione fino a tre anni”.

cipio costituzionale dell' "eguaglianza morale e giuridica dei coniugi", di cui all'articolo 29, comma 2 della Costituzione, equipara padre e madre di fronte alla potestà genitoriale e nell'adempimento dei relativi doveri.

Così come fondamentali appaiono, quando riferite al minore straniero, tutte le norme che riguardano il minore quale studente, ed il suo diritto allo studio per il disposto dell'articolo 34, come si dirà *infra* a proposito di un'interpretazione costituzionalmente orientata del riferimento alle "prestazioni scolastiche obbligatorie", in normativa vigente all'indomani della legge n. 94/2009, o le norme in tema di lavoro con riferimento al minore lavoratore di cui ai commi secondo e terzo dell'articolo 37.

Emerge in Costituzione una considerazione del minore, tutelato *in primis* come soggetto debole, rispetto al quale si sottolineano non tanto i diritti dello stesso, quanto i doveri nei confronti dello stesso. Doveri che sono funzionali alla protezione di un soggetto che, nel caso del minore straniero, appare essere ancor più debole e bisognoso di protezione. Il minore in Costituzione è soggetto in posizione di debolezza che va protetto nel suo divenire. Ed è questo un cambiamento culturale, prima che politico e giuridico, che offre oggi, in tempi di mutate condizioni sociali per i minori italiani, importanti ambiti di applicazione e tutela proprio a favore dei minori stranieri.

Mantenimento, istruzione, educazione, in quello che appare un crescendo valoriale, sono espressione non solo di un dovere/diritto dei genitori, ma in sostanza di diritti fondamentali di titolarità dei minori, anche stranieri, da fare valere nei confronti dei genitori, ma anche degli apparati pubblici, nei casi più ampi di "incapacità", da non intendersi come visto in senso stretto. Ed è alla luce della qualificazione come diritti fondamentali della persona che, nelle ricostruzioni giurisprudenziali, i diritti dei minori sono individuati come riferiti anche agli stranieri, divenendo parametro di costituzionalità di tutta la legislazione di settore, a partire dalla disciplina dei ricongiungimenti familiari, certo nel bilanciamento con altri principi e interessi.

Emblematica in tal senso è la specifica condizione dei minori stranieri non accompagnati. Dalla stessa prima definizione contenuta nel D.P.C.M. 9 dicembre 1999, n. 535, sono evidenti, alla luce del quadro delineato, le implicazioni costituzionali del relativo *status*¹⁰.

10 "Per minore straniero non accompagnato presente sul territorio dello Stato, di seguito denominato 'minore presente non accompagnato' s'intende il minore non avente cittadinanza italiana o di altri Stati dell'Unione europea che, non avendo presentato domanda di asilo, si trova per qualsiasi causa nel territorio dello

Di fronte ad ogni possibile ragione di permanenza nel territorio di un minore non accompagnato sussistono, come evidente, ancor più forti le esigenze costituzionali di piena tutela¹¹.

4. Le irragionevoli differenziazioni legislative di trattamento nella giurisprudenza costituzionale

Si delinea una prospettiva ampia nell'ordinamento costituzionale di eguaglianza e parità di trattamento tra minore straniero e minore italiano, affermata come principio più volte nella giurisprudenza costituzionale, a più forte corollario della generale inclusione degli stranieri tra i destinatari del principio, declinato anche come diritto, di eguaglianza¹².

Riconoscere i migranti ed i minori migranti tra i destinatari del principio di eguaglianza non comporta, come evidente, l'illegittimità di fissare rispetto ai cittadini ed ai minori cittadini un trattamento giuridico differenziato per i minori stranieri, o tra regolari ed irregolari, e con riferimento specifico ai minori, tra quelli facenti parte di un nucleo familiare individuato e l'esaminata assai delicata posizione dei minori stranieri non accompagnati, bisognevoli di ancora maggiore tutela.

Certo, le differenti opzioni regolatorie di disciplina in materia di stranieri e minori stranieri non sono costituzionalmente indifferenti. Il principio di eguaglianza viene riferito anche agli stranieri minori e non, sottoponendo ad uno stretto scrutinio di ragionevolezza le scelte legislative di differenziazione di trattamento degli stranieri rispetto a quanto previsto per i cittadini. La regola imposta dalla Costituzione è quella della eguaglianza tra

Stato privo di assistenza e rappresentanza da parte dei genitori o di altri adulti per lui legalmente responsabili in base alle leggi vigenti nell'ordinamento italiano".

- 11 Già in relazione all'accertamento dell'età. Cfr. P. CARBALLO ARMAS, *L'immigrazione irregolare. Alcune riflessioni sul minore straniero non accompagnato*, in *Immigrazione e diritti fondamentali fra Costituzioni nazionali, Unione europea e diritto internazionale*, a cura di G. D'Ignazio, S. Gambino, Milano 2010, p. 293.
- 12 Su stranieri ed eguaglianza, v. in particolare A. CERRI, *Uguaglianza (principio costituzionale di)*, in *Enc. giur.*, Roma 1994, *ad vocem*; E. CODINI, *Diversi ed eguali. Immigrazione extracomunitaria e principi giuridici di eguaglianza*, Milano, 2002; *Divieto di discriminazione e giurisprudenza costituzionale*, a cura di C. Calvieri, Torino 2006; A. GUAZZAROTTI, *Lo straniero, i diritti, l'eguaglianza*, in *Questione Giustizia*, n. 1/2009, 87 ss.; J. HABERMAS, *L'inclusione dell'altro*, Milano, 2002 (spec. parte I); A. SACCUCCI, *Il divieto di discriminazione nella Convenzione europea dei diritti umani: portata, limiti ed efficacia nel contrasto a discriminazioni razziali o etniche*, in *I diritti dell'uomo*, n. 3/2005, p. 11 ss.

minore cittadino e straniero. Anche di fronte alla Corte europea dei diritti dell'uomo, è proprio il giudizio sulla ragionevolezza della disparità di trattamento a costituire la fondamentale modalità applicativa della clausola di non discriminazione. Il giudice dei diritti, nazionale o sovranazionale che sia, giudica la legittimità dei bilanciamenti realizzati nelle discipline legislative. I bilanciamenti per essere legittimi devono essere "ragionevoli" (rispondere ad un criterio di razionalità e di proporzionalità, di *mesotes*).

Il difetto della cittadinanza non può costituire di per sé il fondamento di una sorta di "Stato di eccezione" valevole solo per i migranti, e ancor meno per i minori migranti, stante la loro condizione di ulteriore debolezza e di rilevanza costituzionale degli interessi protetti. Anzi il diritto minorile, con la sua fondamentale, specifica *ratio* di tutela del minore come soggetto debole, prevale sulla generale disciplina dell'immigrazione¹³.

La stella polare di tale giurisprudenza resta il principio di eguaglianza e la sua ricostruita portata normativa estesa anche agli stranieri. La cartina di tornasole, il concreto modo di vagliare la legittimità costituzionale delle leggi, è rappresentata dal criterio e principio di ragionevolezza. È possibile prevedere ad esempio interventi demolitori della Corte ogni qualvolta il legislatore incida sul contenuto del diritto, soprattutto nel suo nucleo essenziale, senza che la condizione di assenza della cittadinanza possa essere invocata a ragionevole fondamento del trattamento discriminatorio.

La Corte così, a mero titolo esemplificativo di vasta giurisprudenza, in una sentenza additiva¹⁴, accerta l'illegittimità costituzionale della legge "nella parte in cui non estende il divieto di espulsione al marito convivente della donna in stato di gravidanza o nei sei mesi successivi alla nascita del figlio". La Corte ricava le rime costituzionalmente obbligate che vincolano il giudice delle leggi all'addenda normativa dallo statuto costituzionale della maternità e dell'infanzia, sottolineando: "l'esigenza di assicurare una speciale protezione alla famiglia in generale, ed ai figli minori in particolare, che hanno il diritto di essere educati all'interno del nucleo familiare per conseguire un idoneo sviluppo della loro personalità; una protezione che non può non ritenersi estesa anche agli stranieri (non potendosi ammettere in tale ambito deroghe ragionevoli) che si trovino a qualunque titolo sul territorio dello Stato perché, come questa Corte ha già più volte avuto modo di affermare, «il diritto e il dovere di mantenere, istruire ed educare i figli, e perciò di tenerli con sé, e il diritto dei genitori e dei figli minori ad

13 A. DI FRANCIA, F. DELLAGIACOMA, *I diritti dei minorenni nella giurisprudenza*, Milano 2008, 410.

14 Corte cost., sentenza 12 luglio 2000, n. 376.

una vita comune nel segno dell'unità della famiglia, sono (...) diritti fondamentali della persona che perciò spettano in via di principio anche agli stranieri» (sentenza n. 28 del 1995, richiamata anche dalla sentenza n. 203 del 1997) (...) La norma in esame, pur apprestando nella particolare materia dell'ingresso e del soggiorno degli stranieri sul territorio dello Stato una tutela adeguata nei riguardi della donna incinta e di colei che ha partorito da non oltre sei mesi, *omette* tra l'altro di considerare proprio quelle ulteriori esigenze del minore e cioè il suo diritto ad essere educato, tutte le volte che ciò sia possibile, in un nucleo familiare composto da entrambi i genitori e non dalla sola madre; consentendo l'espulsione del marito convivente, come esattamente osserva il giudice rimettente (non ci sono spazi per interpretazioni adeguatrici), la norma mette oltretutto la donna straniera che si trova nel territorio dello Stato in una alternativa drammatica (che lede i rilevati diritti e principi costituzionali) tra il seguire il marito espulso all'estero e l'affrontare il parto ed i primi mesi di vita del figlio senza il sostegno del coniuge, e questo proprio nel momento in cui si va formando quel nuovo più ampio nucleo familiare che la legge, in forza degli artt. 29 e 30 Cost., deve appunto tutelare”.

Altre volte la Corte è andata a pronunciarsi sull'irragionevole differenziazione di trattamento tra cittadino e straniero, minore e non, regolare o irregolare, a seconda dei diritti in bilanciamento, “salvando” il testo, ma interpretando le disposizioni in modo da ricavare norme conformi a Costituzione.

La Consulta, in questo importante filone, pronuncia sentenze interpretative di rigetto della questione di legittimità costituzionale, ricostruendo il contenuto normativo della legge impugnata - implicitamente e necessariamente, altrimenti ravvisandone l'incostituzionalità - come esteso anche agli stranieri.

Così, in modo paradigmatico per la portata applicativa del principio espresso anche a questioni che riguardino il trattamento legislativo di minori stranieri, in una fondamentale sentenza¹⁵, in assenza di un riferimento espresso al diritto di iscrizione negli elenchi speciali degli stranieri extracomunitari invalidi e disoccupati, la Consulta ha respinto la questione di costituzionalità, evidenziando che il “ragionamento va rovesciato”, in quanto per accogliere la questione - scrive la Corte - occorrerebbe rinvenire una norma che anche implicitamente neghi agli extracomunitari, in deroga alla “piena eguaglianza”, il diritto in questione.

15 Corte cost., sentenza 30 dicembre 1998, n. 454.

Il principio espresso dalla Corte è assai chiaro: in mancanza di una deroga espressa il regime regolatorio ordinario non può che essere nel senso dell'equiparazione dei cittadini agli stranieri, che si trovino in analoga situazione di esigenza di tutela. E si tratta di una giurisprudenza di notevole carica applicativa, che troverà altre espressioni anche in materia di diritti dello straniero malato. Senza dimenticare il fondamento internazionale di una tutela ancor più favorevole dei minori disabili tanto da imporre la Corte in decisione più recente¹⁶: "il riesame della rilevanza della questione" per il fatto che "in data 14 giugno 2009, è entrata in vigore per l'Italia la Convenzione delle Nazioni Unite sui diritti delle persone con disabilità (...) ratificata con la legge 3 marzo 2009, n. 18: è, infatti, agevole rilevare che la pregnanza e specificità dei principi e delle disposizioni introdotti da tale Convenzione, indubbiamente si riflettono, quanto meno sul piano ermeneutico e di sistema, sulla specifica disciplina dettata in tema di indennità di frequenza, trattandosi di istituto coinvolgente i diritti di minori che, presentando – come nel caso di specie – «difficoltà persistenti a svolgere i compiti e le funzioni proprie della [loro] età», risultano perciò stesso annoverabili tra i soggetti cui la Convenzione richiamata ha inteso assicurare una normativa di favore".

Nell'individuare la *ratio* a fondamento della protezione apprestata nella legge la Corte nega la possibilità di individuare deroghe quando la *ratio* di tutela del diritto sia la stessa, ma cambi il solo soggetto titolare, lo straniero e non più il cittadino. Così con riferimento alla scelta legislativa di tutela del lavoro anche casalingo non è possibile ricavare eccezioni alla legislazione di garanzia di diritti/doveri fondamentali legati all'educazione dei figli, quando si tratti di lavoro svolto all'interno della famiglia da stranieri, rispetto a parametri offerti dal legislatore in altre scelte normative di tutela del lavoro domestico.

Scrivendo la Corte in modo emblematico¹⁷: "Il diritto e il dovere di mantenere, istruire ed educare i figli, e perciò di tenerli con sé, e il diritto dei genitori e dei figli minori ad una vita comune nel segno dell'unità della famiglia sono diritti fondamentali della persona che perciò spettano in via di principio anche agli stranieri contemplati dalla legge qui in esame. Naturalmente, questi diritti possono essere assoggettati ai limiti derivanti dalla necessità di realizzarne un corretto bilanciamento con altri valori dotati di pari tutela costituzionale, come del resto avviene nel caso di specie in cui l'esigenza del ricongiungimento familiare viene collegata alla condizione

16 Corte cost., sentenza 2 novembre 2009, n. 285.

17 Corte cost., sentenza 12 gennaio 1995, n. 28.

che lo straniero immigrato sia in grado di assicurare ai propri familiari «normali condizioni di vita»... Individuate le finalità della norma in esame, e i valori cui essa si ispira, non può ritenersi accettabile l'interpretazione che restringe i destinatari dell'istituto del ricongiungimento familiare ai soli immigrati extracomunitari titolari di lavoro subordinato, escludendone chi svolge lavoro familiare. Infatti, anche il lavoro effettuato all'interno della famiglia, per il suo valore sociale ed anche economico, può essere ricompreso, sia pure con le peculiari caratteristiche che lo contraddistinguono, nella tutela che l'art. 35 della Costituzione assicura al lavoro «in tutte le sue forme...». Il rilievo assunto dall'attività lavorativa all'interno della famiglia, non può non comportare la conseguenza che tale attività debba essere assimilata alle forme di «occupazione» che la legge qui contestata richiede per l'attivazione dell'istituto del ricongiungimento familiare. Pertanto, la disposizione impugnata, nel caso di specie, deve intendersi nel senso che anche la cittadina extracomunitaria che presti - nel nostro Paese - lavoro nella propria famiglia deve essere ricompresa nel novero dei lavoratori che hanno diritto al ricongiungimento con figli minori che risiedono all'estero”.

Gli ambiti dei ragionevoli bilanciamenti tra diritto all'unità familiare ed altri contrastanti interessi vengono riassunti dalla Corte quanto ricorda in una decisione¹⁸ come essa abbia avuto già “modo di affermare che l'inviolabilità del diritto all'unità familiare è certamente invocabile e deve ricevere la più ampia tutela con riferimento alla famiglia nucleare, eventualmente in formazione e, quindi, in relazione al ricongiungimento dello straniero con il coniuge e con i figli minori; mentre, nei casi di ricongiungimento tra figli maggiorenni, ormai allontanatisi dal nucleo di origine, e genitori, il legislatore ben può bilanciare «l'interesse all'affetto» con altri interessi meritevoli di tutela, a condizione che le scelte «non risultino manifestamente irragionevoli»”.

5. Alcune considerazioni conclusive sull'effettività dei diritti ed i recenti pericoli di regresso anche nella tutela dei minori stranieri

Rispetto al ricostruito quadro di tutela dei diritti fondamentali dei minori stranieri, emerge in fatto un dato di discrasia tra titolarità dei diritti ed effettivo godimento nell'esercizio degli stessi, ben al di là dell'osservazione di ordine generale, che riguarda anche i cittadini. L'intima connessione,

18 Corte cost., sentenza 3 ottobre 2007, n. 335.

sul piano dell'effettività, tra titolarità del diritto e concretezza del servizio prestato, e dell'accesso allo stesso, in cui è centrale soprattutto il profilo dell' "informazione", è ancora più forte quando riferita a soggetti deboli, quali nel caso di specie, sono proprio gli stranieri soprattutto minori, semmai "non accompagnati", che maggiori resistenze hanno in ogni caso nel rivolgersi a soggetti pubblici.

Per riportare un drammatico esempio, che colpisce le bambine straniere, si potrebbe evidenziare che, di fronte a pratiche volontarie di infibulazione¹⁹, vietate in Italia dall'ordinamento penale, anche se le strutture sanitarie sono in grado di offrire oggi interventi chirurgici di deinfibulazione, a ricostituzione dell'integrità fisica e prima ancora della dignità umana della donna, la mancata richiesta di interventi da parte delle straniere, che hanno subito quella menomazione, rende, in fatto, inutile la stessa previsione dell'accesso alla prestazione sanitaria.

In tal senso, si vuole qui sottolineare come risulti davvero fondamentale l'adozione di ogni misura normativa ed amministrativa che faciliti e, in certa misura, semplifichi il concreto esercizio dei diritti degli stranieri. Mentre la previsione di oneri e modalità gravose nell'esercizio dei diritti, prospettiva che sembra costituire un fondamento della legge 94/2009, va in concreto a disincentivare il godimento degli stessi da parte di chi si trovi nella condizione di intrinseca debolezza quale normalmente quella di non cittadino, sacrificando così, in fatto, il diritto pure in astratto riconosciuto.

Ora, di recente, negli interventi legislativi dettati da ragioni di "sicurezza" nei relativi pacchetti, nella distinzione tra politica *dell'immigrazione*, diretta ad individuare le condizioni per l'ammissione e il soggiorno degli stranieri extracomunitari e che pone soprattutto l'accento, più che sul governo dei flussi migratori, sulle misure atte ad evitare che si faccia ingresso irregolare nello Stato e a disciplinare l'espulsione dello straniero, politica *per gli immigrati*, relativa all'erogazione dei servizi sociali e all'integrazione degli stranieri che sono regolari, la tendenza legislativa, forse non solo italiana, è stata progressivamente quella di porre la massima attenzione alle politiche repressive *dell'immigrazione*, alle misure limitative e repressive dell'immigrazione irregolare, e di lasciare su di un secondo piano le politiche *per gli immigrati*, come testimonia proprio di recente la legge n. 94/2009, ultimo intervento dei cosiddetti pacchetti sicurezza.

19 Sul tema v. C. LONGOBARDO, *Le mutilazioni genitali femminili*, in *La tutela dei minori di cultura islamica nell'area mediterranea. Aspetti sociali, giuridici e medici*, a cura di A. Cilardo, Napoli 2011, 117 ss.

La legge 15 luglio 2009 n. 94 presenta, rispetto alla disciplina della condizione dello straniero, elementi di tensione, nonché di accertato contrasto costituzionale, come nel caso della fattispecie aggravante di reato legata alla clandestinità.

Un primo, rilevante tema si ricollega, sul piano generale, al ricorso ampio al diritto penale nella legge del 2009 non stabilendosi previsioni particolari per i minori stranieri. Come noto, si qualifica la situazione di “ingresso e soggiorno illegale nel territorio dello Stato”, quale fattispecie *in re ipsa* di reato nonché quale circostanza aggravante, come già sancito nel decreto legge n. 92/2008.

Sull'indubbio rafforzamento del diritto penale nella disciplina dell'immigrazione irregolare, e con particolare riferimento all'introduzione della “clandestinità” come reato e anche come circostanza aggravante, senza distinzioni o deroghe espresse per il caso di minori, una prima considerazione costituzionale di scenario si imponeva e si ricollegava al principio, evidenziato da tempo in storica giurisprudenza²⁰, secondo cui il ricorso al diritto penale è costituzionalmente illegittimo se non costituisce un'*extrema ratio* nell'ordinamento: “soltanto nell'impossibilità o nell'insufficienza dei rimedi previsti dagli altri rami è concesso al legislatore ordinario di negativamente incidere, a fini sanzionatori”. Estendere un tale ragionamento al diritto penale introdotto dalla legge n. 94/2009, specialmente alle stesse norme che introducono il reato di “ingresso e soggiorno illegale nel territorio dello Stato” e alla stessa aggravante per il minore straniero appariva possibile. In particolare, se si considera che la prevista aggravante si applica nel caso di commissione di reati da parte dello straniero illegalmente presente sul territorio senza alcuna distinzione non solo sui reati perpetrati, ma sulla stessa eventuale minore età dello straniero; condizione che sembra invece fondare ragionevolmente una fattispecie di deroga all'applicazione dell'aggravante stessa.

Ora, sull'aggravante di “clandestinità”, il giudice delle leggi è intervenuto censurando la scelta legislativa, in forza di un'incostituzionale “presunzione generale ed assoluta di maggiore pericolosità dell'immigrato irregolare” - la cui condizione diventa uno “stigma” per un trattamento penalistico peggiorativo -, in quanto “la condizione giuridica dello straniero non deve essere considerata - per quanto riguarda la tutela di tali diritti [inviolabili] - come causa ammissibile di trattamenti diversificati e peggiorativi, specie nell'ambito del diritto penale, che più direttamente è connesso alle libertà fondamentali della persona”²¹.

20 Corte cost., sentenza 21-25 maggio 1987, n. 189.

21 Corte cost., sentenza n. 249/2010.

Purtroppo, la Corte non ha mostrato lo stesso “coraggio” di fronte alla fattispecie di reato di ingresso e soggiorno illegale nel territorio dello Stato, in quanto considerata scelta punitiva rientrante nella discrezionalità legislativa, senza in verità valutare in modo adeguato il contrasto della fattispecie, così come configurata dal legislatore italiano, con la direttiva rimpatri che non era stata ancora recepita.

Abbiamo dunque vigente nell’ordinamento una fattispecie penale legata all’irregolarità dell’ingresso e soggiorno, pure in potenziale contrasto, si è qui ricordato, con il principio, evidenziato da tempo in storica giurisprudenza, del ricorso al diritto penale come *extrema ratio*.

Va infine considerato che dall’introduzione del reato deriva l’obbligo di denuncia da parte di pubblico ufficiale (art. 361 c.p.) o incaricato di pubblico servizio (art. 362 c.p.), che venga a conoscenza del reato di irregolarità del soggiorno, al di là dell’espressa esclusione prevista nel settore sanitario, dove resta in vigore il previgente divieto di segnalazione. Più precisamente il vigente articolo 6 comma 2 del Testo Unico sull’immigrazione, a seguito della legge n. 94, prevede che, di fronte ad uno straniero irregolare, “fatta eccezione per i provvedimenti riguardanti attività sportive e ricreative a carattere temporaneo, per quelli inerenti all’accesso alle prestazioni sanitarie di cui all’art. 35 e per quelli attinenti alle prestazioni scolastiche obbligatorie, i documenti inerenti al soggiorno di cui all’art. 5, comma 8, devono essere esibiti agli uffici della pubblica amministrazione ai fini del rilascio di licenze, autorizzazioni, iscrizioni ed altri provvedimenti di interesse dello straniero comunque denominati”.

La norma, nel combinato disposto con l’introduzione del cosiddetto “reato di clandestinità” e conseguente obbligo di denuncia, sembrerebbe avere una portata di pericolosa tensione con la tutela dei diritti costituzionali.

Ciò comporta una serie di possibili conseguenze sul piano dell’effettività dell’esercizio dei diritti, in particolare, con riferimento al diritto fondamentale all’istruzione del minore straniero o, ad esempio, per l’accesso agli atti di stato civile. In mancanza del permesso di soggiorno rischiandosi denuncia per il reato di ingresso irregolare.

La normativa precedente alla legge n. 94/2009, in maggiore aderenza allo statuto costituzionale dei diritti degli stranieri, escludeva l’obbligo di presentazione del permesso di soggiorno in generale per l’accesso ai servizi pubblici. La legge n. 94/2009 ha invece eliminato tale ampia eccezione, introducendo, con riferimento allo stesso diritto all’istruzione, una più limitata deroga, conservando l’esclusione dell’obbligo di presentare il permesso solo per “le prestazioni scolastiche obbligatorie”.

Da ciò discende la necessità di un'interpretazione costituzionalmente adeguatrice, rispettosa dei diritti costituzionali e, nel caso in esame, anche dello statuto internazionale del diritto all'istruzione, che dovrebbe andare nella direzione di intendere in senso ampio, l'espressione "prestazioni scolastiche obbligatorie", come comprendenti la stessa scuola materna e dell'infanzia e sino al completamento dell'obbligo di istruzione o formazione. Ciò, invero, a tutela del diritto costituzionale, anche oltre il conseguimento della maggiore età dello studente straniero. In tutto il tempo necessario, e per tutti i profili correlati al servizio scolastico, dovrebbe valere l'esclusione dell'obbligo di esibizione del permesso di soggiorno. Laddove si ritenga invece vigente una norma di legge che obblighi in tali ambiti, ed altri simili in cui rilevano diritti fondamentali, all'esibizione del permesso, il delineato statuto costituzionale dei diritti dei minori dovrebbe comportarne l'illegittimità.

Di fronte al rischio di incidere sul piano dell'effettività dell'esercizio di diritti costituzionali, in particolare, con riferimento al diritto fondamentale all'istruzione del minore straniero, non possono ammettersi, pur in mancanza del permesso di soggiorno, ipotesi di rischio di denuncia per il reato di ingresso irregolare, altrimenti compromettendosi il diritto all'istruzione del minore. Se, con la legge 94/2009, viene meno l'eccezione generale all'obbligo di presentare il permesso di soggiorno per l'accesso ai servizi pubblici, e quindi anche in ambito di formazione e istruzione, - prevedendo oggi la legge 94 l'esclusione dell'obbligo solo per "le prestazioni scolastiche obbligatorie" -, si pone come imposta dalla Costituzione stessa un'interpretazione costituzionalmente adeguatrice, rispettosa anche dello statuto internazionale del diritto all'istruzione, che non può che andare nella direzione di intendere in senso ampio, l'espressione "prestazioni scolastiche obbligatorie", come comprendenti la stessa scuola materna e dell'infanzia, e sino al completamento dell'obbligo (e non solo diritto) di istruzione o formazione, indipendentemente dal conseguimento della maggiore età dello studente straniero.

In tutto questo periodo, e per tutte i procedimenti correlati, al servizio scolastico, deve valere l'esclusione dell'obbligo di esibizione del permesso di soggiorno, altrimenti ponendosi un'evidente questione di costituzionalità di una tale normativa.

Resterebbe altrimenti contraddetta sul punto la rilevata prospettiva costituzionale del minore, qualificato, indipendentemente dallo *status civitatis*, come soggetto debole, di cui la Costituzione garantisce il divieto di ogni forma di discriminazione, presupponendo anzi adeguate politiche pubbliche di tutela.

GIANPIERO COLETTA

L'ATTRIBUZIONE DEL DIRITTO DI VOTO AGLI IMMIGRATI EXTRACOMUNITARI E LA SUA COMPATIBILITÀ CON L'ORDINAMENTO COSTITUZIONALE

1. La trasformazione dell'Italia in Paese d'immigrazione e l'assenza di ostacoli costituzionali all'approvazione di una legge che renda più agevole l'acquisto della cittadinanza per gli extracomunitari regolarmente residenti

Nel nostro Paese, la Costituzione ha attribuito il diritto di voto ai cittadini che hanno raggiunto la maggiore età¹, ma la legge n. 91 del '92² ha reso difficile l'acquisto della cittadinanza per gli immigrati che provengono da Stati che non appartengono all'Unione europea e per i loro figli³. Non sfugge, infatti, che l'extracomunitario che non ha ascendenti italiani e che non diventa cittadino per matrimonio⁴ può ottenere la concessione della cittadinanza solo dopo 10 anni di regolare residenza⁵. È noto, inoltre, che lo straniero che nasce in Italia può diventare cittadino solo se i suoi

- 1 In proposito v., fra i tanti, T. MARTINES, *Art. 56-58*, in G. BRANCA (a cura di), *Commentario della Costituzione*, Bologna-Roma, 1984, p. 43 e ss. e G. PITRUZZELLA, *Elezioni. II) Elezioni politiche: elettorato*, in *Enc. giur.*, vol. XII, Roma, 1989, p. 2.
- 2 Sulla legge n. 91 del 5 febbraio 1992 v., fra gli altri, E. GROSSO, *Una nuova disciplina della cittadinanza italiana*, in *Giur. It.*, 1992, vol. IV, p. 320 e ss.; R. CLERICI, *La cittadinanza nell'ordinamento giuridico italiano*, Padova, 1993; G. KOJANEC, *Nuove norme sulla cittadinanza. Riflessi interni ed internazionali*, Milano, 1995; S. BARIATTI, *La disciplina giuridica della cittadinanza italiana. vol. II: Legge 5 febbraio 1992 n. 91*, Milano, 1996.
- 3 Così B. BAREL, *Art. 1*, in T. BALLARINO, B. NASCIMBENE, B. BAREL (a cura di), *Nuove norme sulla cittadinanza*, in *Le nuove leggi civ. comm.*, 1993, p. 12 e G. ZINCONI, *Due pesi e due misure: pronipoti d'Italia e nuovi immigrati*, in Id. (a cura di), *Familismo legale. Come (non) diventare italiani*, Roma-Bari, 2006, p. 3 e ss.
- 4 Come è noto, l'acquisto della cittadinanza per matrimonio è regolato dall'articolo 5 della legge del '92, così come modificato dall'articolo 1, comma 11 della legge n. 94 del 15 luglio 2009. Sulla nuova formulazione dell'articolo 5 v., in generale, F. TESTINI, *Cittadinanza italiana: la nuova normativa*, in www.overlex.com, 2009, pp. 1-2.
- 5 Sul punto v. S. BARIATTI, *op. cit.*, pp. 36-37.

genitori sono già regolarmente residenti e solo se ha risieduto nel territorio dello Stato in modo legale e senza interruzioni fino al raggiungimento della maggiore età⁶.

L'attuale legge sulla cittadinanza è andata, quindi, ad incidere sull'identità degli aventi diritto al voto, perché ha favorito l'acquisto dello *status civitatis* da parte delle sole persone che hanno origini italiane e ha mostrato un atteggiamento di chiusura nei confronti degli stranieri non comunitari che si trovano nella situazione opposta⁷.

Con le sue scelte, il legislatore ha agito come se l'Italia fosse ancora un Paese di emigrazione ed ha manifestato una sostanziale indifferenza verso le ragioni e le necessità di parecchi immigrati⁸.

Dobbiamo, tuttavia, ricordare che, a partire dagli anni '70 del secolo passato, si è registrato un importante cambiamento nelle dinamiche migratorie con l'estero e l'Italia si è progressivamente trasformata in un Paese d'immigrazione⁹. Quella del '92 è, dunque, una legge che guarda al passato e non tiene in alcuna considerazione i mutamenti sociali e demografici che hanno interessato il Paese¹⁰.

Oggi, a distanza di quasi venti anni dalla sua entrata in vigore, l'intervento legislativo in questione palesa ancor di più la sua "irragionevolezza". È davvero singolare, infatti, che, a causa della sua vigenza, possono partecipare alla determinazione delle scelte politiche persone di origine italiana che hanno sempre vissuto all'estero e non adempiono i doveri di solidarietà, mentre non possono farlo numerose persone che non hanno ascendenti

6 B. Barel, *Art. 4*, in T. BALLARINO, B. NASCIMBENE, B. BAREL (a cura di), *Nuove norme sulla cittadinanza*, cit., p. 24, ha ritenuto evidente che, "di fronte al crescente fenomeno dell'immigrazione di stranieri in Italia e quindi di nascite di figli di stranieri nel territorio nazionale, il legislatore ha voluto ridimensionare il ruolo attribuito alla circostanza della nascita in Italia ed impedire che ne derivasse l'acquisto automatico della cittadinanza per volontà dell'interessato, a prescindere da ogni effettivo stabile legame fra il soggetto e il territorio italiano nel periodo successivo alla nascita".

7 In tal senso E. GROSSO, *Cittadini per amore, cittadini per forza: la titolarità soggettiva del diritto di voto nelle Costituzioni europee*, in *Dir. pubbl. com. eur.*, 2000, p. 511.

8 Al riguardo v., per tutti, F. PASTORE, *La comunità sbilanciata. Diritto della cittadinanza e politiche migratorie nella storia italiana post-unitaria*, in *www.stranieriinitalia.com*, 2002, p. 5.

9 Cfr. G. GALLO E G. TINTORI, *Come si diventa cittadini italiani. Un approfondimento statistico*, in G. ZINCONI (a cura di), *Familismo legale. Come (non) diventare italiani*, cit., p. 108.

10 Così G. ZINCONI, *Il perché del presente e gli auspici per il futuro che potrebbe essere migliore*, in Id. (a cura di), *op. cit.*, p. 143 e ss.

italiani, ma risiedono stabilmente nel territorio dello Stato, vi svolgono un'attività lavorativa ed hanno individuato in esso il centro principale della loro sfera di interessi¹¹.

Di fronte ad una situazione di questo tipo, la dottrina ha individuato le strade che il legislatore potrebbe percorrere per rendere la nostra comunità politica meno sbilanciata¹². Si è, così, affermato che l'obiettivo è raggiungibile in due modi: si potrebbe operare una modifica della legge n. 91 per agevolare l'acquisto della cittadinanza da parte degli extracomunitari che non hanno sangue italiano ma sono pienamente inseriti nella vita sociale ed economica del Paese, o si potrebbe adottare una normativa che riconosca il diritto di voto a tutti gli immigrati maggiorenni che risiedono sul territorio dello Stato in maniera stabile e regolare¹³. Bisogna solo verificare se queste strade siano entrambe costituzionalmente percorribili.

Soffermandoci sulla prima, è indubbio che lo sia e diversi sono gli argomenti che consentono di arrivare ad una simile conclusione.

In primo luogo, è da ricordare che nella carta costituzionale vi sono disposizioni che fanno esplicito riferimento alla Nazione, ma in nessuna di esse si è stabilito che, per essere cittadini, bisogna necessariamente avere origini italiane¹⁴.

Occorre, poi, sottolineare che in Costituzione non sono stati indicati i requisiti da possedere per essere cittadini e che l'articolo 22 si è limitato

11 Secondo E. GROSSO, *op. ult. cit.*, pp. 510-511, nel nostro Paese vi è una doppia incongruenza, perché vi sono, da un lato, non cittadini in senso giuridico "che vivono stabilmente nel territorio dello Stato e subiscono quotidianamente (e non solo episodicamente) le decisioni pubbliche" e, dall'altro, "cittadini in senso giuridico che, per il fatto di essersi stabilmente trasferiti ed integrati in altre comunità politiche, hanno perso il contatto diretto e continuativo con il popolo, non sono minimamente coinvolti dalle decisioni pubbliche assunte da o in nome di quel popolo, e ciò nondimeno, restano titolari dei diritti politici".

12 In proposito v., in generale, E. GROSSO, *La titolarità del diritto di voto. Partecipazione e appartenenza alla comunità politica nel diritto costituzionale europeo*, Torino, 2001, p. 121 e ss.

13 Cfr. P. BONETTI, *Ammissione all'elettorato e acquisto della cittadinanza: due vie dell'integrazione politica degli stranieri. Profili costituzionali e prospettive legislative*, in *www.federalismi.it*, n. 11/2003, p. 2 e ss.

14 Come ha opportunamente ricordato S. BARTOLE, *La nazione italiana e il patrimonio costituzionale europeo*, in *Dir. pubbl.*, 1997, p. 9, il nostro Costituente ha optato a favore di una concezione civica della Nazione, nel senso che "l'appartenenza alla Nazione non è fondata sul legame etnico che, pur implicando un riferimento a tradizioni storiche e culturali, rinvia in ultima istanza a legami di terra e sangue, ma si identifica con l'accettazione volontaria di dati valori civici e costituzionali della nostra comunità statale".

ad affermare che nessuno può essere privato della cittadinanza per motivi politici¹⁵. Pertanto, ad eccezione di quanto previsto nell'articolo 22, il testo fondamentale non ha posto alcun limite generale alla libertà del Parlamento di "determinare i criteri per l'acquisto, la perdita o il riacquisto dello *status civitatis*"¹⁶.

Non va, infine, dimenticato che anche nella legge n. 91 del '92 vi sono disposizioni che riconoscono lo *status civitatis* a chi non ha ascendenti italiani e che tali disposizioni non sono mai state dichiarate illegittime dalla Corte¹⁷.

È chiaro, insomma, che non vi sono ostacoli costituzionali all'approvazione di un intervento legislativo che modifichi i criteri di attribuzione della cittadinanza e spetta, dunque, al solo legislatore statale decidere se agire in questa direzione, o non farlo¹⁸.

2. I diritti costituzionali dei cittadini e la loro estendibilità agli stranieri

Dobbiamo ora verificare se anche l'approvazione di un intervento legislativo che riconosca il diritto di voto a tutti gli immigrati regolarmente residenti sia compatibile con il dettato costituzionale.

Per capire ciò è utile, in prima battuta, individuare i diritti costituzionali dei non cittadini¹⁹.

15 Sull'articolo in questione v., per tutti, U. DE SIERVO, *Art. 22*, in G. BRANCA (a cura di), *Commentario della Costituzione*, Bologna-Roma, 1978, p. 1 e ss. Secondo R. ROMBOLI, *Problemi interpretativi della nozione giuridica di popolo*, in *Riv. trim. dir. pubbl.*, 1984, p. 167, da tale disposizione emerge che il legislatore, nel disciplinare la cittadinanza, non può dirsi "vincolato dal concetto di nazionalità, nel senso di dover necessariamente preferire quei criteri che assicurino la continuità del carattere italiano del popolo, tanto da doversi ritenere incostituzionale una legge sulla cittadinanza che prescindesse in assoluto da tali criteri". Per un diverso orientamento v. G. GUARINO, *Lezioni di diritto pubblico*, Milano, 1967, pp. 61-62.

16 R. CLERICI, *op. cit.*, p. 172.

17 Cfr. P. BONETTI, *op. cit.*, p. 25.

18 Così M. CUNIBERTI, *La cittadinanza. Libertà dell'uomo e del cittadino nella Costituzione italiana*, Padova, 1997, pp. 476-477. Al riguardo v. anche J. HABERMAS, *Cittadinanza politica e identità nazionale*, in *Id.*, *Morale, diritto, politica*, Torino, 1992, p. 105 e ss. e G. E. RUSCONI, *Se cessiamo di essere una nazione*, Bologna, 1993, p. 167 e ss.

19 Sui diritti costituzionali degli stranieri v., fra gli altri, L. CARLASSARE, *Forma di stato e diritti fondamentali*, in *Quad. cost.*, 1995, p. 54 e ss. e F. CERRONE, *Identità civica e diritti degli stranieri*, in *Pol. dir.* 1995, p. 444 e ss.

Un'operazione di questo tipo non è affatto agevole, perché nel testo fondamentale manca un elenco dei diritti in questione²⁰ e l'unica disposizione costituzionale che si occupa dei diritti degli stranieri è il secondo comma dell'articolo 10, che si limita ad affermare che la condizione giuridica dei non cittadini è regolata dalla legge, in conformità delle norme e dei trattati internazionali²¹.

Occorre, poi, sottolineare che in Costituzione i soli diritti fondamentali espressamente conferiti ai non cittadini sono quelli previsti nel terzo e nel quarto comma dell'articolo 10²². Gli altri diritti, infatti, o sono genericamente riconosciuti a tutti gli individui, o sono conferiti ai cittadini, o sono attribuiti a soggetti puntualmente determinati²³.

- 20 Va, poi, sottolineato che in Costituzione manca pure una definizione di straniero. Su tale assenza e, più in generale, sui molteplici significati del termine "straniero" v. E. GROSSO, *Straniero (status costituzionale dello)*, in *Dig. disc. pubbl.*, vol. XV, Torino, 1999, p. 158 e ss. e P. PASSIGLIA E R. ROMBOLI, *La condizione giuridica dello straniero nella prospettiva della Corte costituzionale*, in M. REVENGA SÁNCHEZ (a cura di), *Problemas constitucionales de la inmigración: una visión desde Italia y España*, Valencia-Milano, 2005, p. 13 e ss.
- 21 Su tale disposizione v., fra i tanti, P. Barile, *Il soggetto privato nella Costituzione italiana*, Padova, 1953, p. 32 e ss.; G. D'ORAZIO, *Effettività dei diritti e condizione dello straniero*, in *Dir. e soc.*, 1973, p. 943 e ss.; A. CASSESE, *Art. 10*, in G. BRANCA (a cura di), *Commentario della Costituzione*, Bologna-Roma, 1975, p. 509 e ss.; E. GROSSO, *op. ult. cit.*, p. 159 e ss. Secondo P. PASSIGLIA E R. ROMBOLI, *op. cit.*, p. 17, di questa disposizione è opportuno "sottolineare la portata fortemente critica nei confronti del passato che emerge dalla previsione di una riserva di legge". A loro avviso, infatti, con tale previsione si è voluto "impedire ogni perpetuarsi della prassi seguita durante il fascismo, quando era l'amministrazione a dettare la disciplina essenziale, seguendo per lo più un'impostazione xenofoba".
- 22 Come è noto, se nel terzo comma dell'articolo 10 si fa riferimento al diritto d'asilo dello straniero nel territorio della Repubblica, nel comma successivo si riconosce al non cittadino che vive in Italia il diritto a non essere estradato per reati politici. Su quest'ultima disposizione v., per tutti, A. CASSESE, *op. cit.*, p. 544 e ss. Per quanto riguarda, invece, il diritto d'asilo v. P. Ziotti, *Il diritto d'asilo nell'ordinamento italiano*, Padova, 1988; L. CHIEFFI, *La tutela costituzionale del diritto di asilo e di rifugio a fini umanitari*, in M. REVENGA SÁNCHEZ (a cura di), *Problemas constitucionales de la inmigración*, cit., p. 173 e ss.; F. RESCIGNO, *Il diritto d'asilo tra previsione costituzionale, spinta europea e "vuoto" normativo*, in *Pol. dir.*, 2004, p. 151 e ss.; G. BASCHERINI, *Immigrazione e diritti fondamentali. L'esperienza italiana tra storia costituzionale e prospettive europee*, Napoli, 2007, p. 171 e ss.; M. BENVENUTI, *Il diritto d'asilo nell'ordinamento costituzionale italiano. Un'introduzione*, Padova, 2007; G. CORDINI, *Il diritto d'asilo: origine storica e sua configurazione giuridica negli ordinamenti costituzionali contemporanei*, in AA. VV., *Studi in onore di V. Atripaldi*, vol. II, Napoli, 2010, p. 923 e ss.
- 23 Al riguardo v. M. LUCIANI, *Cittadini e stranieri come titolari dei diritti fondamentali. L'esperienza italiana*, in *Riv. crit. dir. priv.*, 1992, pp. 222-223 e M. CUNIBERTI, *op. cit.*, pp. 127-128.

Va, comunque, segnalato che per la maggior parte degli studiosi i diritti costituzionali che non sono espressamente riferiti ai cittadini devono essere attribuiti anche ai non cittadini, mentre le posizioni giuridiche attive testualmente riconosciute ai cittadini sono nella piena disponibilità del legislatore ordinario, che ne può estendere la titolarità agli stranieri entro i limiti ricavabili dal secondo comma dell'articolo 10²⁴. Sembra, quindi, che l'orientamento prevalente in dottrina sia quello di considerare tutti i diritti costituzionali riferiti ai cittadini italiani attribuibili agli stranieri per via legislativa²⁵.

Le cose, però, non stanno in questo modo e per molti autori gli articoli 48, 49, 50 e 51 del testo fondamentale riservano la titolarità dei diritti politici ai soli cittadini italiani e ne vietano l'estensione legislativa agli stranieri²⁶. A

24 Di questo avviso sono, fra gli altri, P. BARILE, *op. cit.*, p. 51 e ss.; F. FINOCCHIARO, *Uguaglianza giuridica e fattore religioso*, Milano, 1958, p. 82 e ss.; P. BALLADORE PALLIERI, *Diritto costituzionale*, Milano, 1970, p. 396 e ss.; A. BARBERA, Art. 2, in G. BRANCA (a cura di), *Commentario della Costituzione*, Bologna-Roma, 1975, p. 117, nt. 39; A. CASSESE, *op. cit.*, p. 508 e ss.; G. D'ORAZIO, *Lo straniero nella Costituzione italiana (asilo – condizione giuridica – estradizione)*, Padova, 1992, p. 109 e ss. Per un diverso orientamento v. A. PACE, *Problematica delle libertà costituzionali. Parte generale*, Padova, 1990, p. 144 e ss., a giudizio del quale le disposizioni costituzionali si riferiscono ai soli cittadini, mentre è la legge sulla condizione giuridica dello straniero prevista dal secondo comma dell'articolo 10 a poter disciplinare i diritti e i doveri dei non cittadini, seppur con il vincolo di osservare le norme e i trattati internazionali vigenti in materia. Del medesimo parere sono anche G. ZAGREBELSKY, *Questioni di legittimità costituzionale della l. 3 febbraio 1963 n. 69 istitutiva dell'ordine dei giornalisti*, in *Giur. cost.*, 1968, p. 349 e ss. e N. AMODIO, *Espulsione e diritti dello straniero*, in *Giur. cost.*, 1987, p. 3322.

25 Cfr. C. ESPOSITO, *Eguaglianza e giustizia nell'art. 3 della Costituzione*, in Id, *La Costituzione italiana. Saggi*, Padova, 1954, p. 24, nt. 19; M. LUCIANI, *op. cit.*, p. 225; L. MELICA, *Lo straniero extracomunitario. Valori costituzionale e identità culturale*, Torino, 1996, p. 31 e ss.; A. CIANCIO, *I diritti politici tra cittadinanza e residenza*, in *Quad. cost.*, n. 1/2002, p. 63 e ss.; G. FRANCHI SCARSELLI, *Sul riconoscimento del diritto di voto agli stranieri*, in *Dir. immigraz. citt.*, 2003, n. 3, p. 35 e ss.; E. BETTINELLI, *Cittadini extracomunitari, voto amministrativo e Costituzione inclusiva*, in P. CARETTI (a cura di), *Quaderno n. 15 dell'Associazione per gli studi e le ricerche parlamentari*, Seminario 2004, Torino, 2005, p. 44 e ss.

26 Sono giunti a questa conclusione C. ESPOSITO, *I partiti nella Costituzione italiana*, in AA. VV., *Studi di diritto costituzionale in memoria di Luigi Rossi*, Milano, 1952, pp. 139-140; G. D'ORAZIO, *Lo straniero nella Costituzione italiana*, cit., p. 307 e ss.; F. LANCHESTER, *Voto: diritto di (dir. pubbl.)*, in *Enc. dir.*, vol. XLVI, Milano, 1993, p. 1123-1124; E. CASTORINA, *Introduzione allo studio della cittadinanza*, Milano, 1997, p. 201 e ss.; G. CHIARA, *Titolarità del voto*

loro avviso, il legislatore ordinario non potrebbe mai attribuire ai non cittadini il diritto di voto o un qualsiasi altro diritto di partecipazione perché, così facendo, opererebbe un vero e proprio strappo alla Costituzione²⁷.

Una conclusione di questo tipo non è tuttavia condivisibile perché gli articoli presi in considerazione si limitano a riconoscere la titolarità dei diritti politici ai cittadini ed in nessuno di essi si vieta al legislatore ordinario l'assegnazione di tale titolarità agli stranieri²⁸.

È evidente, inoltre, che la dottrina in esame non spiega per quale ragione il riferimento testuale ai cittadini contenuto nelle varie disposizioni costituzionali non debba essere interpretato in modo uniforme²⁹. Non si comprende, cioè, per quale motivo l'attribuzione ai soli cittadini dalle libertà di riunione e di associazione non impedisca al legislatore di estendere il godimento di tali libertà agli stranieri, mentre il medesimo riferimento letterale contenuto negli articoli sui diritti politici "sancirebbe il principio opposto, vietando al legislatore proprio ciò che altrove ha consentito"³⁰.

e fondamenti costituzionali di libertà ed eguaglianza, Milano, 2004, p. 131; T.E. FROSINI, *Gli stranieri tra diritto di voto e cittadinanza*, in www.forumcostituzionale.it, 2004.

27 Va, poi, ricordato che F. MAZZIOTTI DI CELSO, *Sulla soggettività e tutela dello straniero nell'ordinamento italiano*, in AA. VV., *Studi in memoria di Gaetano Severino*, Milano, 1966, p. 316 e ss. e P. BISCARETTI DI RUFFIA, *Cittadinanza italiana, partiti politici e loro cariche dirigenti*, in *Dir. soc.*, 1979, p. 706 e ss. ritengono che il nostro testo fondamentale vieti l'estensione dei diritti politici agli stranieri in modo assoluto, perché il divieto in questione non può essere superato nemmeno con il ricorso alla revisione costituzionale.

28 Coma ha opportunamente osservato E. GROSSO, *Straniero (status costituzionale dello)*, cit., p. 175, "dal tenore letterale delle disposizioni costituzionali che tutelano i diritti politici non sembra potersi automaticamente dedurre un obbligo di esclusione dei non cittadini dall'esercizio di tali diritti". Secondo l'autore, le disposizioni in parola "sembrano limitarsi a fondare un ambito di *garanzia costituzionale* delle libertà politiche per i cittadini italiani, mentre non sembrano porre alcun vincolo alla sfera della *liceità costituzionale*, cioè all'eventualità che il legislatore decida di estendere tali libertà ad altre categorie di individui". Di questo stesso avviso sono, fra gli altri, A. PACE, *op. cit.*, p. 145 e G. CORDINI, *Elementi per una teoria giuridica della cittadinanza*, Padova, 1998, p. 347 e ss.

29 Cfr. P. BARILE, *Le libertà nella Costituzione. Lezioni*, Padova, 1966, p. 33.

30 M. CUNIBERTI, *La cittadinanza*, cit., p. 383. Secondo lo studioso, "tale contraddizione è in realtà ben avvertita, tanto che, per giungere alla conclusione di cui si è detto, il riferimento letterale ai cittadini contenuto in queste disposizioni viene per lo più interpretato alla luce di un altro dato offerto dal testo costituzionale: precisamente, l'inclusione delle disposizioni in esame nel quarto titolo della parte prima della Costituzione, relativo ai rapporti politici". È evidente, però, che tale tesi postula che "la qualificazione di un diritto come politico ne implichi la negazione al non cittadino, che è invece proprio ciò che si deve dimostrare".

In realtà, l'unica disposizione che potrebbe giustificare la non estendibilità delle libertà politiche agli stranieri è il secondo comma dell'articolo 51, in base al quale "la legge può, per l'ammissione ai pubblici uffici e alle cariche elettive, parificare ai cittadini gli italiani non appartenenti alla Repubblica"³¹. È stato, infatti, osservato che la disposizione in parola, riconoscendo al legislatore la facoltà di estendere la titolarità di diritti politici ad una precisa categoria di non cittadini, ha implicitamente escluso che una tale estensione possa legittimamente compiersi a favore di altri stranieri³².

È indubbio, però, che il secondo comma dell'articolo 51 fa riferimento solo ad alcune libertà politiche. Pertanto, non si può sostenere che questo vieti l'attribuzione di tutti i diritti politici agli stranieri che non rientrino nella categoria degli italiani non appartenenti alla Repubblica³³.

Va, poi, sottolineato che la disposizione in esame potrebbe essere considerata un'ulteriore prova del fatto che il nostro ordinamento non attribuisce la titolarità dei diritti politici ai soli cittadini italiani³⁴. Si può, infatti, ritenere che essa "sancisca un implicito divieto al legislatore di estendere i diritti da essa contemplati al di là del caso previsto", ma si può anche giungere alla conclusione che il principio sotteso alla disposizione sia un altro, "e precisamente che, ammettendo la suddetta estensione in quel caso specifico, si sia sancita la possibilità, anche in altri casi analoghi, di considerare non essenziale il possesso della cittadinanza ai fini dell'esercizio di diritti politici"³⁵.

È chiaro, insomma, che anche il secondo dell'articolo 51 non esclude gli stranieri dalla titolarità dei diritti di partecipazione e che dal tenore letterale delle disposizioni sui diritti politici non si può automaticamente dedurre "un obbligo di esclusione dei non cittadini dall'esercizio di tali diritti"³⁶.

31 Su tale disposizione e sulla figura degli italiani non appartenenti alla Repubblica v. A. REPOSO, *Gli italiani non appartenenti alla Repubblica (vecchi e nuovi problemi)*, in *Dir. soc.*, 1973, p. 906 e ss.; A. LABELLA, *Una figura ambigua: l'italiano non appartenente alla Repubblica*, in *Riv. dir. int. priv. e proc.*, 1977, p. 363 e ss.; U. POTOTSCHNIG, *Art. 97 3° comma, sezione II (art. 51)*, in G. BRANCA, A. PIZZORUSSO (a cura di), *Commentario della Costituzione*, Bologna-Roma, 1994, p. 408 e ss.; A. ALGOSTINO, *I diritti politici dello straniero*, Napoli, 2006, p. 72 e ss.

32 Così, fra i tanti, C. ESPOSITO, *I partiti nella Costituzione italiana*, cit., p. 131 e ss.; G. LOMBARDI, *Dovere di difesa, servizio militare e status di cittadino (profili critici)*, in *Giur. cost.*, 1967, p. 343 e ss.; G.U. RESCIGNO, *Note sulla cittadinanza*, in *Dir. pubbl.*, 2000, p. 761; G. CHIARA, *Titolarità del voto e fondamenti costituzionali di libertà ed eguaglianza*, cit., pp. 127-128.

33 In tal senso M. CUNIBERTI, *op. cit.*, p. 384.

34 Cfr. A. ALGOSTINO, *op. cit.*, p. 82 e ss.

35 M. CUNIBERTI, *La cittadinanza*, cit., p. 385.

36 E. GROSSO, *Straniero (status costituzionale dello)*, cit., p. 175. In proposito v. anche M. LUCIANI, *La Costituzione italiana e gli ostacoli all'integrazione euro-*

Possiamo, dunque, affermare che, al pari di quanto è stabilito nella maggior parte delle Costituzioni europee³⁷, anche il nostro testo fondamentale ha attribuito i diritti politici ai soli cittadini, ma ha riconosciuto al legislatore ordinario la facoltà di estenderne la titolarità agli stranieri³⁸.

3. Il possibile allargamento del suffragio ai non cittadini e la sua coerenza con il diritto internazionale e la giurisprudenza della Corte costituzionale

In assenza di previsioni costituzionali che vietino l'allargamento del suffragio ai non cittadini, bisogna capire se un tale divieto sia ricavabile dal diritto internazionale o dalla giurisprudenza della Corte costituzionale.

Per quanto riguarda il diritto internazionale, abbiamo rilevato che, per il nostro testo fondamentale, il legislatore ordinario non può estendere agli stranieri la titolarità dei diritti che sono espressamente riconosciuti ai cittadini se un'operazione di questo tipo contrasti con quanto stabilito nel secondo comma dell'articolo 10³⁹. Il legislatore, quindi, non può riconoscere ai non cittadini la possibilità di partecipare alla determinazione delle scelte politiche se ciò sia vietato da norme o da trattati internazionali⁴⁰.

A ben guardare, un tale divieto non è presente in alcuna disposizione di diritto internazionale. Se è vero, infatti, che non esiste alcun testo normativo che vincoli il nostro Paese a estendere le libertà politiche alla generalità degli stranieri⁴¹, è anche vero che una tale estensione non è mai stata proibita⁴².

pea, in *Pol. dir.*, 1992, p. 585 e ss.; L. MELICA, *Lo straniero extracomunitario*, cit., p. 31 e ss.; C. CORSI, *Lo stato e lo straniero*, Padova, 2001, pp. 299-300; A. CIANCIO, *I diritti politici tra cittadinanza e residenza*, cit., p. 63 e ss.

37 Sul punto si rinvia a E. GROSSO, *La titolarità del diritto di voto*, cit., p. 53 e ss.

38 Particolarmente interessanti, al riguardo, sono le considerazioni di A. RUGGERI, *Note introduttive ad uno studio sui diritti e i doveri costituzionali degli stranieri*, in www.associazionedeicostituzionalisti.it, n. 2/2011, p. 17 e ss.

39 In proposito v. P. BARILE, *Il soggetto privato nella Costituzione italiana*, cit., p. 32 e ss.; G. D'ORAZIO, *Effettività dei diritti e condizione dello straniero*, cit., p. 943 e ss.; A. CASSESE, *Art. 10*, cit., p. 509 e ss.

40 Cfr. M. LUCIANI, *Cittadini e stranieri come titolari dei diritti fondamentali*, cit., p. 230 e ss.

41 Sul punto v. T.F. GIUPPONI, *Stranieri extracomunitari e diritti politici. Problemi costituzionali dell'estensione del diritto di voto in ambito locale*, in www.forum-costituzionale.it, p. 7.

42 Al riguardo v. G. BASCHERINI, *Immigrazione e diritti fondamentali*, cit., pp. 384-385.

L'unica disposizione che potrebbe far pensare all'esistenza di una simile proibizione è l'articolo 16 della Convenzione europea dei diritti dell'uomo, che ha attribuito agli Stati contraenti la facoltà di "imporre restrizioni all'attività politica degli stranieri"⁴³. Occorre, però, sottolineare che, con tale previsione, non si è vietato al legislatore alcun comportamento e si è anzi stabilito che, in assenza di specifiche restrizioni da parte degli Stati, l'attività politica dei non cittadini debba ritenersi libera⁴⁴.

Si può, allora, sostenere che anche le disposizioni di diritto internazionale non impediscono l'allargamento dei diritti politici agli stranieri⁴⁵ e un'ulteriore conferma di ciò deriva dal fatto che in alcuni Paesi un tale allargamento sia stato previsto e non sia mai stato contestato dagli altri membri della comunità internazionale⁴⁶.

Soffermandoci, ora, sulla giurisprudenza costituzionale, va registrato che il giudice delle leggi non ha individuato in modo puntuale i diritti dei non cittadini⁴⁷, ma ha attribuito loro la titolarità dei diritti inviolabili dell'uomo, in posizione di parità con i cittadini⁴⁸.

43 Su tale articolo e, più in particolare, sul concetto di restrizioni all'attività politica degli stranieri v., per tutti, P. MASCAGNI, *Le restrizioni alle attività politiche degli stranieri consentite dalla Convenzione europea dei diritti dell'uomo*, in *Riv. dir. int.*, 1977, p. 526 e ss.

44 Così M. CUNIBERTI, *op. cit.*, p. 386, nt. 10.

45 E' noto, d'altra parte, che l'attribuzione di diritti politici ai non cittadini è stata prevista dalla Convenzione del Consiglio d'Europa sulla partecipazione dello straniero alla vita pubblica a livello locale, che è stata firmata a Strasburgo il 5 febbraio 1992 ed è entrata in vigore il 1° maggio 1997. Su tale documento v., fra gli altri, P. UNGARI, *Sul voto amministrativo degli stranieri in Europa*, in *I diritti dell'uomo – cronache e battaglie*, 1991, n. 3, p. 45 e ss. e L. MELICA, *La partecipazione degli stranieri alla vita pubblica locale*, in *Reg. e Gov. loc.*, 1995, p. 27 e ss.

46 In proposito v., fra i tanti, G. ZINCONI e S. ARDOVINO, *I diritti elettorali dei migranti nello spazio giuridico e politico europeo*, in *Le istituzioni del Federalismo*, 2004, p. 741 e ss.

47 Sulla giurisprudenza costituzionale in tema di diritti degli stranieri v., fra i tanti, P. PASSIGLIA E R. ROMBOLI, *La condizione giuridica dello straniero nella prospettiva della Corte costituzionale*, cit., p. 27 e ss.; A. DEFFENU, *La condizione giuridica dello straniero nel "dialogo" tra Corte costituzionale e giudice amministrativo*, in G. CAMPANELLI, M. CARDUCCI, N. GRASSO, V. TONDI DELLA MURA (a cura di), *Diritto costituzionale e diritto amministrativo: un confronto giurisprudenziale*, Torino, 2010, p. 106 e ss.; M.C. LOCCHI, *Facta sunt servanda: per un diritto di realtà in tema di uguaglianza degli stranieri*, in *Quad. cost.*, n. 3/2010, p. 571 e ss.

48 Cfr. M. LUCIANI, *Cittadini e stranieri come titolari dei diritti fondamentali*, cit., p. 214 e ss.

La Corte, a partire dalla storica sentenza n. 120 del 1967⁴⁹, ha sottolineato che l'articolo 3 della Costituzione non può essere letto isolatamente, ma va interpretato in connessione con gli articoli 2 e 10, ossia con le disposizioni del testo fondamentale che attribuiscono ad ogni individuo un patrimonio di diritti fondamentali⁵⁰. A suo avviso, l'articolo 3 si riferisce ai cittadini, ma il principio d'eguaglianza deve valere anche per gli stranieri quando è in gioco il rispetto dei diritti fondamentali tutelati dall'articolo 2 e dalle disposizioni di diritto internazionale richiamate dal secondo comma dell'articolo 10⁵¹.

Per il giudice delle leggi bisogna dunque distinguere, nell'ambito dei diritti costituzionalmente garantiti, tra quelli ritenuti inviolabili e tutti gli altri, perché è solo rispetto ai primi che lo Stato ha l'obbligo di assicurare un egual trattamento ai cittadini e agli stranieri⁵².

Questa distinzione tra diverse categorie di diritti ha destato talune perplessità in dottrina⁵³, ma non ha danneggiato gli stranieri in maniera eccessiva⁵⁴. Sono, infatti, numerosi i diritti che vengono loro riconosciuti per questa via⁵⁵, mentre è davvero esiguo il margine di discrezionalità che ha lo Stato nella differenziazione del trattamento, "tanto che assai raramente la Corte ha potuto negare la spettanza di un diritto costituzionale al non cittadino in base alla constatazione che non si trattasse di un diritto fondamentale"⁵⁶.

49 Come ha opportunamente osservato G. CHIARA, *Titolarità del voto e fondamenti costituzionali di libertà ed eguaglianza*, cit., p. 113, nt. 24, con la sentenza n. 120 del 23 novembre 1967 la Corte ha posto le premesse della sua giurisprudenza successiva in tema di diritti fondamentali degli stranieri. Su tale pronuncia v., per tutti, M. CHIAVARIO, *Uguaglianza tra cittadini e stranieri in materia di carcerazione preventiva per i reati doganali*, in *Giur. cost.*, 1967, p. 1579 e ss.

50 Al riguardo v. F. CERRONE, *Identità civica e diritti degli stranieri*, cit., p. 456.

51 Sull'estendibilità del principio d'eguaglianza agli stranieri quando è in gioco il godimento di diritti fondamentali v., fra gli altri, L. PALADIN, *Il principio costituzionale d'eguaglianza*, Milano, 1965, p. 205 e ss.; C. ROSSANO, *L'eguaglianza giuridica nell'ordinamento costituzionale*, Napoli, 1966, p. 395 e ss; G. D'ORAZIO, *Lo straniero nella Costituzione italiana*, cit., p. 222 e ss.

52 Cfr. V. RAPARELLI, *Recenti sviluppi del dibattito sul diritto di voto agli stranieri immigrati*, in *www.federalismi.it*, n. 2/2006, p. 3, nt. 9.

53 In proposito v. M. CUNIBERTI, *La cittadinanza*, cit., p. 161 e ss.

54 In tal senso M. LUCIANI, *Cittadini e stranieri come titolari dei diritti fondamentali*, cit., p. 215 e ss.

55 Secondo M. LUCIANI, *op. ult. cit.*, p. 215, il patrimonio di diritti che finisce per essere riconosciuto agli stranieri è notevolissimo, perché ricomprende "tanto i diritti fondamentali previsti dalle norme di diritto internazionale generale e dai numerosi trattati sui diritti umani ratificati dall'Italia, quanto i diritti fondamentali (non politici) garantiti dalla Costituzione".

56 E. Grosso, *Straniero (status costituzionale dello)*, cit., p. 166.

La Consulta ha, quindi, imposto un'applicazione particolarmente estesa del principio d'eguaglianza ed ha stabilito che gli stranieri sono, al pari dei cittadini, titolari dei diritti inviolabili⁵⁷.

Va, tuttavia, segnalato che il giudice delle leggi ha escluso che ai non cittadini debba essere assicurato il godimento dei diritti connessi allo *status civitatis*⁵⁸ ed ha fatto presente che l'uguaglianza nella titolarità dei diritti fondamentali non impedisce "che differenze di fatto possano giustificare, sulla base dell'applicazione del criterio della ragionevolezza, una differenziazione nell'esercizio di tali diritti da parte dello straniero"⁵⁹.

È evidente, allora, che per il supremo consesso gli stranieri, pur essendo titolari dei diritti inviolabili che sono attribuiti dalla Costituzione ai soli cittadini, non possono pretendere che il legislatore garantisca loro l'effettivo godimento dei diritti politici⁶⁰. È altrettanto evidente, però, che la Corte non ha mai escluso che il godimento di tali diritti possa essere loro conces-

57 Come sappiamo, la letteratura in tema di diritti inviolabili è sterminata. In questa sede ci limitiamo a segnalare i lavori di P.F. GROSSI, *Introduzione ad uno studio sui diritti inviolabili nella Costituzione italiana*, Padova, 1972; A. BALDASSARRE, *Diritti inviolabili*, in *Enc. giur.*, vol. XI, Roma, 1989, p. 1 e ss.; M. MAZZIOTTI DI CELSO, *I diritti umani nella Costituzione italiana*, in D. CASTELLANO (a cura di), *I diritti umani tra giustizia oggettiva e positivismo negli ordinamenti giuridici europei*, Napoli, 1996, p. 91 e ss.

58 La Corte ha previsto tale esclusione nella sentenza n. 11 del 23 marzo 1968. Non sfugge, infatti, che nella pronuncia in questione il giudice delle leggi ha affermato che agli stranieri cui si riferisce il terzo comma dell'articolo 10 deve essere assicurato il godimento di "tutti quei fondamentali diritti democratici che non siano strettamente inerenti allo *status civitatis*". Su tale decisione v., per tutti, M. LUCIANI, *Cittadini e stranieri come titolari dei diritti fondamentali*, cit., p., 225.

59 E. GROSSO, *op. ult. cit.*, p. 166. Come è noto, la Corte è giunta a queste conclusioni nella sentenza n. 104 del 26 giugno 1969, quando ha rilevato che "la riconosciuta eguaglianza di situazioni soggettive, nel campo della titolarità dei diritti di libertà, non esclude affatto che, nelle situazioni concrete, non possano presentarsi, fra soggetti uguali, differenze di fatto che il legislatore può apprezzare e regolare nella sua discrezionalità, la quale non trova altro limite se non nella razionalità del suo apprezzamento". Occorre, poi, ricordare che nella pronuncia in esame il giudice delle leggi ha precisato che queste differenze di fatto (e di connesse valutazioni giuridiche) "sono rilevabili in ogni ordinamento e si fondano tutte sulla basilare differenza esistente tra il cittadino e lo straniero, consistente nella circostanza che, mentre il primo ha con lo Stato un rapporto di solito originario e comunque permanente, il secondo ne ha uno acquisito e generalmente temporaneo".

60 Sul punto v. M. LUCIANI, *La Costituzione italiana e gli ostacoli all'integrazione europea*, cit., p. 585.

so dal legislatore statale⁶¹, giungendo quasi ad auspicare una operazione di questo tipo con la sentenza n. 172 del 1999⁶².

Possiamo, dunque, affermare che anche il giudice delle leggi non ha vietato l'estensione del diritto di voto e delle altre libertà politiche ai non cittadini⁶³ e che per il nostro ordinamento costituzionale è il Parlamento a decidere se attribuire i diritti politici ai soggetti privi della cittadinanza, o non farlo⁶⁴.

Non vi è dubbio, insomma, che il legislatore ordinario ha la concreta possibilità di rendere la nostra comunità politica meno sbilanciata⁶⁵ e che quando i parlamentari prenderanno finalmente in considerazione tale possibilità avvicineranno la nostra normativa a quella degli altri Paesi d'immigrazione⁶⁶ ed accoglieranno le istanze di piena integrazione che provengono da quegli stranieri che, al pari dei cittadini, contribuiscono al benessere dell'Italia⁶⁷.

61 Cfr. P. BONETTI, *Ammissione all'elettorato e acquisto della cittadinanza: due vie dell'integrazione politica degli stranieri*, cit., p. 13.

62 Su tale pronuncia v., fra gli altri, E. GROSSO, *Sull'obbligo di prestazione del servizio di leva da parte degli apolidi. Spunti di riflessione verso possibili nuove concezioni della cittadinanza*, in *Giur. cost.*, 1999, p. 1705 e ss.; G. MOSCHELLA, *Sul mantenimento dell'obbligo del servizio militare di leva per gli apolidi: un'interpretazione discutibile della Corte*, in *Giur. cost.*, 1999, 1728 e ss.; P. BONETTI, *I principi, i diritti e i doveri. Le politiche migratorie*, in B. NASCIMBENE (a cura di), *Diritto degli stranieri*, Padova, 2004, p. 100.

63 Così V. FERRARIS, *Il dibattito in tema di diritto di voto dei cittadini stranieri*, in Asgi-Fieri (a cura di), *La partecipazione politica degli stranieri a livello locale*, rapporto commissionato dall'assessorato alla Solidarietà sociale, Politiche giovanili e Programmazione sanitaria della Provincia di Torino, 2005, p. 37 del *paper*.

64 Cfr. E. GROSSO, *La titolarità del diritto di voto*, cit., p. 124.

65 Come abbiamo cercato di dimostrare, ciò può avvenire con una modifica della legge n. 91 che agevoli l'acquisto della cittadinanza da parte degli extracomunitari che non hanno sangue italiano ma sono pienamente inseriti nella vita sociale ed economica del Paese, o con l'adozione di una normativa che riconosca il diritto di voto a tutti gli immigrati maggiorenni che risiedono sul territorio dello Stato in maniera stabile e regolare.

66 Al riguardo v. G. BASCHERINI, *Immigrazione e diritti fondamentali*, cit., p. 377, nt. 8.

67 In proposito v. P. HÄBERLE, *I diritti fondamentali nelle società pluraliste e la Costituzione del pluralismo*, in M. LUCIANI (a cura di), *La democrazia di fine secolo*, Roma-Bari, 1994, p. 103 ed E. DENNINGER, *Diritti dell'uomo e legge fondamentale*, Torino, 1998, p. 6 e ss.

PIETRO CIARLO

NUOVI CITTADINI E VECCHIE SUDDITANZE

La cittadinanza in Italia è una difficile acquisizione, forse non solo per gli stranieri. Presso di noi l'idea di cittadinanza è un'idea debole, perché debole è la percezione dei diritti. La libertà del voto, il pluralismo dell'informazione, il diritto a ricevere giustizia, da troppi italiani non sono percepiti come diritti essenziali della persona e della personalità. Se gli stranieri reclamano con forza questi diritti esagerano. Dovrebbero imparare ad arrangiarsi. Per essere omologhi, piuttosto che reclamare diritti dovrebbero affiliarsi a qualche efficiente corporazione o almeno appartenere ad una famiglia.

In un clima politico e culturale di formale enfasi sulle libertà e di sostanziale svalutazione dei diritti non è stato un caso che i partiti, pur di accaparrarsi qualche voto, si siano affannati ad escogitare una cervellottica legislazione elettorale per improbabili italiani all'estero. *Jus sanguinis* innanzitutto. L'inganno comunicativo stava nel mostrare la massima considerazione per la cittadinanza e i diritti politici, avendo in mente solo un pugno di voti. Questa strumentale insistenza sul sangue italiano è stata funzionale anche alla costruzione di un'idea escludente di cittadinanza, dunque debole e limitativa, volta ad alimentare la paura dell'altro piuttosto che a consolidare i diritti di tutti.

Le politiche del dispotismo populistico traggono alimento dall'ottimismo e dalla paura. Il despota populistico cerca di creare coesione distribuendo ottimismo ed enfatizzando la paura del nemico, e se il nemico non c'è, bisogna costruirlo. Esso può essere un avversario politico, l'immigrato o un ebreo, a seconda delle circostanze.

Per un po' sembrava che dovessimo essere sommersi dagli Albanesi, poi il mezzo milione di immigrati dall'Albania è scomparso. Dopo un allarme altrettanto drammatizzato, anche il milione di romeni è sembrato volatilizarsi. Poi i nemici sono diventati gli islamici, ma anche in questo caso la polemica si è dovuta almeno parzialmente sgonfiare perché le catastrofi annunciate non si sono verificate e i rivolgimenti politici in atto nel mondo arabo portano in evidenza l'esistenza e la forza di un Islam moderato e democratizzante, tendenzialmente maggioritario, che solo il cinismo dell'av-

venturismo politico può costruire come nemico. Alla fine, gli immigrati dall'Africa subsahariana, sembrano essere i nemici più persistenti, e quindi più utili, dato che si ostinano a non voler cambiare il colore della pelle.

Quanto possano essere lontane dalla realtà la rappresentazione e la percezione delle cose, l'emozionalità artatamente suscitata, si può verificare guardando qualche dato. I rumeni residenti in Italia sono circa un milione, seguono albanesi e marocchini intorno al mezzo milione ciascuno, tanti. Circa i due quinti degli stranieri residenti in Italia appartengono a queste tre nazionalità, ma i due gruppi più numerosi sono europei. Il quarto gruppo di residenti è costituito dai cinesi, seguono via via altri paesi asiatici ed europei. Per trovare un'altra nazionalità arabo-islamica bisogna arrivare al decimo posto dove si colloca la Tunisia con poco più di centomila residenti. Per trovare il primo paese dell'Africa subsahariana bisogna arrivare addirittura al 17° posto dove si colloca il Senegal con poco più di settantamila residenti. Naturalmente i dati quantitativi non sono tutto, contano enormemente anche le diversità e le distanze culturali, ma niente può giustificare la mistificazione informativa.

Nella costruzione del nemico, la sindrome dell'assedio è indispensabile. Niente di meglio degli sbarchi dal mare, naturalmente, dramatizzando tutto il dramatizzabile. Per questa via sono arrivati in un anno più o meno tanti migranti quanti ne arrivarono con una sola nave e in un sol giorno dall'Albania. Il 7 marzo del 1991 arrivarono nel porto di Brindisi su numerose piccole imbarcazioni 27.000 Albanesi. L'8 agosto dello stesso anno con la motonave Vlora ne arrivarono altri 20.000. Gianni Amelio da quella stagione trasse un emozionante film significativamente intitolato "L'America". Si trattò di vera emergenza, ma i brindisini e i pugliesi accolsero e assistettero tutti. Nel marzo 2011, nel suo ventennale, la vicenda è stata rievocata e rivendicata con orgoglio dalla città di Brindisi con un'iniziativa ufficiale denominata: "La città-ospedale Albania Brindisi". I Lampedusani, nonostante le strumentalizzazioni di cui sono stati oggetto, hanno proseguito la lezione di civismo ed umanità di vent'anni prima. Lo Stato ed il Governo italiano hanno dovuto, invece, riconoscere che l'Europa aveva ragione quando ha preteso un'azione più incisiva e trasparente delle nostre istituzioni, dovendosi fugare ogni dubbio di artati ritardi nell'assistenza.

I fenomeni migratori sempre si intrecciano con questioni di consenso e di politica interna, si tratta di stabilire quanto di strumentale e artificioso vi è in tutto questo e a che fini è rivolto. Indicazioni utili si traggono prendendo in considerazione le questioni relative alla cittadinanza.

La cittadinanza è uno *status* cui vengono riconnessi diritti e doveri, in particolare i diritti politici, come l'elettorato attivo e passivo, e i doveri co-

stituzionali di difendere la Patria, concorrere alle spese pubbliche in ragione della propria capacità contributiva, di fedeltà alla Repubblica e di osservanza della Costituzione e delle leggi. I modi secondo cui la cittadinanza può essere acquistata, perduta o riacquistata sono stabiliti dalla legge. Le questioni sono delicate. Coinvolgono interessi concreti e distribuzione del potere politico che si integrano in aspetti di elevato contenuto simbolico. In particolare la disciplina per l'acquisizione della cittadinanza, a seconda delle soluzioni adottate, individua indirizzi politici volti ad affrontare, i problemi legati all'immigrazione in termini di inclusione ovvero in termini di esclusione, di sindrome dell'assedio, di costruzione del nemico. Non a caso la legge n. 91 del 1992 è stata poi modificata in senso fortemente restrittivo dalla legge n. 94 del 2009.

Sulla base della normativa vigente, ha la cittadinanza italiana il figlio anche adottivo di padre o madre in possesso della cittadinanza italiana, qualunque sia il luogo di nascita e di residenza, a meno di una espressa rinuncia interruttiva della catena successoria. In pratica, la cittadinanza viene trasmessa automaticamente alla discendenza. Basta avere anche un lontanissimo avo italiano per essere, al limite inconsapevolmente, cittadino italiano. Nel corso del tempo si è così venuta a formare una vasta platea di cittadini nati e residenti all'estero, poi, con la revisione dell'art. 48 della Costituzione e con la l. n. 459 del 2001, trasformati in votanti per il Parlamento e i referendum nazionali, anche se, in molti casi, ormai privi di legami con l'Italia. Può accadere, finanche, che l'ascendente dante causa sia emigrato con un passaporto di uno stato preunitario, cioè prima dell'unità d'Italia, ma tale evenienza non viene considerata ostativa al riconoscimento della cittadinanza italiana dei suoi discendenti. Come si vede un'interpretazione legislativa tra le più estese possibili del principio dello *ius sanguinis* conduce alla conseguenza secondo cui un discendente da italiani è comunque cittadino ed elettore italiano anche se nella sua vita non ha mai risieduto o semplicemente messo piede in Italia.

Viceversa, un indirizzo legislativo particolarmente ambiguo e restrittivo nei confronti dell'immigrazione emerge con chiarezza guardando alle vicende per l'acquisto della cittadinanza da parte degli immigrati. Eurostat per valutare questi aspetti, tra altri indicatori, utilizza il tasso di naturalizzazione cioè il rapporto tra i titoli di cittadinanza concessi e il totale della popolazione straniera residente. Per il 2009 il tasso di naturalizzazione più elevato si riscontra in Portogallo con 5,8 concessioni di cittadinanza ogni cento stranieri residenti, seguito dalla Svezia con il 5,3% e dal Regno Unito con il 4,8%. La Francia è al 3,8%, l'Italia all'1,6. La media europea è al 2,2. Dei grandi Paesi di immigrazione solo Spagna e Germania fanno

peggio, rispettivamente con l' 1,5 e l' 1,4. Insomma siamo nella parte bassa della classifica, sia pure in buona compagnia. Del resto non potrebbe essere altrimenti visto che la legge n. 94 del 2009 in sostanza prevede la concessione della cittadinanza solo allo straniero che abbia risieduto regolarmente per almeno dieci anni in Italia e addirittura per lo straniero nato in Italia è prevista la concessione della cittadinanza solo al compimento della maggiore età dopo una residenza regolare ininterrotta e previa richiesta da prodursi entro un anno dal compimento della maggiore età: se per una ragione qualsiasi la richiesta viene omessa al malcapitato distratto o malato toccherà aspettare altri dieci anni. Le ambiguità della nostra legislazione iniziano a mostrarsi evidenti. In nome di una scelta consapevole teoricamente prevista a tutela della libertà della persona si procrastina l'acquisizione della cittadinanza del nato in Italia da genitori stranieri per diciotto anni: il nato in Italia deve attendere più degli altri richiedenti. D'altra parte, i dieci anni previsti in generale, nella realtà diventano tredici, quattordici e anche quindici grazie alle solite lungaggini burocratiche, a meno di non conoscere un politico locale che sia in grado di accelerare le pratiche del futuro (suo) elettore. Siamo alle solite: le disfunzioni a fondamento del clientelismo e della corruzione. Gli immigrati sono fatti oggetto di una vera e propria discriminazione burocratica tanto silenziosa quanto insidiosa, provate a fare le pratiche necessarie senza uno sponsor o padrino che dir si voglia. Ma esiste un altro modo per acquisire la cittadinanza: sposare un italiano. In questo caso tutto diventa più agevole. Ne parleremo tra poco.

Dunque, vista la legislazione e la burocrazia, cioè le scelte politiche formali e sostanziali, si spiega facilmente perché il tasso di naturalizzazione in Italia sia così basso. Invece, ci collochiamo meglio se si guarda al *Migrant integration policy index* (Mipex), un altro indicatore utilizzato da Eurostat arrivato nel 2011 alla sua terza redazione. Tale indicatore è costruito considerando una pluralità di variabili come le politiche antidiscriminatorie o l'accessibilità all'istruzione e alla sanità. Qui occupiamo un buon sesto posto, a spiegarlo vanno ricordati i tentativi falliti dei governi Berlusconi di limitare l'accesso dei migranti ai servizi sociali ipotizzando finanche obblighi di denuncia da parte di medici e di dirigenti scolastici, tentativi resi infruttuosi innanzitutto dalle reazioni proprio di questi ultimi cui si chiedeva di trasformarsi da agenti dell'integrazione a protagonisti della discriminazione.

Nel 2010 i procedimenti di concessione della cittadinanza italiana conclusi favorevolmente sono stati circa 40.000, 40223 per la precisione, 21.630 per residenza e 18.593 per matrimonio. La graduatoria delle nazionalità che hanno ottenuto il maggior numero di cittadinanze per residenza,

come prevedibile, riflette, sia pure con alcune interessanti variazioni, quella dei gruppi che contano il maggior numero di residenti. Così ai primi posti ci sono le nazionalità marocchina, albanese, rumena e poi via via tutte le altre. Se, invece, si guarda la classifica dell'ottenimento della cittadinanza per matrimonio balzano subito agli occhi alcune peculiarità. Dopo le nazionalità marocchina e rumena c'è subito quella brasiliana e al sesto posto la cubana, mentre nella classifica dei residenti per nazionalità il Brasile è ventitreesimo e Cuba addirittura trentaseiesima. Nel 2010 ottengono la cittadinanza italiana per matrimonio 1024 donne e 186 uomini provenienti dal Brasile, 721 donne e 90 uomini cubani. Peraltro, anche in altri gruppi nazionali sono presenti squilibri analoghi, ma più prevedibili: nello stesso anno ottengono la cittadinanza per matrimonio 979 donne ucraine e solo 5 maschi, analogamente 734 russe e 11 russi. In definitiva, nel 2010 su 18593 stranieri che hanno ottenuto la cittadinanza italiana per matrimonio ben 15365 erano donne. Quasi il 40% di tutte le nuove cittadinanze riconosciute nel 2010 lo è stato per matrimonio. Di questo 40% la stragrande maggioranza ha riguardato le donne, addirittura in 2195 casi residenti all'estero. Infatti l'art. 5 della l. n. 91 del 1992 prevede che in costanza di matrimonio, dopo tre anni, il coniuge straniero può acquisire la cittadinanza anche se residente all'estero. Si tratta di una norma che viene dall'epoca in cui gli italiani emigravano in massa e alcuni sposavano all'estero donne anche di altra nazionalità. Oggi le cose sono radicalmente cambiate ma essa conserva comunque una sua importante e positiva funzionalità. Gli italiani che si trasferiscono all'estero sono in numero infinitamente minore rispetto al passato, ma è anche vero che i matrimoni all'estero con donne di altra nazionalità sono oggi all'ordine del giorno, mentre prima faceva agio l'appartenenza alla comunità italiana. Peraltro, la norma in discorso certamente facilita i ricongiungimenti, dunque deve essere conservata e salvaguardata. Tuttavia, va anche detto che, considerando le peculiarità ravvisabili nell'acquisizione della cittadinanza per matrimonio, si deve supporre che essa serva anche a coprire altri fenomeni come la mera regolarizzazione di presenze femminili nel nostro Paese. Questi dubbi escono confermati dal fatto che, guardando alla distribuzione territoriale delle concessioni di cittadinanza, nelle regioni più produttive del Centro, ma soprattutto del Nord, prevalgono quelle per residenza, mentre nel Mezzogiorno a prevalere sono quelle per matrimonio.

I reali problemi generati dalle migrazioni sono tanti e non possono essere ignorati. Anzi chi ritiene che i migliori principi debbano o possano trovare una sorta di automatica attuazione in virtù della loro stessa bontà, fa solo danni. L'intolleranza o addirittura il razzismo spesso si nutrono

di reali difficoltà. Per combatterli bisogna affrontarli facendosi carico dei disagi di tutti.

Le vicende relative alla cittadinanza evidenziano che nel rapporto con gli stranieri lo Stato italiano perpetua vizi suoi propri. Innanzitutto un eccesso di strumentalizzazione demagogica che non esita a creare rappresentazioni esclusivamente funzionali alla legittimazione di un potere politico sempre tentato dal populismo carismatico. Indebolire gli immigrati nei diritti, intimidirli nel rapporto con le istituzioni, spingerli alla ricerca della protezione clientelare, se non malavitosa, è funzionale al potere populistico e a certi modi di essere delle nostre istituzioni. Se non si prosegue ed afferma definitivamente una più generale riforma della nostra cultura politica non si può neanche immaginare che agli immigrati vengano effettivamente riconosciuti i loro diritti e siano liberi dall'intimidazione burocratica e clientelare, molti non lo vogliono né per gli stranieri né per gli italiani: se ciò avvenisse per loro, dovrebbe accadere anche per noi. Ciò vorrebbe dire che ci saremmo ormai riscattati dalla condizione di semisudditanza nella quale da sempre versiamo. In realtà, discorrere della cittadinanza degli altri significa parlare innanzitutto della cittadinanza di noi stessi.

EMANUELE ROSSI

RIFLESSIONE SU CITTADINANZA E MIGRAZIONE

1. Nel suo intervento, Gianpiero Coletta sostiene la tesi della necessità di una modifica legislativa che, al fine di riconoscere anche agli stranieri residenti in Italia (o ad alcuni di essi) il diritto di voto, modifichi i criteri di attribuzione della cittadinanza. Secondo l'A. tale intervento è costituzionalmente possibile, in quanto la Costituzione non impedisce l'attribuzione dello *status civitatis* alle persone che non hanno origini italiane: essa non ha stabilito infatti i requisiti per acquisire la cittadinanza, né ha posto limiti generali alla libertà del Parlamento di determinare i criteri per l'acquisto, la perdita o il riacquisto dello *status civitatis*.

Sin qui, dunque, la tesi di Coletta, che mi pare del tutto condivisibile.

Al riguardo, va segnalato il recente intervento del Presidente della Repubblica in occasione dell'incontro con una delegazione della Federazione delle Chiese Evangeliche in Italia (22 novembre 2011), il quale, tra l'altro, si è espresso sul tema delle modalità di acquisto della cittadinanza, in particolare con riguardo ai figli degli immigrati che vivono in Italia. E lo ha fatto usando parole particolarmente forti, laddove egli ha posto l'accento "su quella che è un'autentica, non so se definirla follia o assurdità, cioè quella dei bambini di immigrati nati in Italia che non diventano cittadini italiani". Ove "follia" lascia intendere che si tratti di una soluzione sbagliata e del tutto inopportuna, mentre il termine "assurdità" rivela un giudizio relativo alla stessa utilità che un siffatto riconoscimento avrebbe per i "nostri" interessi di italiani, sia sul versante sociale che su quello più propriamente economico. Dimensione, quest'ultima, esplicitata nelle parole del Presidente: l'aspirazione di tali giovani "dovrebbe corrispondere anche a una visione nostra, nazionale, volta ad acquisire delle giovani nuove energie ad una società abbastanza largamente invecchiata (se non sclerotizzata)".

Non voglio entrare nel merito della bontà di tali considerazioni (che peraltro risultano del tutto condivisibili), ma soffermarmi invece sui profili di compatibilità costituzionale di un'eventuale estensione del diritto di acquisto della cittadinanza a favore dei figli di immigrati: problema che è

stato posto, in risposta all'intervento del Presidente della Repubblica, da alcuni esponenti della Lega nord, che hanno accusato il Capo dello Stato di muoversi "al limite della costituzionalità" (Castelli) ovvero di operare "uno stravolgimento dei principi contenuti nella Costituzione" (l'ex Ministro dell'Interno Roberto Maroni). Quali sarebbero dunque le violazioni della Costituzione di una siffatta proposta? Quali articoli della Costituzione impedirebbero l'allargamento o il cambiamento dei criteri di acquisto della cittadinanza?

Purtroppo non è facile risalire alle fonti del pensiero (costituzionale) leghista in materia, perché l'unica disposizione della Costituzione che si riferisce alla cittadinanza è quella contenuta nell'art. 22, in cui è stabilito soltanto che "Nessuno può essere privato, per motivi politici, della capacità giuridica, della cittadinanza, del nome". Dunque si fa riferimento alla sola perdita della cittadinanza (per indicare, oltretutto, soltanto che essa non possa dipendere da motivi politici), ma non all'acquisto: i criteri per acquisire la cittadinanza sono pertanto pienamente nella discrezionalità del legislatore ordinario, non avendo la Costituzione posto alcun limite alla libertà del Parlamento.

Di altri limiti, in Costituzione, non vi sono tracce.

Nella sua discrezionalità, il legislatore italiano, nel 1992, ha stabilito un criterio preferenziale generale: lo *ius sanguinis* (per cui la cittadinanza si acquista per discendenza da cittadini italiani), lasciando ad altri criteri (lo *ius soli*, la naturalizzazione, l'acquisto per meriti, ecc.) un ruolo marginale e limitato a particolari circostanze.

Tale criterio generale è coerente ad una situazione di Paese con limitati flussi immigratori e con significativi flussi migratori verso l'esterno: ove la cittadinanza è riconosciuta anche a chi nasce e risiede all'estero, ma da genitori o avi italiani. Lo scopo di tale criterio tende a garantire una più stretta connessione tra l'appartenenza al "popolo" (inteso appunto come l'insieme di coloro che hanno la cittadinanza) e l'appartenenza alla "nazione" (intesa come insieme di elementi identitari dati dalla comune lingua, dalle tradizioni comuni, dalla cultura, ecc.): si preferisce dunque riconoscere come cittadini anche coloro che sono "italiani" pur non vivendo in Italia.

L'altro criterio possibile, quello dello *ius soli*, è invece adottato nei Paesi con più forti tradizioni di immigrazione (Stati Uniti, stati sudamericani, Australia, ecc.), e fa dipendere l'acquisto della cittadinanza dal fatto di nascere sul territorio di quello stato, indipendentemente dalle appartenenze identitarie. Esso mira, evidentemente, ad una maggiore integrazione delle persone immigrate e ad un loro pieno coinvolgimento nella vita collettiva.

Se dunque tra questi due modelli l'Italia, nel 1992, ha scelto il primo, oggi, a distanza di vent'anni e con un significativo cambiamento nel tessuto sociale, mi pare opportuno porre il tema di quale modello utilizzare per il futuro: e la scelta tra l'uno e l'altro, occorre ribadire, non è di tipo costituzionale, ma riservata al legislatore ordinario. Il quale, come detto, può fare quello che ritiene più opportuno e più rispondente alle esigenze sociali presenti e future, senza che tale scelta sia condizionata dalla Costituzione: tanto è vero che anche nella legge vigente vi sono disposizioni che riconoscono lo *status civitatis* a chi non ha discendenti italiani, e mai si è posto un problema di costituzionalità al loro riguardo.

In tal senso, o meglio anche in tal senso, la nostra Costituzione si rivela ancora una volta una costituzione presbite: che dimostra di comprendere che la società italiana poteva cambiare nel corso degli anni, e che quindi ha lasciato al legislatore la possibilità di adeguare i criteri di acquisto della cittadinanza alle mutate esigenze sociali. Il Parlamento deve assumersi dunque le proprie responsabilità, rese ancor più palesi dall'intervento del Capo dello Stato.

Un unico dubbio, in ordine alle considerazioni di Coletta, riguarda il collegamento tra acquisto della cittadinanza e esercizio del diritto di voto. Dalla sua ricostruzione si potrebbe dedurre che il cambiamento del criterio per l'acquisto della cittadinanza si giustifichi per consentire l'acquisizione del diritto di voto: al riguardo può dirsi che sebbene non vi sia dubbio che le due cose siano collegate -nel senso che all'acquisto della cittadinanza consegue il diritto di voto-, tuttavia va segnalato come pensare di estendere la cittadinanza "soltanto" per riconoscere il diritto di voto possa risultare eccessivo, tenendo conto della pienezza di diritti che l'essere cittadini comporta. In altri termini, è corretto estendere la cittadinanza, allargando i criteri per il suo acquisto, se lo scopo che si intende perseguire è di consentire un inserimento pieno nella vita della collettività; se invece l'obiettivo è più ristretto, ovvero consentire agli stranieri (o ad alcune categorie di essi) il diritto di voto, mi pare che si possano e debbano percorrere altre strade.

2. L'altro tema che vorrei sottolineare nella riflessione di Coletta attiene ai criteri in base ai quali operare un'estensione dei diritti, previsti dalla Costituzione per i cittadini, a vantaggio dei non cittadini.

Al riguardo va ricordato come, secondo la giurisprudenza costituzionale, i diritti inviolabili spettano a tutti, cittadini e non cittadini ("i diritti che la Costituzione proclama inviolabili spettano ai singoli non in quanto partecipi di una determinata comunità politica, ma in quanto esseri umani": sentenza n. 105/2001). Per ricercare una linea di demarcazione tra la con-

dizione giuridica del cittadino rispetto a quella del non cittadino, dunque, il discrimine costituzionalmente consentito dovrebbe essere costituito - in prima istanza - dalla natura del diritto: soltanto quelli non inviolabili potrebbero essere limitabili in ragione della cittadinanza.

Anche questa affermazione va tuttavia precisata. Tralasciando l'annoso problema di distinguere con certezza tra diritti inviolabili e altri diritti, e dando per presupposta l'individuazione della categoria "diritti inviolabili", nondimeno l'affermazione generale appena riportata deve essere sottoposta a precisazione, sempre alla luce della giurisprudenza della Corte costituzionale. Quest'ultima ha infatti ritenuto, in più di un'occasione, che il riconoscimento ai non cittadini di un diritto riconosciuto ai cittadini non comporta una completa parificazione tra le due condizioni. Perché alla dimensione che potremmo definire orizzontale deve combinarsi una dimensione verticale, in quanto "interna" a ciascun diritto: in sostanza, come affermato ad esempio nella sentenza n. 252/2001, occorre ritenere che ogni diritto contenga in sé un "nucleo irriducibile" cui si aggiunge una parte di tutela, per così dire, "meno fondamentale" (come peraltro risulta evidente, su diverso piano, in relazione alla previsione contenuta nell'art. 117, comma 2, lett. m) della Costituzione). Soltanto ciò che attiene a detto nucleo irriducibile deve essere garantito a tutti, mentre la parte ulteriore potrà essere garantita dal legislatore soltanto ad alcune categorie di soggetti e non a tutte. In sostanza, "anche nell'ambito dei diritti fondamentali l'eguale titolarità non comporta l'uguale godimento di essi, ma il legislatore può prevedere differenti trattamenti dello straniero e del cittadino", con l'unico limite che la disparità di trattamento non risulti irragionevole.

Emerge da queste considerazioni come il criterio guida che consente di tracciare una linea di confine tra diritti riconosciuti a tutti (cittadini e non cittadini) e diritti garantiti ai soli cittadini, oltre che tra quanto sia da riconoscere a tutti e quanto sia limitabile ai cittadini, non può che essere quello della ragionevolezza: secondo la Corte costituzionale, infatti, in materia il legislatore ordinario possiede "un'ampia discrezionalità, limitata, sotto il profilo della conformità a Costituzione, soltanto dal vincolo che le sue scelte non risultino manifestamente irragionevoli" (sentenza n. 62/1994 e, da ultimo, 148/2008). Peraltro, la individuazione delle situazioni giuridiche da riconoscere agli stranieri deve essere il frutto di una scelta discrezionale che tenga conto di effettive "differenze di situazioni di fatto e di connesse valutazioni giuridiche" (Corte cost. n. 104/1969), non potendosi escludere, come ancora affermato dalla Corte, "che, tra cittadino e straniero, benché uguali nella titolarità di certi diritti di libertà, esistano differenze di fatto che possano giustificare un loro diverso trattamento nel godimento

di quegli stessi diritti” (sent. n. 104/1969): il legislatore può differenziare cittadini e stranieri nell’ambito dei diritti fondamentali “solo quando ciò sia ragionevolmente consentito dalla fattuale diversità delle due situazioni, ovvero dalla ‘normale’ valutazione che se ne dà nel nostro e negli altri ordinamenti (democratici)”.

La valutazione in termini di ragionevolezza quale criterio discrezionale - alla luce della ricostruzione sopra richiamata e relativa alla titolarità dei diritti inviolabili - tra ciò che deve essere garantito a tutti e ciò che può essere limitato a vantaggio dei soli cittadini induce a considerare un rovesciamento di prospettiva: non si tratta cioè di valutare quali diritti dei cittadini possano estendersi ai non cittadini, quanto - all’inverso - occorre individuare quali (e quanto) dei diritti che in linea generale devono essere garantiti ad ogni persona possano essere limitati ai soli cittadini, in forza del vincolo (e del valore) della cittadinanza. È pertanto la cittadinanza che determina la cifra della ragionevolezza in questo ambito, ed è sulla base della prima che la seconda deve essere valutata caso per caso.

3. Così definito il tema dei diritti costituzionali da garantire ai non cittadini, si pone infine il problema della corretta interpretazione dell’art. 48 Cost. in base al quale, come noto, “sono elettori tutti i cittadini”.

La lettura di tale disposizione, in combinato disposto con l’art. 1 della Costituzione (“la sovranità appartiene al popolo, che la esercita nelle forme e nei limiti della Costituzione”) pone un duplice problema ermeneutico. In primo luogo si tratta di capire se la disposizione costituzionale abbia non solo il valore di riconoscimento di un diritto ai cittadini (italiani), ma se al contempo essa significhi esclusione dello stesso diritto per chi cittadino non è. Detto in altri termini, occorre valutare se la portata dell’art. 48 sia soltanto in termini positivi (riconoscimento di un diritto) ovvero anche in termini negativi (delimitazione dell’area di riconoscimento del medesimo diritto). In secondo luogo, occorre valutare a quale tipo di “voto” debba riferirsi la disposizione costituzionale: se soltanto a quello relativo alle elezioni “politiche” (vale a dire per l’elezione dei rappresentanti al Parlamento nazionale), ovvero ad ogni tipo di elezione riguardante uno degli enti costitutivi della “Repubblica”.

Quanto al primo punto è stato sostenuto in dottrina (Grosso, Pace) che il riconoscimento costituzionale a favore dei cittadini dei diritti politici come diritti fondamentali non esclude la possibilità di un’estensione in via normativa degli stessi anche ad altri soggetti, avendo la disposizione costituzionale una valenza di riconoscimento, in positivo, ma non di delimitazione in negativo dell’ambito di applicazione della garanzia. In sostanza, secondo questa linea interpretativa, tali ultimi diritti, qualora previsti me-

dianche una legge o un diverso atto normativo, non godrebbero di copertura costituzionale, ma nemmeno sarebbero in contrasto con la Costituzione.

Tale posizione può essere sostenuta sulla base di una giurisprudenza costituzionale che, sebbene riferita all'area degli obblighi costituzionali, può facilmente estendersi all'ambito dei diritti: in una decisione che aveva come oggetto l'obbligo di prestare il servizio militare, la Corte costituzionale ha affermato che la relativa disposizione costituzionale, nell'individuare i destinatari di un obbligo, ha lo scopo "*di stabilire in positivo, non già di circoscrivere in negativo i limiti soggettivi del dovere costituzionale*" (sentenza n. 172/1999). In merito a tale affermazione, in dottrina si è rilevato come con essa la Corte abbia evocato una concezione della cittadinanza, fondata sui diritti e sui principi costituzionali, più ampia della cittadinanza giuridica definita dalle leggi che stabiliscono i criteri di attribuzione della stessa (Grosso).

Sempre nella sentenza citata, la Corte fa riferimento ad una "*comunità di diritti e di doveri più ampia e comprensiva di quella fondata sul criterio della cittadinanza in senso stretto*": tale riferimento alla "*comunità di diritti e di doveri*" richiama la stretta connessione, sancita dall'art. 2 Cost., tra primato della persona e principio di solidarietà.

In conclusione di queste considerazioni, sembra quindi da condividere la tesi secondo cui la norma contenuta nell'art. 48 Cost. non preclude la possibilità di estendere in via normativa il diritto di voto, perlomeno in relazione ad alcune elezioni, a favore di soggetti che non rivestano lo *status* di cittadini.

Quanto al secondo aspetto sopra indicato occorre valutare se per le elezioni comunali, provinciali e regionali, ai fini del riconoscimento del diritto di voto, debba intendersi vincolante l'appartenenza al "popolo", sulla base del carattere unitario della partecipazione alle consultazioni elettorali deducibile dalla Costituzione; o se viceversa tale vincolo debba riferirsi soltanto alle elezioni dei rappresentanti al Parlamento nazionale. Al riguardo occorre rilevare che la prima tesi risulta ad oggi tutt'altro che certa e consolidata, per la presenza di spinte diverse sia sul piano concettuale (connesse al ruolo delle costituzioni ed al loro rapporto con le società pluralistiche) che su quello politico. Soprattutto essa risulta contraddetta dalle disposizioni contenute nel Trattato di Maastricht sull'Unione europea, recepito nel nostro ordinamento, che ha previsto il diritto di voto per i cittadini dei Paesi dell'Unione europea, limitatamente alle elezioni comunali ed alle elezioni del Parlamento europeo, alle stesse condizioni dei cittadini dello Stato di residenza. E si ricordi altresì che con la Convenzione di Strasburgo sulla partecipazione degli stranieri alla vita pubblica a livello locale gli Stati

contraenti si sono impegnati (nella parte non ratificata dall'Italia) *“a concedere il diritto di voto e di eleggibilità alle elezioni locali ad ogni residente straniero alle stesse condizioni di quelle prescritte per i cittadini e purché abbia risieduto legalmente ed abitualmente nello Stato in questione nei cinque anni precedenti le elezioni”* (art. 6).

In base a queste considerazioni (oltre che in forza della giurisprudenza più recente del Consiglio di Stato), appare tutt'altro che certa, ed anzi deve essere superata, l'interpretazione che considera l'art. 48 della Costituzione come preclusivo ad un riconoscimento in via normativa del diritto di voto alle elezioni provinciali, comunali e circoscrizionali a soggetti privi della cittadinanza italiana. Al contrario, un'interpretazione evolutiva fondata sulla prevalenza del criterio sostanziale della partecipazione attiva rispetto al criterio formale del possesso del titolo di cittadino, con la conseguente attribuzione dei diritti politici a tutte le persone che partecipano alla vita della società, sembra supportare e giustificare la necessità di un allargamento del diritto di voto agli stranieri nelle elezioni amministrative.

Diverso è il discorso con riguardo alle elezioni regionali, con riguardo alle quali il novellato art. 122 Cost. stabilisce che *“il sistema di elezione (...) del Presidente e degli altri componenti della Giunta regionale nonché nei consiglieri regionali sono disciplinati con legge della regione nei limiti dei principi fondamentali stabiliti con legge della Repubblica”*. In ordine ad esso il problema è se debbano considerarsi rientranti nell'espressione *“sistema di elezione”* anche i profili inerenti l'elettorato attivo e passivo, o se viceversa il diritto di voto sia estraneo a detto ambito (come a quelli di *“legislazione elettorale”* o di *“sistema di elezione”* o di *“legge elettorale”*). In queste brevi riflessioni non è possibile analizzare adeguatamente tale profilo, tuttavia una lettura sistematica, alla luce della competenza regionale (ed in specie statutaria) in ordine alla definizione della *“forma di regione”*, e perciò alla previsione dei *“principi fondamentali di funzionamento”* della stessa (competenza espressamente riconosciuta agli statuti regionali dall'art. 123 Cost.), nonché di diritti e di doveri degli appartenenti alla comunità regionale, inducono ad offrire alla disposizione in esame un'interpretazione che comprenda in essa anche i profili connessi all'elettorato attivo. Senza al riguardo dimenticare, tuttavia, che l'altra parte della disposizione contenuta nel medesimo art. 122 prevede che la legge regionale deve operare *“nell'ambito dei principi stabiliti dalla legge nazionale”*, e che pertanto la legge statale può, se lo vuole, porre vincoli anche in relazione a detto profilo.

La questione di costituzionalità, sollevata dal Governo nei riguardi degli statuti della Toscana e dell'Emilia-Romagna, che avevano previsto la pos-

sibilità di un allargamento del diritto di voto anche a non cittadini, è rimasta sostanzialmente impregiudicata dopo le relative decisioni della Corte costituzionale (sentenze n. 372 e 379 del 2004), le quali, dopo aver ricordato come anche negli statuti regionali entrati in vigore nel 1971 fossero contenute “indicazioni di obiettivi prioritari dell’attività regionale” e che ad esse la stessa Corte avesse riconosciuto “la funzione di legittimare la Regione come ente esponenziale della collettività regionale e del complesso dei relativi interessi ed aspettative”, ha sottolineato come tali obiettivi siano perseguibili ad opera della Regione “non soltanto attraverso l’esercizio della competenza legislativa ed amministrativa, ma anche avvalendosi dei vari poteri, conferiti alla Regione stessa dalla Costituzione e da leggi statali”. Se dunque il ruolo che deve essere riconosciuto alle Regioni di rappresentanza generale degli interessi delle rispettive collettività legittima, “accanto ai contenuti necessari degli statuti regionali, altri possibili contenuti, sia che risultino ricognitivi delle funzioni e dei compiti della Regione, sia che indichino aree di prioritario intervento politico o legislativo”, tuttavia deve essere precisata la “misura dell’efficacia giuridica” di tali proclamazioni. Al riguardo la Corte afferma che “alle enunciazioni in esame, anche se materialmente inserite in un atto-fonte, non può essere riconosciuta alcuna efficacia giuridica, collocandosi esse precipuamente sul piano dei convincenti espressivi delle diverse sensibilità politiche presenti nella comunità regionale al momento dell’approvazione dello statuto”: esse, pertanto, non possono essere assimilate alle c.d. norme programmatiche della Costituzione, avendo “carattere non prescrittivo e non vincolante”, ma svolgendo esse “una funzione, per così dire, di natura culturale o anche politica, ma certo non normativa”. Pertanto, conclude la Corte, le enunciazioni in esame contenute negli statuti impugnati “non comportano né alcuna violazione, né alcuna rivendicazione di competenze costituzionalmente attribuite allo Stato e neppure fondano esercizio di poteri regionali”, ed il relativo ricorso deve pertanto essere dichiarato inammissibile.

Soluzione che, come è evidente, lascia impregiudicato sia il profilo della competenza legislativa in materia, sia quello della possibilità di estendere il diritto di voto alle elezioni regionali a favore dei non cittadini.

E ancora diverso è infine il caso delle elezioni “politiche”, ovvero di quelle per la Camera e il Senato, ove il tema del diritto di voto si riconnette strettamente al principio di sovranità di cui all’art. 1 della Costituzione.

Questi cenni valgono a concludere che il tema dell’estensione del diritto di voto deve pertanto essere articolato con riguardo al tipo di elezioni cui esso è riferito, e che per ciascuno di tali ambiti i principi costituzionali di riferimenti sono differenti: e che in ogni caso, qualunque sia l’interpreta-

zione dell'art. 48 come norma limitante l'estensione ovvero come norma che si limita a riconoscere il diritto ai cittadini (lasciando impregiudicata la possibilità di estensione a non cittadini), la scelta di estendere anche a non cittadini il diritto di voto deve misurarsi con altre disposizioni costituzionali rilevanti.

MARIA ROSSI

COMUNITÀ MIGRANTI LATINOAMERICANE. TRA IDENTIFICAZIONE E CATEGORIZZAZIONE

1. I latinoamericani nel Vecchio Continente: nota introduttiva

Fino a pochi decenni fa l'idea che si aveva dei latinoamericani in Europa era quella di un gruppo costituito da intellettuali di sinistra, artigiani, musicisti andini o artisti in generale, a cui si associavano pochi studenti universitari e gli esuli politici sfuggiti ai regimi dei paesi del Cono Sud.

Evidentemente queste immagini corrispondevano ad una parziale verità, visto che già a partire dalla fine degli anni Settanta, e con sempre maggiore consistenza nel decennio successivo, arrivano nel Vecchio Continente anche migranti economici, sebbene con numeri poco incisivi. Questi si stabiliscono nei paesi a maggiore tradizione migratoria in entrata come Francia, Olanda o Inghilterra, mentre praticamente nulli sono gli arrivi nei paesi del Sud Europa, di per sé ancora troppo impegnati ad analizzare il proprio passato migrante e a discutere di migrazioni solo in relazione alle rispettive comunità immigrate all'estero.

Altra caratteristica conferita loro dall'immaginario collettivo delle società d'arrivo riguardava la durata di questi flussi. Nello specifico, si credeva che fossero temporanei. I musicisti, gli studenti e gli esiliati sarebbero tornati a casa non appena avessero riscosso successo, terminato gli studi o quando fosse stato deposto il regime di turno. Parlare di latinoamericani in Europa, dunque, non significava mai far riferimento a processi di radicamento nella società d'arrivo, né le istituzioni locali ritenevano necessario inserirli nelle politiche d'integrazione.

Tuttavia, queste analisi iniziali sono state smentite da un andamento migratorio totalmente diverso rispetto alle previsioni, fatto di arrivi silenziosi ma sempre più consistenti che, soprattutto a partire dagli anni Novanta, hanno modificato radicalmente la loro struttura, area di insediamento (ora prevalentemente i paesi del Sud Europa), configurazione, modello e, ovviamente, la loro rappresentazione. Fattori questi ultimi che diventano ancora più pregnanti se si considera che essi corrispondono ad altrettante importanti trasformazioni all'interno dell'Europa migrante, per cui molti

paesi a forte vocazione migratoria in uscita diventano regioni di arrivo; agli storici flussi africani se ne affiancano nuovi e più numerosi, provenienti dall'est europeo e dall'Asia; i singoli paesi – sebbene già con ritardo – cercano di stare al passo con i cambiamenti che vivono anche attraverso politiche migratorie che, in realtà, riflettono lo smarrimento della politica e un approccio all'alterità ancora fortemente di stampo assimilazionista, a cui fa eco la politica comunitaria dell'Europa Unita.

Per lo meno fino ai primi anni del nuovo millennio, dunque, la presenza latinoamericana in Europa risulta quasi inosservata, e intanto cresce. I primi arrivi di peruviani, dominicani, ecuadoriani e colombiani preparano il terreno per i successivi e sempre più consistenti flussi migratori, germe delle reti sociali e lavorative che faranno dell'Europa¹, ma soprattutto di Spagna e Italia, la nuova meta prediletta dei migranti latinoamericani.

Nel contesto internazionale, l'Italia, sebbene da chi si dichiara contrario all'arrivo di immigrati – alcune parti politiche e ampi settori societari di stampo conservatorista e strenuamente nazionalista – continui ad essere considerato un “giovane” paese d'immigrazione, ha ormai smesso di esserlo da tempo. Piuttosto è un paese in cui gli arrivi sono costanti, stratificati, dalle origini geografiche più disparate, alle prese quotidianamente con la gestione dei flussi in arrivo e al lavoro per il consolidamento di un processo d'integrazione reciproca con le diverse comunità che vi si sono stabilite. Nel caso specifico dei latinoamericani, inizialmente considerati solo come componenti di un'emigrazione di ritorno, si può parlare di una presenza visibile e articolata, nettamente distinta dall'immagine che se ne aveva nei decenni scorsi e di cui si è accennato in precedenza.

Secondo i dati Istat sulla popolazione straniera in Italia al 31 dicembre 2010, su 4.570.317 immigrati residenti, i latinoamericani sono 354.186, ovvero il 7,7% del totale². I ricercatori del Centro Studi Caritas/Migrantes di Roma affermano: “Il flusso attuale verso l'Italia si concretizza in circa 30.000 visti l'anno per ingresso stabile. L'aumento delle presenze latinoamericane

1 A tal proposito vale la pena riportare i dati Imila (*Investigación de la Migración Internacional en Latinoamérica*) del Centro Latinoamericano y Caribeño de Demografía (CELADE) – División de la Población del Cepal secondo cui negli ultimi anni si è registrato un netto aumento dei movimenti migratori in uscita dall'America latina: da 21 milioni nel 2000 si sarebbe passati a 26 nel 2005 (dati da considerare come indicatori generici – e sicuramente inferiori alla realtà –, basti pensare al contingente invisibile dei migranti senza documenti che ogni anno si muove da una regione all'altra). Indubbiamente questi dati verranno aggiornati grazie ai censimenti che i paesi latinoamericani stanno portando a termine in questi primi anni del nuovo decennio (CEPAL, 2009).

2 Istituto Italiano di Statistica, www.demo.istat.it.

per motivi di lavoro e famiglia non è trascurabile, seppure non eguagliabile ai flussi dall'Est Europa o da altri paesi, perché si è passati da 50 mila latino-americani nel 1991 a 316 mila nel 2008" (Licata-Pittau, 2010, 28).

Di questo macro gruppo, all'interno del quale i principali paesi di partenza non sono più quelli delle storiche mete della migrazione italiana, ma quelli dell'area andina i cui migranti partono essenzialmente per motivi di carattere economico, è possibile individuare tratti comuni che ne delineano il profilo: la femminizzazione delle migrazioni e la conseguente visibilità delle donne in ambito lavorativo e familiare (Lagomarsino F., 2007; Lagomarsino F., 2005); l'inserimento massiccio nei grandi centri urbani (Milano e Roma sono i poli principali e Genova è la città con maggiore incidenza sul totale della popolazione³) (Licata-Pittau, 2010); un corposo lavoro delle reti sia nella fase di progettualità del viaggio che come supporto nella ricerca del lavoro e dell'abitazione; forte associazionismo e organizzazione sociale; infine netta tendenza alla stabilità e di questo è prova l'alto numero di permessi di soggiorno rilasciati per ragioni familiari⁴.

2. Napoli e il gruppo d'indagine

Nella geografia migratoria latinoamericana in Italia, Napoli occupa un ruolo particolare. Dal punto di vista quantitativo si direbbe che la città partenopea ricopra una posizione defilata e di minore importanza, soprattutto quando i numeri di questo gruppo vengono confrontati con quelli di altri ormai "storici" come i nordafricani o con quelli di più recente arrivo, ma pure già consistenti e visibili, come quelli asiatici e dell'est europeo⁵. Ciononostante, la contestualizzazione del gruppo all'interno dell'ambito cittadino scaturita dalla ricerca di campo⁶ ha fatto emergere una realtà migrante

3 Secondo i dati Istat al 31 dicembre 2010, a Milano sono presenti 42.214 latinoamericani, a Roma 33.002, mentre a Genova 21.868, che corrispondono rispettivamente al 19,4%, all'11,2% e al 43,3% del totale degli immigrati presenti nelle 3 città. www.demo.istat.it.

4 Dall'analisi dei dati relativi ai permessi di soggiorno al 1° gennaio 2009, quelli rilasciati ai latinoamericani per motivi di famiglia sono 153.177 su un totale di 306.334, ovvero il 50% (in questa cifra sono compresi i minori al seguito di adulto anche se presente per motivi diversi). www.demo.istat.it.

5 I latinoamericani nella città di Napoli rappresentano l'8,3% degli immigrati, mentre il gruppo più numeroso è quello ucraino che corrisponde al 22%, seguito dallo Sri Lanka con il 18,2% (dati Istat al 31 dicembre 2010), www.demo.istat.it.

6 L'attività di campo a cui si fa riferimento è stata condotta tra il 2007 e il 2008 come passaggio necessario ai fini dello sviluppo della mia ricerca dottorale sui

non solo presente e attiva lavorativamente parlando, ma anche coinvolta in dinamiche insediative e relazionali che rendono il gruppo in questione singolare per diverse ragioni: come modello di convivenza comunitario che i responsabili associativi stanno mettendo in atto; per le manifestazioni culturali di cui si fanno portavoce; per l'eterogeneità che lo caratterizza e che spesso spinge verso la frammentazione a causa delle relazioni intra-regionali interne al gruppo ricostruite in ambito migrante e da esso profondamente segnate; ma soprattutto per l'uso e il disuso di una ostentata vicinanza culturale con la società d'arrivo che si trasforma in arma a doppio taglio.

In questa occasione ci si soffermerà sulla prima delle ragioni elencate, ovvero sull'immagine che gli immigrati latinoamericani offrono di sé come di una comunità forte, capace di superare l'eterogeneità propria del gruppo per fare fronte comune verso la società d'arrivo e gli altri gruppi migranti; immagine che, sin dall'inizio della ricerca, è diventata filo conduttore dell'analisi e cavillo intrigante da sciogliere per la complessità che le parole "comunità" e "latinoamericano" implicano.

Si prosegue con ordine.

Nella fase di progettazione della ricerca, è stato necessario rispondere a un quesito: come definire il gruppo d'indagine? I numeri sulla presenza dei latinoamericani a Napoli scoraggiavano una ricerca su base nazionale e fomentavano i dubbi sulla reale possibilità di uno studio collettivo su un gruppo tanto eterogeneo e sull'uso dell'espressione "comunità latinoamericana" per indicarlo.

Per un latinoamericanista questa è probabilmente una delle sfide più ardue da affrontare che difficilmente permettono di giungere a conclusioni definitive e che di certo nascono da una maturità di analisi ancora lungi dal dichiararsi raggiunta. E tuttavia è stata la ricerca a proporre i primi indizi di riflessione.

"Siamo una comunità molto forte", "Abbiamo l'onore di rappresentare i latinoamericani presenti sul territorio", "perché i latinoamericani sono come i napoletani", "questa è la chiesa della comunità latinoamericana" (Cfr. Rossi, 2011, II parte): questi stralci di interviste fatte ai responsabili associativi mettono in luce una retorica codificata che verte sull'uso smodato di termini "comunità" e "latinoamericano" riferiti ad "un'unica" collettività d'origine e utilizzati come collante per immigrati in realtà prove-

latinoamericani a Napoli nell'ambito del dottorato in Culture dei Paesi di Lingue Iberiche e Iberamericane presso l'Università "Orientale" di Napoli, poi confluita nel libro: *Napoli barrio latino*, edizioni Arcoiris, Salerno, 2011.

nienti da diversi paesi i quali, in questo modo, dovrebbero riconoscersi tutti nella comune esperienza migratoria, ricostruendo un'identità individuale che coincida con quella collettiva, che garantisca sicurezza e protezione dinanzi alla società d'arrivo e ai restanti gruppi di immigrati presenti sul territorio che hanno già consolidato rapporti più stretti con le istituzioni, con un conseguente aumento di visibilità "politica".

Roquié ha scritto che è "il concetto stesso di America Latina che crea problemi" (Rouquié, 2007, 17) e lo fa perché è espressione complessa, che rimanda a molteplici significati e punti di vista, mostrando, di volta in volta, nuove sfumature.

Nel corso della storia sono stati utilizzati innumerevoli nomi per denominare l'America latina. È stata *América hispana*, *América indo-española*, è stata *Incontro tra i due mondi*, come fu definita in occasione del 500° anniversario della "scoperta". Ma tutte queste denominazioni si sono rivelate parziali. D'altra parte come spiegare un continente che supera ampiamente i limiti territoriali con cui veniva identificato tradizionalmente? La definizione di *hispanos* o *latinos* utilizzata negli Usa dà il senso pieno della multiculturalità presente nella regione? Allora deve essere Iberoamerica? Ispanoamerica? Panamerica? Una considerazione è immediata: ognuno di questi tentativi ha una determinata valenza geoculturale e geopolitica propria del periodo in cui esso è stato prodotto e ognuno di essi ha segnato la regione.

E allora esiste un'America latina unitaria o piuttosto molte Americhe latine? Il fatto è che nel senso comune, nell'opinione comune, "America latina" è un concetto culturale che rimanda ad uno spazio geografico che ha avuto origine con l'arrivo degli spagnoli i quali, seguendo chiare strategie imperialistiche, l'hanno colonizzato non solo territorialmente e politicamente, ma anche culturalmente, marcandone in modo indelebile i tratti. Per questo motivo i rappresentanti degli studi *decoloniales latinoamericanos* definiscono l'America latina "invenzione" europea (Mignolo, 2007) perché rappresentazione di progetti imperiali, rispondente alla visione che gli stessi europei avevano del mondo e proiezione di mire espansionistiche economico-politiche del Cinquecento che hanno messo a tacere la realtà preesistente, poi rafforzata dal concetto di "latinità" che rimanda ancora a mire espansionistiche ma della Francia di fine XIX secolo, quando intellettuali e funzionari utilizzarono questa idea per "rivendicare" una naturale continuazione di dominio sui territori oltreoceano contesi da più parti.

D'altro canto come non considerare il contributo dato dalle massicce ondate migratorie provenienti proprio dal Vecchio Continente che, in alcuni paesi (come Argentina e Uruguay), sono state fondamentali per il loro sviluppo economico e politico. In questo senso, e dunque nel tentativo di

trovare una definizione di “latinoamericano” più inclusiva, vale la pena ricordare l’amara definizione data dall’antropologo spagnolo Estévez (riportata da Nestor García Canclini, 2010, 166) di “cadavere squisito”, ripreso dal famoso gioco surrealista “Il cadavere squisito berrà il vino nuovo”. Come il “cadavere squisito”, il continente americano sarebbe un enorme testo incompleto attraversato da innumerevoli pieghe; non un mosaico, né un puzzle in cui le pedine riescono ad agganciarsi tra di loro formando qualcosa di riconoscibile, ma un racconto discontinuo impossibile da leggere a partire da una sola immagine.

Ma anche questa è un’etichetta europea.

Dunque “latinoamericano” sarebbe solo un concetto ideato e imposto dall’esterno, dall’Europa in particolare, da quei paesi che sembrano non accorgersi dell’esistenza di specificità nazionali, mentre gli stessi “latinoamericani” (termine ora utilizzato come categoria mentale europea imposta ad una eterogeneità di genti) rivendicano le loro appartenenze identitarie su base nazionale?

A ben guardare sembrerebbe che oltre i nazionalismi, i particolarismi, le singolarità si sia creata nel tempo una sovra-struttura identitaria che ormai non è più esclusivamente quella imposta dal cosiddetto Primo Mondo per identificare persone provenienti da una specifica area geografica, ma avrebbe acquisito altre sfaccettature, costruendosi come identità all’interno della quale i latinoamericani stessi si riconoscono. Il nuovo valore dato al termine si concretizzerebbe in modo più evidente nell’esperienza migratoria.

Durante il percorso di migrazione che accomuna milioni di latinoamericani provenienti da diversi paesi del continente, si verifica il passaggio e la fusione tra il nazionale e il “latinoamericano”; si indeboliscono le identità nazionali, che pure non vengono cancellate, e i migranti si trasformano tutti in “latinoamericani”, secondo un percorso che può essere di identificazione o di categorizzazione. Fabietti (1995) specifica che se la categorizzazione è il processo di imposizione identitaria stabilita “dall’esterno”, per cui riguarda la capacità di un gruppo maggioritario di imporre dei criteri di appartenenza e di identità a un altro, che in tal maniera viene “costruito” dal primo, l’identificazione è il processo di definizione del “noi”, ovvero un movimento interno che si traduce in costituzione identitaria che, in alcuni casi, può erigersi come risposta ad un processo di categorizzazione, una sorta di “difesa” messa in atto dal gruppo “categorizzato”.

Applicando tale spiegazione alla situazione latinoamericana, la costruzione identitaria sembrerebbe il risultato dell’incrocio dei due processi: “categorizzata” dalla storia e attualmente dalle istituzioni dei paesi d’arri-

vo⁷ dei migranti e “identificata” dagli stessi protagonisti, in risposta a tale categorizzazione.

Le risposte alle interviste a cui prima si faceva accenno sono la riprova concreta del duplice giogo categorizzante e identificante a cui anche i latinoamericani a Napoli sono sottoposti – nel caso della categorizzazione – o dietro il quale si trincerano – nel caso dell’identificazione -. Essi, come succede in qualunque altro spazio di insediamento, mettono in atto varie forme di strategie di identificazione e lo fanno per rivendicare la propria identità come base di un gruppo compatto e come strumento di valorizzazione del soggetto (dell’io-migrante) nei confronti di se stesso, degli altri immigrati e della popolazione locale. In tal modo contribuiscono al rafforzamento di quella sovra-struttura identitaria che supera le eterogeneità nazionali e che fa di un gruppo tanto disomogeneo una “comunità”.

3. Immagini di comunità o “comunità immaginate”⁸

Nell’epoca della globalizzazione, del concetto di comunità come identità che esclude l’altro, soprattutto se questi tende a difendere la sua diversità, quasi non c’è più traccia. I migranti hanno fatto breccia nei confini delle comunità chiuse (Bauman, 2005). Il vincolo territoriale (lo spazio geografico ricondotto al villaggio, alla città, ma anche allo Stato), il tempo (inteso come comunanza di un passato storico condiviso) e l’identità (delle caratteristiche fisiche e culturali) non risultano più fondanti o fondamentali affinché si sostanzi la comunità. Ciò che resta è l’elemento qualitativo, ovvero il sentirsi parte di un “noi”, l’appartenenza, quel sentimento attivo di legame che implica attaccamento emozionale e sviluppa lealtà a qualcosa a cui si appartiene, produce integrazione e identifica la persona con la collettività (Gasparini, 2000). L’appartenenza implica dunque l’esistenza di un investimento affettivo tra i partecipanti, la costruzione di una sicurezza emotiva, l’esistenza di confini (intesi non più storicamente come limiti

7 A proposito della categorizzazione da parte delle istituzioni dei paesi d’arrivo si veda l’articolo di YÚDICE, “¿Unas o varias identidades?” apparso su *Nueva Sociedad* nel 2006 in cui, descrivendo il percorso migratorio dei salvadoregni negli Stati Uniti e il loro essere tutti inglobati nella macro-categoria dei *latinos*, l’autore riferisce che un grande contributo a questo processo è stato dato dalle stesse istituzioni perché *a partir de la ley de 1965 que estableció cuotas de 20.000 personas por país de origen, los demás inmigrantes latinoamericanos fueron conformando, para las instituciones estatales y sociales, una sola gran panethnicidad.*

8 Cfr. ANDERSON, 1996.

geografici del contesto sociale o, in senso lato, dello Stato-nazione, bensì come limite chiaro tra “chi è dentro e chi è fuori” dal gruppo, delimitando il “chi è dentro” attraverso una pratica comune, una lingua o riti condivisi – di conseguenza sono confini applicabili sia ad una comunità territoriale sia a quelle che non lo sono –), la presenza di un simbolismo comune e, infine, processi o strategie di identificazione che prevedono che i componenti di una comunità si identifichino, appunto, in un’unica identità collettiva.

Dunque alla luce delle premesse analizzate finora e dei risultati della ricerca di campo, si ipotizzano almeno due espressioni di comunità latino-americana migrante a Napoli, fondate entrambe su percorsi di identificazione ben identificabili:

- Una comunità di valori: A giustificazione dell’esistenza di una comunità, i migranti sventolano innanzitutto la condivisione di valori comuni quali la famiglia, la storia (quella coloniale), la religione, la lingua, l’orgoglio sudamericano (che nel discorso generale sulle migrazioni sovrasta l’orgoglio nazionale). Gli elementi di appartenenza che i migranti esplicitano rimanderebbero ad una cultura di riferimento, quella *latina* stereotipata e complessa che nasce nella Colonia che si nutre di storie di sopraffazione e passa per il più profondo intreccio culturale che la storia “moderna” abbia mai prodotto. Questo *mestizaje* che è fondamento della cultura latino-americana darebbe ragione d’esistere anche ad una comunità di valori che diventano la premessa per la partecipazione e il coinvolgimento.

Fra i percorsi di identificazione più significativi il culto dell’immagine del Signore dei Miracoli proposto dai peruviani a Napoli, che si celebra ogni anno nelle domeniche d’ottobre (Rossi, 2010). La pratica religiosa assume una valenza decisiva nella costituzione della comunità, per due motivi. Il primo fa riferimento all’associazionismo sviluppatosi attorno all’organizzazione delle celebrazioni, inteso come coinvolgimento dei partecipanti. L’obiettivo comune di portare a compimento un progetto legato alla realizzazione di un evento e la spartizione dei compiti rafforzano lo spirito comunitario. La seconda ragione rinvia invece all’aspetto puramente religioso. Attraverso la religione gli immigrati tentano di recuperare un elemento vivo del proprio patrimonio. Mentre si sforzano di inserirsi nel nuovo contesto, si aggrappano ad essa come elemento di continuità che sopravvive allo sradicamento e alla riterritorializzazione. In questo senso è stata determinante l’assegnazione della piccola chiesa dei Sette Dolori, nel quartiere Montecalvario, sotto la guida spirituale di un padre monfortano che ha vissuto anni in Perù e che fa della sua conoscenza della lingua e della cultura dei migranti un vincolo di aggregazione attorno alla chiesa. La celebrazione del Signore dei Miracoli, sebbene nasca come festività

su base nazionale, quella peruviana, riproposta inizialmente proprio per volontà dei primi peruviani presenti sul territorio, ormai coinvolge anche latinoamericani di altra origine che trovano, nei giorni delle festività, il conforto della preghiera e della condivisione. L'istituzione religiosa alla base di questa celebrazione, attiva anche durante il resto dell'anno, offre agli immigrati, oltre alle risorse spirituali, quelle materiali (assistenza e sostegno nelle difficoltà, particolarmente nella fase di primo inserimento) e quelle sociali, contribuendo alla creazione di reti di relazioni.

• **Comunità politica:** fra gli immigrati, rivendicare la rappresentazione della comunità fa parte di una strategia promozionale e dunque di integrazione con la nuova realtà locale. Nel caso dei latinoamericani, ciò avviene soprattutto ad opera dei portavoce, sia all'interno del gruppo che nel rapporto con altre comunità immigrate, o ad opera di coloro che presiedono associazioni riconosciute ufficialmente, quindi collegamento con le istituzioni locali. Dai loro discorsi – come già detto fortemente conditi di parole come “unione”, “comunità”, “solidarietà”, “vicinanza culturale” – emerge la sponsorizzazione sociale degli immigrati latinoamericani, una sorta di piano messo in atto per liberarsi dell'immagine che la società ricevente impone loro, sottolineando quanto, rispetto ad altri gruppi, proprio la vicinanza culturale con i locali sia fondamentale per il loro riconoscimento, per il loro posizionamento tra i ben accetti nella gerarchia di immigrati. Sono i latinoamericani, e non altri gruppi, quelli che trovano facilmente lavoro perché brave persone; sono le loro donne che le famiglie locali richiedono per le collaborazioni domestiche o per la cura di bambini e anziani perché attente, affidabili e amabili; è la loro pratica religiosa che li rende riconoscibili e rispettabili (o forse assimilabili?) rispetto ad altri gruppi di cui non si comprendono le preghiere; è la loro giovialità di carattere a rendere la convivenza piacevole. Sono questi alcuni dei luoghi comuni più utilizzati dal discorso politico comunitario, quelli su cui si fa leva per la promozione sociale e gli stessi su cui poggia la sua reazione la società ricevente. Insomma il solito circolo vizioso nel quale la persona o il gruppo in posizione subalterna promuove la sua assimilabilità al gruppo maggioritario, mentre questi continua a conferire ai primi il valore di altro da dominare, sforzandosi poco di uscire da tale logica.

La società d'arrivo riconosce i latinoamericani o dà loro un “nullaosta”? Ovvero la società napoletana (ma in senso lato quella italiana) li sceglie forse, e in un certo senso li riconosce, come “altro” più prossimo per la familiarità derivante dalla massiccia migrazione italiana in America latina o perché gli altri gruppi di immigrati presentano un'alterità troppo difficile

da decifrare rispetto a quella più leggibile dei latinoamericani? È evidente che le due spiegazioni si intrecciano e non è facile stabilire confini netti.

Tuttavia, sebbene la promozione politica della “comunità” possa ottenere dei risultati a livello locale, che si concretizzano nel riconoscimento delle associazioni a livello istituzionale, nella possibilità di organizzare manifestazioni culturali o religiose o anche nell’apertura delle prime attività commerciali di latinoamericani, le crepe interne al gruppo non si puntellano facilmente. La strategia comunicativa valida all’esterno, non è sufficiente all’interno del gruppo. Emergono chiaramente i segni di contrapposizioni forti, di “schieramenti politici” che, pur dichiarandosi rappresentanti di tutti, non tengono conto o non si accorgono delle spaccature, dei malcontenti. Il gruppo dei peruviani, quello più attivo nell’associazionismo e nella promozione comunitaria, risulta essere spesso poco gradito per l’eccessivo protagonismo. Le voci più critiche appartengono a immigrati di altra nazionalità che si dicono poco rappresentati e mettono in luce “trattamenti di favore” riservati solo ai peruviani e non alla cosiddetta “comunità latinoamericana”. Allo stesso modo gli esponenti più in vista dei peruviani si giustificano ammettendo l’atteggiamento sulla base della poca collaborazione di colombiani, boliviani, ma soprattutto di dominicani, nell’organizzazione e nella presa di responsabilità sociale del gruppo.

Infine a danneggiare il lavoro di costruzione comunitaria va segnalata l’esistenza, o meglio il mantenimento, di una netta distinzione basata sulle classi sociali. Se dal punto di vista della società d’arrivo gli immigrati latinoamericani vengono equiparati e riuniti in un’unica classe sociale per la cui identificazione si considera il lavoro e il ruolo sociale che il migrante ricopre nel contesto d’arrivo, all’interno del gruppo, invece, resta ben salda la distinzione in classi esistente nel o nei paesi d’origine, tanto radicata da riproporsi anche in fase migratoria. Gli appartenenti a classi medio-alte o a classi basse si riconoscono e si tengono a distanza, fino a strumentalizzare tale classificazione interna per motivare le difficoltà d’incontro e di unione.

4. Riflessioni conclusive

Nel tentativo di sciogliere l’intrigo “latinoamericano”, si rimanda ancora una volta al prezioso contributo di García Canclini, il quale afferma che “quando ci immergiamo nella multiculturalità dell’America latina, nell’esistenza di punti di vista e di interessi diversi, l’impegno nella ricerca di una *cultura latinoamericana* perde ogni senso. Il concetto più adatto è

invece quello di *spazio socioculturale latinoamericano*, capace di far coesistere al suo interno molte identità e culture” (García Canclini, 2010, 170). Uno spazio che ingloba la pluralità di facce, identità e appartenenze proprie di questo continente; lo stesso spazio che le comunità migranti latinoamericane ricreano in ogni altrove in cui si inseriscono. È uno spazio mobile, mutevole, a volte labirintico, per dirla con Octavio Ianni (Ianni, 2000), in costante evoluzione, ed è a questa evoluzione che i migranti danno il loro apporto in termini di molteplicità di appartenenze, frutto di quel macro complesso di trasformazioni che coinvolgono, inevitabilmente, i tratti culturali dei migranti stessi.

In ultima analisi, affinché il gruppo dei latinoamericani, ma in senso lato i gruppi immigrati di qualunque nazionalità e origine, possano svilupparsi pienamente in comunità, è necessaria, se non fondamentale, la piena partecipazione della società d’arrivo in un percorso che diventa dialogico e che attribuisce ai due interlocutori lo stesso valore.

Per troppo tempo le società occidentali sono state comunità chiuse all’interno delle quali l’elemento estraneo (l’immigrato) è stato di volta in volta emarginato (fisicamente o culturalmente) o assimilato, quindi spogliato delle proprie peculiarità e reso indistinguibile nell’amalgama dell’identità locale o nazionale, sia l’una che l’altra delimitata da confini invalicabili. L’immigrato, per potersi aprire alla società ricevente, deve sentire che la sua alterità è rispettata e non osteggiata, e questo sebbene la sua presenza metta in discussione le categorie di appartenenza acquisite storicamente e radicate nella società d’arrivo. L’integrazione deve passare attraverso il riconoscimento e la rivalorizzazione delle differenze culturali per conseguire l’unità nel rispetto dell’eterogeneità.

Bibliografia

- AMBROSINI, M. (2005), *Sociologia delle migrazioni*, Bologna, il Mulino.
AMBROSINI, M. (2008), *Un’altra globalizzazione - La sfida delle migrazioni internazionali*, Bologna, il Mulino.
ANDERSON, B. (1996), *Comunità immaginate*, Roma, Manifestolibri.
BAUMAN, Z. (2005), *Voglia di comunità*, Bari, Laterza.
CARITAS/MIGRANTES (2009), *America latina-Italia. Vecchi e nuovi migranti*, Roma, Idos.
CEPAL. (2009), *Anuario Estadístico de América Latina y el Caribe*, CEPAL.
FABIETTI, U. (1995), *L’identità etnica - Storie e critica di un concetto equivoco*, Roma, La Nuova Italia Scientifica.
GARCÍA CANCLINI, N. (2010), *Differenti, diseguali, disconnessi - Mappe interculturali del sapere*, Roma, Meltemi.

- GASPARINI, A. (2000), *La sociologia degli spazi - Luoghi, città, società*, Roma, Carocci.
- IANNI, O. (2000), *Il labirinto latinoamericano*, Padova, Cedam.
- ISTAT, www.demo.istat.it.
- LAGOMARSINO, F. (2005), “¿Cuál es la relación entre familia y migración? El caso de las familias de emigrantes ecuatorianos en Génova”, in G. HERRERA, M. C. CARRILLO, A. TORRES, *La migración ecuatoriana - Transnacionalismo, redes e identidades*, Quito, FLACSO, pp. 335-358.
- LAGOMARSINO, F. (2007), “Mujeres latinoamericanas y mercado del trabajo: el ejemplo de las ecuatorianas en Génova”, in G. HERRERA, I. YÉPEZ, *Nuevas migraciones latinoamericanas a Europa - Balances y desafíos*, Quito, FLACSO-OBREAL-UCL-UB, pp. 481-506.
- LICATA, D., PITTAU, F. (2010), “Immigrazione in Italia, dinamiche internazionali e latinoamericane”, in *Quaderni del Csal - Centro Studi per L'America latina* (3), pp. 22-36.
- MIGNOLO, W. (2007), *La idea de América Latina - La herida colonial y la opción decolonial*, Barcelona, Gedisa.
- ROSSI, M. (2011), *Napoli barrio latino*, Salerno, Arcoiris.
- ROSSI, M. (2010), “Religione e comunità. Il caso dei peruviani a Napoli”, in *Mon-di Migranti (II)*, pp. 275-298.
- ROUQUIÉ, A. (2007), *L'America Latina*, Milano, Bruno Mondadori.
- YÚDICE, G. (2006), “¿Unas o varias identidades? Cultura, globalización y migraciones”, in *Nueva sociedad* (201), pp. 106-116.

RAFFAELE NOCERA

NOTA

Questa nota prende spunto da uno studio di caso pubblicato nel 2011 relativo alla comunità latinoamericana in Campania e, in particolare, a Napoli. La sua lettura ha motivato le brevissime riflessioni che seguono su alcuni nessi tra emigrazione e subcontinente latinoamericano.

È ampiamente risaputo che tra la fine dell'Ottocento e i primi due decenni del Novecento, l'America Latina fu una delle mete privilegiate del grande flusso migratorio proveniente dall'Europa. Il fenomeno incise notevolmente sul mercato del lavoro, sullo sviluppo economico, sulla modernizzazione, sull'urbanizzazione, sul mutamento dei costumi e sul rinnovamento politico-ideologico. Gli immigrati, prevalentemente italiani¹ e spagnoli², in cerca di opportunità di lavoro e di migliori condizioni di vita, si diressero soprattutto nel cono sud (in Argentina, in Brasile e in Uruguay), ma il fenomeno ebbe un certo peso anche altrove (in particolare in Cile e a Cuba). L'emigrazione cambiò la fisionomia sociale e demografica dei paesi di arrivo, contribuì al popolamento di zone di frontiera sino allora quasi disabitate, alla costruzione delle opere pubbliche, alla crescita del settore dei servizi, del commercio e dell'industria.

Il subcontinente latinoamericano fu, dunque, terra di arrivo ma non un'area di emigrazione, se si escludono i soggiorni, più o meno lunghi e in special modo nelle capitali europee (in particolare a Parigi), degli esponenti delle élite economica, intellettuale, artistica e politica³. Storicamente,

-
- 1 Sull'emigrazione italiana esiste un'abbondante produzione storiografica. Qui si rimanda ai due volumi curati da PIERO BEVILACQUA, ANDREINA DE CLEMENTI, EMILIO FRANZINA, *Storia dell'emigrazione italiana*, Roma, Donzelli, 2001.
 - 2 Per una visione d'insieme, si veda il classico lavoro di NICOLÁS SÁNCHEZ-ALBORNOZ, *La población de América Latina: desde los tiempos precolombinos al año 2000*, Madrid, Alianza Editorial, 1977.
 - 3 Cfr. HORACIO RIQUELME, "Latinoamericanos en Europa. Experiencia de desarraigo y proceso de identidad psicocultural", in Id. (ed.), *Ensayos psicoculturales*, Buenos Aires, Ediciones Búsqueda, 1987, pp. 163-192; CLAIRE PAIL-

così, dall'America Latina non si è quasi mai partiti in cerca di un futuro migliore, se si eccettuano i periodi in cui i latinoamericani hanno lasciato i rispettivi paesi d'origine per ragioni politiche. Rientra in quest'ultimo scenario, la vicenda di migliaia di latinoamericani – in particolare uruguayani, argentini e cileni – che nel corso degli anni Settanta del XX secolo, di fronte all'instaurazione di regimi autoritari⁴, hanno abbandonato i loro rispettivi paesi come esiliati alla ricerca di asilo politico⁵. È in questa fase che si assiste per la prima volta a un'emigrazione consistente:

dos millones de argentinos, un millón de chilenos, 500 mil uruguayos, o sea 30% de la población de ese país, se ven obligados a dejar sus países para escapar a la represión y buscar asilo en otro continente. Tal es el caso también de miles de brasileños y bolivianos. El carácter masivo de la emigración significa que sudamericanos de todos los estratos sociales son afectados por la emigración⁶.

Molti esiliati latinoamericani scelsero di rifugiarsi in Europa, dove “su drama despertó una gran ola de solidaridad y fueron acogidos con comprensión y simpatía en la mayor parte de los países”⁷. Con il passare del tempo e con le dittature ben salde al potere, ciò che era considerato un esilio temporaneo divenne permanente e questa nuova condizione obbligò

LIER (ed.), *Les Amériques et l'Europe. Voyage - émigration-exil*, Toulouse, Université de Toulouse le Mirail, 1985.

- 4 Per un approfondimento sugli anni delle dittature militari cfr. J.D. MARTZ (ed.), *United States Policy in Latin America: A Quarter Century of Crisis and Challenge, 1961-1986*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1988; B. LOVEMAN, *For la Patria: Politics and the Armed Forces in Latin America*, Wilmington (DE), Scholarly Resources, 1999; J. DINGES, *The Condor Years: How Pinochet and his Allies Brought Terrorism to three Continents*, New York, New Press, 2004; e C. MENJÍVAR – R. NÉSTOR (eds.), *When States Kill: Latin America, the U.S., and Technologies of Terror*, Austin, University of Texas Press, 2005.
- 5 Cfr. GERMÁN WETTSTEIN, “Bienvenido al exilio. Reflexiones optimistas sobre la diáspora latinoamericana en el período 1973-1983”, in CLAIRE PAILLIER (ed.), *Les Amériques et l'Europe. Voyage - émigration - exil*, cit. pp. 209-220; CLAUDIO BOLZMAN, “Exilio e identità socioculturale. Dos generazioni de sudamericani in Europa”, in HORACIO RIQUELME (ed.), *Buscando América Latina*, Caracas, Nueva Sociedad, 1990, pp. 87-110.
- 6 CLAUDIO BOLZMAN, “De los europeizados a los deslocalizados: una tipología de las migraciones sudamericanas hacia Europa”, in JOSÉ del POZO ARTIGAS (coord.), *Exiliados, emigrados y retornados. Chilenos en América y Europa, 1973-2004*, Santiago, RIL Editores, 2006, p. 23.
- 7 CLAUDIO BOLZMAN, “Los exiliados del Cono Sur dos décadas más tarde”, *Nueva Sociedad*, n. 127, settembre-ottobre 1993, p. 126.

a ridefinire il progetto migratorio. Solo con la fine dei regimi militari, negli anni Ottanta, gli esiliati poterono far ritorno a casa, anche se una percentuale non insignificante scelse di rimanere nei paesi di adozione.

Se negli anni Sessanta e Settanta del Novecento si lasciò il subcontinente prevalentemente per ragioni politiche, in seguito le motivazioni economiche e sociali furono predominanti. In tal senso, gli ultimi decenni del Novecento e i primi anni di questo secolo hanno registrato un aumento dei flussi migratori verso gli Stati Uniti e l'Europa. In merito al primo paese occorre ricordare che dagli ultimi decenni del XX secolo esso è diventato la meta privilegiata di consistenti contingenti di latinoamericani, in particolare di messicani e di centroamericani, moltissimi dei quali illegali. Il fenomeno ha raggiunto proporzioni tali che oggi l'ingresso di nuovi immigrati è considerato a Washington più come un problema che una risorsa e la questione immigratoria è divenuta una "minaccia interna grave"⁸.

Sui latinoamericani che emigrano nel vecchio continente⁹, sulla loro distribuzione insediativa e lavorativa, sulla nazionalità di provenienza, sulla composizione sociale e, più in generale, sul perché i paesi del subcontinente siano diventati di recente "espulsori" di emigranti e perché questi ultimi abbiano scelto proprio l'Europa (e l'Italia), può essere utile riprendere quanto segnala Maria Rossi nella sue recente ricerca dal titolo *Napoli barrio latino*¹⁰.

Nel libro si chiarisce innanzitutto quali devono essere considerati i contorni del fenomeno. Ebbene, come già segnalato, che da storica meta di immigra-

8 Per un approfondimento, relativamente al caso messicano, cfr. PETER ANDREAS, *Border Games: Policing the U.S. - Mexico Divide*, Ithaca-London, Cornell University Press, 2009, ma si veda anche, in italiano, SAMUEL P. HUNTINGTON, *La nuova America*, Milano, Garzanti, 2005, in particolare pp. 265-305, e il più recente saggio di STEFANO LUCONI, "Sigillare la frontiera: immigrazione, sicurezza e integrazione", in RAFFAELLA BARITONO ed ELISABETTA VEZZOSI, *Oltre il secolo americano? Gli Stati Uniti prima e dopo l'11 settembre*, Roma, Carocci, 2011, pp. 251-265. Analisi e dati recenti si trovano, invece, sul sito del Washington Office of Latin America (WOLA) nella sezione "migration" (<http://www.wola.org/issue/migration>), mentre una riflessione sulle ultime vicende si trova in CARLOS HEREDIA ZUBIETA, "La migración mexicana y el debate en Estados Unidos. A la sombra del Tea Party", *Nueva Sociedad*, n. 233, mayo-junio de 2011, pp. 132-149.

9 Cfr. ADELA PELLEGRINO, *Migration from Latin America to Europe: Trends and Policy Challenges*, Ginevra, IOM, 2004; MAURIZIO AMBROSINI - LUCA QUEIROLO PALMAS, *I Latinos alla scoperta dell'Europa. Nuove migrazioni e spazi di cittadinanza*, Milano, Franco Angeli, 2005.

10 Salerno, Arcoiris, 2011.

zione, l'America Latina si è trasformata negli ultimi tempi in area di emigrazione dapprima di tipo *fronterizo* (cioè tra nazioni latinoamericane confinanti) e, soprattutto, verso gli Stati Uniti e, poi, verso l'Europa "che da nuova frontiera della migrazione latinoamericana negli anni Novanta ne è diventata meta prediletta". Più nei dettagli, negli anni Ottanta del secolo scorso

la presenza latinoamericana in Europa si è diversificata, innanzitutto aumentando in numero, grazie all'apporto di flussi in entrata per studio, ma soprattutto grazie al moltiplicarsi dell'immigrazione economica di cui si rendono protagonisti i rappresentanti della classe media in fase di impoverimento. Saranno proprio questi immigrati economici [...] a dare vita alle prime esperienze di reti migranti, favorendo lo sviluppo di flussi che, negli anni Novanta e fino ai giorni nostri, diventeranno massivi.

Sul piano dei fattori che motivano questa inversione di tendenza e l'accelerazione dei flussi la Rossi individua: gli storici legami euro-latinoamericani, un patrimonio culturale e linguistico comune, l'irrigidimento in materia di immigrazione degli Stati Uniti dopo l'11 settembre 2001, e "la necessità [dell'Europa] di manodopera specializzata per alcuni settori dell'economia". Spagna e Italia sono in prima fila come mete dei latinoamericani, i quali tuttavia si riversano sempre più anche in paesi che hanno avuto in passato deboli legami migratori con il subcontinente (Francia, Olanda, Danimarca e Gran Bretagna). Il flusso è imponente se si tiene conto che il numero dei migranti nella regione è passato da 20 milioni nel 2000 a oltre 26 milioni cinque anni dopo (cioè il 13% della popolazione migrante mondiale). Di questi, all'incirca un paio di milioni si sono diretti verso l'Europa.

Nel caso dell'Italia, secondo i dati Istat del 2008, i residenti latinoamericani sono 300.000 (cioè il 7,7% della popolazione immigrata). Per quanto concerne la loro struttura, la Rossi sottolinea che, nella fase attuale

i principali paesi d'origine non sono più solo quelli della grande emigrazione italiana [] ma quelli dell'area andina i cui migranti partono soprattutto per ragioni economiche; la distribuzione per sesso vede il netto predominio femminile; sono aumentate le regioni interessate dalla loro presenza; e si sono moltiplicate le attività sociali delle singole comunità, segno di mobilità sociale ed accesso di visibilità. Da parte sua, la società italiana sembra aver riservato un'accoglienza privilegiata ai latinoamericani. L'atteggiamento che gli italiani hanno nei loro confronti è genericamente accogliente, benevolo e, chissà, anche partenalistico¹¹.

11 Occorre segnalare che la parte principale del libro di Maria è dedicata alle migrazioni latinoamericane a Napoli e in Campania. Qui l'analisi si fa minuziosa e si avvale di numerose testimonianze orali. In questo quadro, viene anche individuato

Per concludere questa breve nota, formuliamo un'ultima riflessione. Quando ci si occupa delle migrazioni internazionali, e a questo equivoco non sfuggono spesso neanche gli studiosi, si tende a considerare per lo più quelle sud-nord, cioè da paesi "periferici" a quelli del centro del mondo. Per intenderci, rimanendo al caso che abbiamo preso in esame in questa sede, dai paesi latinoamericani a quelli europei (o verso gli Stati Uniti). E, invece, risultano altrettanto importanti e meritevoli di interesse le dinamiche regionali che si producono in America Latina, nel cono sud, in America centrale o nell'area andina, cioè i flussi interregionali o, se si preferisce, appunto quelli sud-sud. Occorrerebbe indagare più diffusamente quali sono le caratteristiche, i dati, gli aspetti salienti di questo tipo di emigrazione. In tal senso, una fonte di dati e analisi utile, inesauribile e sempre aggiornata è rappresentata dal sito della *Comisión Económica para América y el Caribe* (Cepal)¹² che periodicamente pubblica rapporti sui flussi migratori che attengono al subcontinente (dunque quelli interregionali, verso gli Stati Uniti, l'Europa ma anche verso mete meno privilegiate come il Giappone o il Canada per citare due esempi) e sui principali aspetti ad essi collegati (rimesse, emigrazione femminile e della manodopera qualificata, diritti umani dei migranti)¹³. Tuttavia, la tematica delle migrazioni in America Latina è stata sinora poco studiata – e regolamentata – anche se nell'ultimo periodo ha acquisito una forza crescente¹⁴.

una sorta di *case-study* relativo al gruppo più numeroso, quello dei peruviani, di cui si descrivono, tra l'altro, l'organizzazione associativa e le pratiche religiose.

- 12 <http://www.eclac.cl/>. Si veda in particolare la sezione relativa al Centro Latinoamericano y Caribeño de Demografía (Celade), División de Población.
- 13 Pubblicazioni di questo tipo sono quelle curate da JORGE MARTÍNEZ PIZARRO e intitolate *Migración internacional, derechos humanos y desarrollo* (Santiago, Cepal, 2006) e la più recente *Migración internacional en América Latina y el Caribe. Nuevas tendencias, nuevos enfoques* (Santiago, Cepal, 2011).
- 14 Si vedano, in tal senso, il libro curato da ANDRÉS SOLIMANO, *Migraciones Internacionales en América Latina*, Santiago, Fondo de Cultura Económica, 2008; dello stesso autore il saggio "Globalización y migración internacional. La experiencia latinoamericana", *Revista de La Cepal*, n. 80, agosto 2003; HERNAN A. SILVA, *Historia de las migraciones limítrofes en el Cono Sur de América*, Città del Messico, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 2002; MIGUEL VILLA – JORGE MARTÍNEZ PIZARRO, *International Migration in Latin America and the Caribbean: A Summary View of Trends and Patterns*, Santiago, Celade, 2004; JULIETA NICOLAO, "Migraciones intrarregionales en Sudamérica", Madrid, Real Instituto Elcano, ARI/53, 14/03/2011 (<http://www.realinstitutoelcano.org>).

NADIA MATARAZZO

ISTANBUL, GATEWAY DELLE MIGRAZIONI INTERNAZIONALI

1. Una geopolitica delle migrazioni internazionali

I flussi migratori sono connaturati alla storia dell'umanità e in alcune particolari congiunture essi hanno svolto un ruolo di vero e proprio commutatore di energie sociali, non solo perché hanno trasferito risorse umane e finanziarie da un luogo all'altro della terra, ma anche – e soprattutto – perché hanno riconfigurato spazi e territori in funzione di un rimescolamento delle identità che il più delle volte ha generato criticità e conflitti. Questo è proprio quanto si verifica a più scale a partire dagli anni Settanta del secolo scorso, quando le profonde trasformazioni intervenute negli assetti sociali, politici ed economici hanno posto l'urgenza di osservare il fenomeno migratorio prestando particolare attenzione al ridisegno degli scenari territoriali entro i quali essi si dispiegano. Si è manifestata la necessità, cioè, di interpretare la mobilità superando il tradizionale *focus* sui luoghi di origine e destinazione dei flussi, per concentrarsi sul sistema reticolare entro il quale le relazioni tra i luoghi e le persone prendono corpo. Un'impostazione metodologica siffatta richiede la valorizzazione della *transcalarità*¹ quale strumento di analisi privilegiato per una ricerca geografica che intenda scandagliare il fenomeno migratorio contemporaneo nelle sue più intricate declinazioni spazio-temporali. Considerando, in particolare, l'affermarsi delle città come nodi globali delle traiettorie di mobilità umana, risulta essere proprio la scala urbana il livello d'analisi potenzialmente più ricco di proiezioni analitiche, là dove, sia nel caso del transito che in

1 Anche il fenomeno migratorio è stato trasformato dagli effetti della globalizzazione dell'economia, che ha generato reti che non limitano le proprie attività a una sola scala geografica (locale, regionale, nazionale ecc.), ma tendono a operare trasversalmente su più livelli, richiedendo un approccio d'analisi parallelamente multiplo e integrato. "A mio parere ciò ha buone possibilità di diventare un elemento importante di una geografia politica non ossessionata dallo Stato ma ugualmente non ipnotizzata dal globo" (AGNEW J., 2003, *Fare geografia politica*, Milano, Franco Angeli, p. 163).

quello dell'insediamento, lo spazio della città si configura come centrale nel campo migratorio areale e in quelli globali, come dimostra soprattutto l'esperienza di alcune città globali, quelle – in particolare – localizzate in prossimità dei confini più significativi per la differenziazione geopolitica e geoeconomica delle configurazioni spaziali.

Sul versante delle definizioni metodologico-disciplinari, la *geopolitica delle migrazioni* emerge come prospettiva di studio orientata a indagare il ruolo che il dispiegarsi dei flussi migratori svolge nel mantenimento e nell'alterazione degli assetti politici ed economici dei vari scacchieri del pianeta², partendo dal presupposto che il campo delle migrazioni, inteso come estensione spaziale entro la quale avviene lo spostamento, rappresenta una superficie governata da soggetti politici in continua negoziazione – ma spesso anche in aperto conflitto – tra loro per acquisire il maggior dividendo possibile in termini di potere³. In altre parole, la migrazione è di per sé un processo geopolitico⁴ con attori, strategie e dinamiche che si dispiegano in modalità differenti a seconda dello scenario territoriale nel quale avvengono.

2. Istanbul, città-confine e polo migratorio transcalare

La metropoli turca offre possibilità di studio particolarmente significative in ragione di una crescita urbana e demografica che narra una geografia sociale indissolubilmente legata al fenomeno migratorio, giacché Istanbul manifesta i tanti significati – le contraddizioni e le potenzialità – delle migrazioni internazionali. A ciò si aggiunge la posizione geopolitica di questa antica frontiera urbana, che negli ultimi decenni si è profondamente

- 2 AMATO F., 2009, "The geographies of international migration", in MORRI R., PESARESI C. (a cura), *Migration and citizenship: the role of the metropolis in the European Union process of enlargement*, Roma, Società Geografica Italiana, pp. 23-33.
- 3 L'approccio della Geopolitica allo studio delle migrazioni internazionali si presenta, per alcuni aspetti, comparabile a quello delle Relazioni Internazionali, in particolare al paradigma realista, che associa l'assetto migratorio degli Stati alla loro rispettiva posizione nel sistema internazionale del potere, mutevole nel tempo e nello spazio: se, ad esempio, durante la guerra fredda la strategia migratoria dei Paesi capitalisti consisteva nell'agevolare l'ingresso sul proprio territorio di migranti provenienti dai Paesi del blocco sovietico, dopo il 1990 essa si è trasformata profondamente, tendendo a liberalizzare le uscite e, al contrario, ad irrigidire le procedure per l'entrata (BRETTELL C.B., HOLLIFIELD J.F. (a cura), 2000, *Migration theory. Talking across disciplines*, Londra-New York, Routledge).
- 4 NAGEL C.R., 2002, "Geopolitics by another name: immigration and the politics of assimilation", *Political Geography*, XXI, 8, pp. 971-988.

trasformata per acquisire un'immagine in grado di "intercedere" per la Turchia presso l'Occidente europeo. Uno spazio, dunque, che rimescola il fenomeno migratorio alle condizioni territoriali di una società in perenne attesa di varcare il confine che essa stessa rappresenta. Questi i tratti che fanno di Istanbul un interessante caso di studio per incrociare le varie scale delle migrazioni, per cogliere, cioè, in uno scenario territoriale gli aspetti e i problemi di questioni con più ampia portata.

Alcuni studi sulla globalizzazione, come quelli della sociologa olandese Saskia Sassen, hanno cercato di identificare i siti strategici per i processi di mondializzazione, ovvero gli spazi denominati *borderlands* – terre di confine – in quanto luoghi che ospitano intersezioni economiche, politiche e sociali significative alla scala globale. In particolare, Sassen identifica le città tra i luoghi-simbolo della globalizzazione e pone al vertice della gerarchia urbana mondiale quelle che chiama *città globali*, la cui rete delle attività economico-finanziarie ha una portata che supera i limiti del territorio su cui insiste ed esercita addirittura un'influenza alla scala globale⁵. Trasposto agli spazi di confine per quel che concerne i flussi migratori, il concetto identifica quei luoghi – quelle città – il cui scenario migratorio trascende la geografia locale ma incrocia e determina le dinamiche transnazionali della migrazione, ovvero visualizza le tendenze della mobilità a una scala più ampia di quella entro cui il fenomeno viene osservato. La sociologa spagnola Natalia Ribas Mateos, prendendo le mosse dall'analisi di Saskia Sassen, ha approfondito lo studio degli spazi della migrazione alla scala mediterranea, applicando la categoria di *border city* alle città più significative del bacino sotto il profilo del fenomeno migratorio⁶, tenendo presente che la regione mediterranea per la sua conformazione geopolitica, i suoi assetti strategici e le sue relazioni di prossimità Nord/Sud ed Est/Ovest rappresenta di per sé uno spazio di rilievo globale, dove cioè gli equilibri tra centro, periferia e semiperiferia sul versante delle migrazioni hanno la capacità di sintetizzare in qualche modo i *trends* migratori alla scala mondiale.

La molteplicità delle scale della concentrazione, densità e mobilità conferisce agli spazi di confine nel Mediterraneo la capacità di collegare direttamente la geopolitica internazionale alle sue ricadute locali, perché configurano dei ponti simbolici per la mobilità, *gates* favorevoli al passaggio oppure ostacoli allo spostamento, a seconda della loro rispettiva posizione nell'economia globale.

5 SASSEN S., 2010, *Le città nell'economia globale*, Bologna, Il Mulino.

6 RIBAS MATEOS N., 2005, *The Mediterranean in the age of globalization: migration, welfare and borders*, New Brunswick, Transaction Publishers.

Sebbene di categoria inferiore alle *global cities* nella gerarchia del potere, le *border cities* sono ad esse connesse e giocano un ruolo fondamentale nella tradizionale divisione Nord/Sud e nella *triadizzazione*⁷ dell'economia globale, in quanto luoghi significativi per i processi di globalizzazione e segnatamente per quelli di mobilità transnazionale. Sono, infatti, esse stesse dei confini territoriali⁸.

Città dai perimetri aperti, città cosmopolite, il più delle volte frapposte al centro e alla periferia globali come semiperiferie proprie, le *border cities* si presentano come un'efficace figura della contraddizione tra la chiusura dei confini e le pressioni per varcarli, ospitando il continuo rigenerarsi delle strategie di mobilità: in altre parole, luoghi simbolo della globalizzazione e nel contempo sacche territoriali di resistenza alla globalizzazione stessa.

Molteplici sono le città-confine del Mediterraneo, che appare attraversato da due "linee di faglia", una tratteggiata dall'economia globale e l'altra dalla geografia politica: la prima divide il Nord globale dal Sud globale, posti uno di fronte all'altro sulle rive opposte del bacino; la seconda ripropone la divisione Est/Ovest. L'incrocio di questi assi cade nell'estremità europea della Turchia.

In questo quadro, i versanti meridionale e orientale del bacino rappresentano l'origine del getto dei flussi migratori, diretti rispettivamente a nord e a ovest, con rilevanti transiti intermedi. Questi flussi hanno generato due tipi di città-confine: quelle *introverse* e quelle *estroverse*. Le prime, interne all'Unione Europea, nascono come destinazione delle rotte migratorie che originano esternamente all'area Schengen: Lisbona, Barcellona, Marsiglia, Genova. Le seconde, esterne all'UE, emergono come origine, ma ormai più spesso come transito, delle rotte che dirigono i migranti verso l'*Eldorado* europeo: Ceuta, Melilla, Tangeri, Tunisi, Istanbul.

7 L'economia *triadica* è quella emersa dopo la fine del bipolarismo, quando, estinto il modello socialista, il capitalismo industriale ha acquisito il primato assoluto nel sistema mondiale dell'economia e della finanza, sorretto dall'azione dominante di tre poli globali: gli Stati Uniti, l'Unione Europea e il Giappone. Tuttavia con l'articolarsi di nuovi processi di industrializzazione e di capitalizzazione dell'economia in varie zone del pianeta, soprattutto nel Sud-Est asiatico e ancor più di recente nell'America Latina, la categoria di *triade globale* sta perdendo il suo potere d'interpretazione (OHMAE K., 1998, *Il senso della globalizzazione: prospettive di un nuovo ordine mondiale*, Milano, Etas Libri).

8 "(...) border cities represent an area where the north runs directly into the south. Specifically, they are also cities and spaces in the very heart of which a new system of geographies of centrality and marginalization has been created, as well as the emergence of an elite that is connected with the privatization of capital and the sprouting of peripheral neighborhoods deriving from internal migration" (RIBAS MATEOS N., 2005, *op. cit.*, p. 3).

Incarnando, così, tutte le caratteristiche della *città-confine*, ovvero configurando uno spazio urbano che per posizione e caratteristiche socio-morfologiche rappresenta esso stesso un confine, Istanbul si distingue alla scala mediterranea anche per il suo gigantismo urbano, che a sua volta contribuisce alla capacità di polarizzare, inflettere e trasformare il sistema della mobilità internazionale⁹.

Posto all'estremità del corridoio anatolico, infatti, l'isolotto stambuliota si presenta come un formidabile condensatore e commutatore dei movimenti di popolazione, là dove questi ultimi, allo stesso modo in cui lo spazio-terra non è liscio né indifferenziato, sono lontani dal poter fluire liberamente, ma restano invece prigionieri degli apparati e degli ordinamenti degli Stati (tanto più se rivali), così come degli scacchieri economici e commerciali. Nello sguardo europeo, in particolare, Istanbul rappresenta il confine tra il mondo desiderato e quello indesiderabile¹⁰, in ragione della sua posizione e della sua identità eternamente dibattuta, che, associate al suo complesso e problematico paesaggio migratorio, la presentano come una frontiera "sospetta".

La mobilità, la circolazione e le migrazioni internazionali contribuiscono all'internazionalizzazione di Istanbul, ma inevitabilmente ne fanno anche un nodo territoriale di traffici irregolari a più scale; si tratta di un nuovo cosmopolitismo, profondamente diverso da quello del tempo ottomano, fondato piuttosto sulla compresenza di gruppi religiosi differenziati entro un comune spazio urbano.

Posizione geografica, dunque, portati storici e "metabolismo urbano" hanno contribuito a rendere Istanbul un campo magnetico per quel che concerne il fenomeno migratorio alle scale nazionale e mediterranea: osservare lo scenario migratorio di Istanbul, infatti, significa indagare la geografia delle migrazioni turca, così come soffermarsi sulle rotte migratorie che intercettano Istanbul significa venire in contatto con un quadro della mobilità regionale estremamente complesso, dato l'incrociarsi fitto e continuo di flussi in entrata, in uscita e in transito sul territorio della megalopoli turca. Il transito, in particolare, ha acquisito di recente un ruolo caratterizzante lo scenario migratorio di questa area urbana, da un lato perché conferma la configurazione di Istanbul come città-confine, dall'altro perché il passaggio dei migranti su questo territorio sembra acquisire progressivamente il potere di trasformare il progetto migratorio stesso, che sempre più spes-

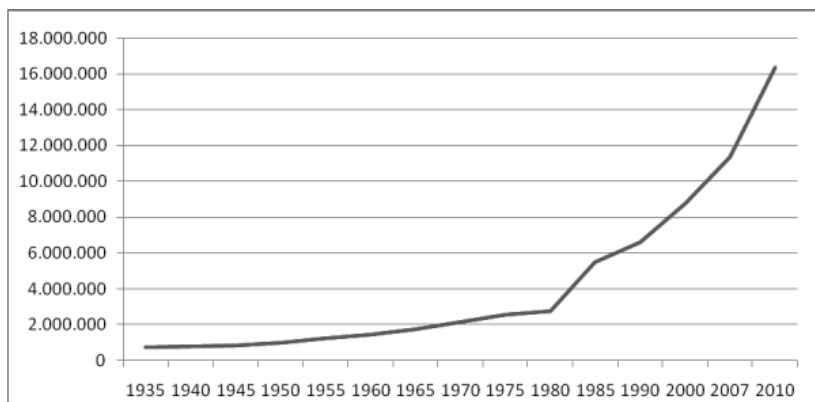
9 *Ibidem*.

10 ASLAN M., PEROUSE J.F., 2003, "Istanbul: le comptoir, le *hub*, le sas et l'im-passe. Fonctions dans le système migratoire international", *Revue Européenne des Migrations Internationales*, XIX, 3, pp. 173-204.

so – e per alcuni gruppi migranti – non guarda più a Istanbul come a un segmento di transito sulla rotta, ma la elegge a destinazione della stessa in considerazione del suo *milieu* urbano, che sembra agevolare in tempi brevi l'integrazione informale dei migranti¹¹.

I dati TURKSTAT, l'Istituto Statistico Nazionale Turco, hanno registrato per il 2010¹², una popolazione urbana di 13.255.685 abitanti, ovvero il 18% del totale nazionale¹³. Inoltre, secondo il censimento del 2000, circa il 63% della popolazione di Istanbul è nato altrove, con un tasso migratorio netto del 46%¹⁴. I dati più recenti della Direzione Generale per la Sicurezza, infine, mostrano come Istanbul sia la prima tra le città turche di confine quanto a ricezione degli stranieri se includiamo i turisti nel computo: se tra gennaio e maggio 2010 sono entrati in Turchia 8.070.558 stranieri, 2.402.479 (29,77%) si sono diretti a Istanbul, 2.242.166 (27,78%) ad Antalya, 794.272 (9,84%) a Edirne, 505.561 (6,26%) a Muğla, sulla costa meridionale, e 370.002 (4,58%) ad Artvin, su quella nord-orientale¹⁵.

Figura 1 – La popolazione di Istanbul dal 1935 al 2010



Fonte: elaborazione da Istanbul Metropolitan Municipality (www.ibb.gov.tr)

- 11 İÇDUYGU A., BIEHL K., 2009, *Managing international urban migration: Türkiye-Italia-España. The Turkish case: Istanbul*, Istanbul, Migration Research Program at Koç University.
- 12 www.turkstat.gov.tr.
- 13 Al 31 dicembre 2009 la popolazione nazionale turca ammontava a 72.561.312, mentre alla stessa data dell'anno successivo il dato era 73.722.988, con un tasso di crescita del 14,5 ‰ (dati TURKSTAT).
- 14 İÇDUYGU A., BIEHL K., 2009, *op. cit.*
- 15 Gli ingressi di stranieri nel Paese sono aumentati del 10,14% rispetto allo stesso periodo dell'anno precedente (www.kultur.gov.tr).

In quanto città più grande e cosmopolita della Turchia¹⁶, facilmente accessibile via terra, via mare e per via aerea, Istanbul rappresenta ormai il nodo di smistamento e in un certo qual senso la piattaforma girevole per i flussi migratori diretti in Occidente¹⁷; i principali fattori di attrazione sono di natura economica e sociale: Istanbul concentra il 65% delle attività nazionali di *import-export*, offre importanti opportunità di impiego nella produzione e nella vendita del tessile e della lavorazione delle pelli, settori sostenuti fino agli anni Novanta dalla domanda russa ma attualmente sempre più rivolti al mercato mediorientale, con la conseguente sostituzione della manodopera russofona con quella arabofona¹⁸; sotto il profilo sociale, le principali risorse di Istanbul quanto alla capacità di attirare i migranti sembrano essere l'estensione territoriale dello spazio urbano e la sua complessità etnico-culturale¹⁹, che, pur offrendo buone opportunità di integrazione sociale ed economica nel tessuto urbano, tuttavia contribuiscono al dilagare dell'informalità perché nel contempo incoraggiano la mobilità irregolare, consentendo così alle reti sociali della migrazione di acquisire un effettivo potere di gestione di alcuni spazi e segmenti dell'economia

-
- 16 Sebbene anche a Istanbul sia molto viva la tradizione kemalista e in alcuni quartieri – soprattutto quelli della penisola storica – sia consolidata la presenza dei simboli dell'identità nazionale e di quella religiosa, emerge tuttavia nel complesso l'immagine di una città talmente plurale e articolata sotto il profilo identitario e culturale, uno spazio sociale talmente integrato – seppur tutt'altro che omogeneo – sotto il profilo urbanistico, da poter essere interpretata come una avanguardia cosmopolita dentro un contesto nazionale che nell'ultimo secolo ha fatto dei riferimenti culturali i pilastri dell'architettura sociale e politica.
- 17 Le nuove forme della migrazione, legate alla circolazione transnazionale di merci e persone, contribuiscono a conferire ai luoghi riceventi il ruolo di spazi di interconnessione sociale (SCHMOLL C., 2004, *Une place marchande cosmopolite. Dynamiques migratoires et circulations commerciale à Naples*, Université Paris X-Nanterre, Tesi di dottorato).
- 18 Il quartiere di Laleli, nella penisola storica, ha rappresentato almeno per due decenni il cuore delle attività commerciali gestite da migranti russi e, in misura minore, ucraini; l'intensità del cosiddetto *commercio della valigia* – una forma di contrabbando pendolare tipica degli anni Ottanta e Novanta – ha indotto a definire Laleli l'"anti-Grand Bazaar". Nella fase attuale le ipotesi di riassetto urbano non hanno ridotto il ruolo del quartiere russo di Istanbul, che resta un cuore pulsante per la geografia economica della città ma anche per quella della Turchia, che per molti versi si sta *lalelizzando* quanto ad informalità delle attività commerciali (PÉROUSE J.F., 2001, "Laleli, giga-bazar d'Istanbul. Appréhender les caractéristiques et les mutations d'une place commerciale internationale", in PERALDI M. (a cura), *La fin des norias? Réseaux migrants dans les économies marchandes en Méditerranée*, Parigi, Maisonneuve & Larose, pp. 307-333).
- 19 İÇDUYGU A., BIEHL K., 2009, *op. cit.*

della città, favorendo in ultima analisi il riprodursi stesso del fenomeno migratorio. Il fatiscante regime di diritti sociali è compensato, così, dalla flessibilità del mercato del lavoro e di quello della casa, la cui offerta è concentrata prevalentemente nelle periferie del centro (Tarlabaşı, Kurtuluş, Dolapdere, Zeytinburnu, Kumkapı), a differenza di quanto accade per i famigerati *gecekondu* (letteralmente “costruiti di notte”), ovvero le abitazioni autocostruite, in genere, dai migranti interni e dislocate nelle periferie proprie della città.

La vasta differenziazione dei flussi che la coinvolgono, la configurazione prevalentemente informale dell'economia²⁰, la reticenza delle autorità turche a divulgare i dati statistici concernenti alcuni aspetti sensibili della vita del Paese, come quello relativo agli scenari migratori, rendono molto difficile quantificare il fenomeno migratorio a Istanbul, soprattutto se si considera la consistenza della presenza migrante di tipo irregolare. Il censimento del 2007, in effetti, ha registrato nella megalopoli una presenza straniera pari allo 0,5% del totale della popolazione, un dato evidentemente influenzato dai vincoli procedurali del rilevamento, il cui raggio d'azione è limitato alla popolazione ufficialmente e stabilmente insediata nella città²¹.

Nel complesso, la popolazione straniera di Istanbul si compone di familiari ricongiunti, migranti di ritorno, studenti e – naturalmente – migranti per lavoro, regolari e irregolari, insediati e in transito. Inoltre, poiché la Turchia realizza circa il 60% del proprio commercio con i Paesi europei, è rilevante anche la presenza di professionisti e *businessmen*, prevalentemente tedeschi, spagnoli e italiani, nonché russi, giapponesi, americani e – dagli anni Novanta – anche israeliani²². Da non sottovalutare è anche

20 Secondo alcuni addirittura il 50% dell'economia turca sarebbe gestito in maniera informale (İÇDUYGU A., BIEHL K., 2009, “Part one: Turkey”, in İÇDUYGU A., BIEHL K. (a cura), *Managing international urban migration: Türkiye-Italia-España. Country reports*, Istanbul, Migration Research Program at Koç University, pp. 1-53).

21 Il gruppo di stranieri più numeroso risultava essere quello tedesco, presumibilmente composto in larga parte da Turchi con doppia cittadinanza (PÉROUSE J.F., 2008, “Migrations, circulations et mobilités internationales à Istanbul”, *Studi Emigrazione/Migration Studies*, XLV, 172, pp. 853-871).

22 La stipula dell'alleanza militare turco-israeliana nel 1996 ha favorito i flussi incrociati di persone tra i due Paesi, anche se lo scenario è decisamente in movimento da quando l'attuale *premier* turco, Tayyip Erdoğan, di formazione politica islamica, sembra aver progettato un riassetto del ruolo regionale della Turchia, a partire da un ripensamento delle relazioni con Israele. La crisi di Gaza del maggio 2010 e la conseguente tensione diplomatica tra Gerusalemme e Ankara ne hanno dato conferma (VALLI B., 2010, “Lo spettro dei cannoni d'agosto nella crisi fra i due vecchi alleati”, *La Repubblica*, edizione nazionale, 6 luglio; AA.VV.,

l'afflusso di turisti e di quadri, che ha influito visibilmente sulla trasformazione del paesaggio urbano di alcuni quartieri di Istanbul, anche quelli storici, ormai perfettamente adeguati a soddisfare anche la domanda di servizi di lusso.

Come è già stato osservato, approfondire lo scenario migratorio di Istanbul consente di indagare sostanzialmente il fenomeno migratorio in Turchia, dal momento che la megalopoli eurasiatica funge da polo per i flussi provenienti dai Paesi dell'ex URSS, da quelli mediorientali e centroasiatici e da quelli africani, nonché da piattaforma girevole per i migranti che transitano in Turchia ma sono diretti nell'UE.

Tuttavia la globalizzazione e le trasformazioni geopolitiche intervenute nelle aree di confine con la Turchia, in particolare nel territorio dell'ex Unione Sovietica, nel Medio Oriente e nella *fortezza* europea, hanno inciso notevolmente sull'assetto migratorio della Turchia e quindi su quello di Istanbul, che fino agli anni Settanta avevano conosciuto movimenti di popolazione prevalentemente turca o comunque musulmana. Le aperture dell'economia turca negli anni Ottanta, poi, hanno fatto confluire ingenti investimenti esteri nel Paese, e con loro altrettanto consistenti flussi di stranieri, parte a fini turistici e parte per lavoro. È così che la Turchia sembra essersi avviata ad affrontare la transizione da terra di partenza a terra di transito e destinazione²³.

Uno spazio di confine come quello di Istanbul, incastonato tra l'*erogatore* mediorientale e il magnete europeo, si presta a recepire in maniera immediata rispetto al resto del territorio nazionale gli effetti delle trasformazioni geopolitiche che coinvolgono le migrazioni internazionali, molto spesso avviate proprio in funzione di queste ultime; l'esempio più significativo è sicuramente la stretta delle politiche migratorie dell'UE, che irrobustisce la consistenza dei flussi di migranti nelle sue periferie e molto spesso trasforma il transito in insediamento permanente. È ciò che negli ultimi anni si sta verificando a Istanbul.

Le migrazioni di transito si caratterizzano per la temporaneità e l'irregolarità, generate, appunto, dall'irrigidirsi dei regimi migratori dei Paesi di destinazione. Partendo da un'area, transitando per una seconda area e giungendo, infine, nella terza e ultima area, il fenomeno è per definizione transcalare: locale e globale, nazionale e internazionale. Il transito, in defi-

2010, *Il ritorno del sultano*, numero monotematico di *Limes. Rivista Italiana di Geopolitica*).

23 Praticamente una evoluzione comune a quella che ha caratterizzato la più recente storia delle migrazioni spagnole, italiane e greche (İÇDUYGU A., BIEHL K., 2009, *op. cit.*).

nitiva, è dovuto all'impossibilità di raggiungere con un passaggio diretto il Paese nel quale si desidera insediarsi.

La capacità del polo stanbuliota di accogliere migranti di diversa provenienza geografica e culturale e di inserirli proficuamente nelle maglie dell'economia informale, unita alla posizione stessa della città, nonché – al contempo – l'emergere di Istanbul come *border city*, con tutte le conseguenze in termini di afflusso di capitali internazionali, fanno di questo spazio urbano una semiperiferia ideale per i flussi migratori provenienti dalla penisola arabica, dall'Asia centrale e dall'Africa, che si accalcano al *gateway* sud-orientale della *fortezza* europea nell'attesa di varcarne i confini, ma sempre più spesso vi si insediano in via definitiva, sia in funzione delle difficoltà a portare a compimento il progetto migratorio iniziale sia in funzione dell'osservazione diretta del territorio originariamente destinato solo a un transito.

A questa categoria di migranti – certamente la più diffusa tra quelli che risiedono stabilmente a Istanbul – bisogna aggiungere la presenza in crescita dei migranti professionali e – fenomeno recentissimo – quella dei pensionati provenienti dai Paesi dell'UE, questi ultimi stimati essere circa 100.000-120.000 dalla Direzione Generale per la Sicurezza del Ministero degli Interni turco²⁴.

La trasformazione dei migranti di transito in residenti irregolari da un lato e la professionalizzazione di alcuni flussi in entrata dall'altro stanno contribuendo, come già accennato, alla trasformazione di alcuni quartieri di Istanbul²⁵, a partire dalla segmentazione del mercato della casa tra domanda/offerta di abitazioni a basso costo, in cui sia garantita la "discrezione", e domanda/offerta di abitazioni rifinite. La conseguenza di questo tipo di spazializzazione è la progressiva trasformazione della composizione sociale delle aree urbane, con un evidente fenomeno di *gentrification* che investe sia i quartieri periferici ma prestigiosi del Nord della città, come Sariyer e Göktürk, nel distretto di Eyüp, sede di lussuose *gated communities*, sia i quartieri centrali, come lo storico Beyoğlu, che rappresenta un interessante caso di cospazialità sociale, ovvero di compresenza nel medesimo spazio e dunque condivisione dello stesso, dal momento che ospita in due aree tra loro confinanti fitte concentrazioni di migranti irregolari - nella zona

24 I pensionati europei che si trasferiscono in Turchia tendono a concentrarsi a Istanbul e nelle località turistiche lungo la costa mediterranea del Paese (İÇDUYGU A., 2009, "Introduction: Turkey's International migration in transition", in İÇDUYGU A., KIRISCI K. (a cura), *Land of diverse migrations: challenges of emigration and immigration in Turkey*, Istanbul Bilgi University Press, pp. 1-25).

25 PEROUSE J.F., 2008, *op. cit.*

di Tarlabası - e folti gruppi di professionisti europei - in quella di Cihangir -, separate dall'arteria commerciale e turistica di İstiklal Caddesi, cuore della Istanbul euroccidentale. Questa ambivalenza di molti spazi urbani è anche l'effetto di un fenomeno di progressiva *periferizzazione* del centro, ovvero la produzione di periferie sociali e spazi di degrado all'interno delle aree centrali della città, particolarmente visibili proprio nella zona europea, dove – come in tutte le città globali o comunque le grandi metropoli di servizi – la presenza di attività professionali e la produzione di beni immateriali richiede la compresenza di attività di basso profilo ad esse funzionali, e dunque di manodopera non specializzata, presumibilmente o comunque molto spesso migrante²⁶.

Istanbul, quindi, esprime le potenzialità e nel contempo le contraddizioni della globalizzazione, che non può rinunciare alla mobilità per mantenere la sua economia di flussi, ma che sembra fermarsi, se non addirittura arretrare, davanti alle sfide dell'interculturalità e del cosmopolitismo, dal momento che tende a fortificare le barriere proprio in quegli interstizi del globo in cui la mobilità prende corpo come flusso di identità, di economie, di storie, ma anche di disagio e di marginalità.

Bibliografia

- AGNEW J., 2003, *Fare geografia politica*, Milano, FrancoAngeli, ed. or. 2002, *Making Political Geography*, Londra, Arnold
- AMATO F., 2009, "Migrazioni mediterranee", *Politica Internazionale*, XXXIII, 1/3, pp. 123-129
- AMATO F., 2009, "The geographies of international migration", in MORRI R., PESARESI C. (a cura), *Migration and citizenship: the role of the metropolis in the European Union process of enlargement*, Roma, Società Geografica Italiana, pp. 23-33
- AMATO F., COPPOLA P. (a cura), 2009, *Da migranti ad abitanti. Gli spazi insediativi degli stranieri nell'area metropolitana di Napoli*, Napoli, Guida
- ASLAN M., PÉROUSE J.F., 2003, "Istanbul: le comptoir, le hub, le sas et l'impasse. Fonctions dans le système migratoire international", *Revue Européenne des Migrations Internationales*, XIX, 3, pp. 173-204
- AVCI G., KIRIŞCI K., 2008, "Turkey's immigration and emigration dilemmas at the gate of European Union", in CASTLES S., DELGADO WISE R. (a cura),

26 Il processo stesso di sviluppo di un'economia urbana e l'acquisizione di un ruolo di rilievo nella gerarchia regionale e internazionale rafforzano l'attrazione che la città esercita sui potenziali immigrati, soprattutto sulle minoranze per le quali risulta difficile accedere a settori più chiusi del mercato del lavoro (SASSEN S., 2010, *op. cit.*).

- Migration and development: perspectives from the South*, Ginevra, IOM, pp. 203-252
- BRETTELL C.B., HOLLIFIELD J.F. (a cura), 2000, *Migration theory. Talking across disciplines*, Londra-New York, Routledge
- BRUSA C. (a cura), 2002, "Processi di globalizzazione dell'economia e mobilità geografica", *Memorie della Società Geografica Italiana*, LXVII, pp. 283-301
- CASTLES S., MILLER M. J., 2009, *The age of migration. International population movements in the modern world*, Londra, McMillan Press
- GENTILESCHI M. L., 2009, *Geografia delle migrazioni*, Roma, Carocci
- İÇDUYGU A., 2009, "Introduction: Turkey's international migration in transition", in İçduygu A., Kirisci K. (a cura), *Land of diverse migrations: challenges of emigration and immigration in Turkey*, Istanbul Bilgi University Press, pp. 1-25
- İÇDUYGU A., BIEHL K., 2009, *Managing international urban migration: Türkiye-Italia-España. The Turkish case: Istanbul*, Istanbul, Migration Research Program at Koç University
- İÇDUYGU A., BIEHL K., 2009, "Part one: Turkey", in İçduygu A., Biehl K. (a cura), *Managing international urban migration: Türkiye-Italia-España. Country reports*, Istanbul, Migration Research Program at Koç University, pp. 1-53
- İÇDUYGU A., KIRISCI K. (a cura), *Land of diverse migrations: challenges of emigration and immigration in Turkey*, Istanbul Bilgi University Press
- MASSEY D., ARANGO J., HUGO G., KOUAOUCHI A., PELLEGRINO A., TAYLOR J.E., 2005, *Worlds in motion. Understanding international migration at the end of the millennium*, Oxford-New York, Oxford University Press
- MEZZADRA S. (a cura), 2004, *I confini della libertà. Per un'analisi politica delle migrazioni contemporanee*, Roma, DeriveApprodi
- NAGEL C.R., 2002, "Geopolitics by another name: immigration and the politics of assimilation", *Political Geography*, XXI, 8, pp. 971-988
- NOCERAL., 2011, *La Turchia contemporanea: dalla repubblica kemalista al governo dell'AKP*, Roma, Carocci
- OHMAE K., 1998, *Il senso della globalizzazione: prospettive di un nuovo ordine mondiale*, Milano, Etas Libri, ed. or. 1995, *The evolving global economy. Making sense of the new world order*, Boston, Harvard Business School Press
- PÈRALDI M., 2001, "L'esprit du bazaar. Mobilités transnationales maghrébines et sociétés métropolitaines. Les routes d'Istanbul", in PÈRALDI M. (a cura), *Cabas et containers. Activités marchandes informelles et réseaux migrants transfrontaliers*, Parigi, Maisonneuve & Larose, pp. 329-361
- PÉROUSE J.F., 2001, "Laleli, giga-bazar d'Istanbul. Appréhender les caractéristiques et les mutations d'une place commerciale internationale", in PÈRALDI M. (a cura), *La fin des norias? Réseaux migrants dans les économies marchandes en Méditerranée*, Parigi, Maisonneuve & Larose, pp. 307-333
- PÉROUSE J.F., 2008, "Migrations, circulations et mobilités internationaux à Istanbul", *Studi Emigrazione/Migration Studies*, XLV, 172, pp. 853-871
- RIBAS MATEOS N., 2005, *The Mediterranean in the age of globalization: migration, welfare and borders*, New Brunswick, Transaction Publishers

- SASSEN S., , 2010, *Le città nell'economia globale*, Bologna, Il Mulino, ed. or. 2006, *Cities in a world economy*, Thousand Oaks, Pine Forge Press
- SCHMOLL C., 2004, *Une place marchande cosmopolite. Dynamiques migratoires et circulations commerciale à Naples*, Université Paris X-Nanterre, Tesi di dottorato
- VALLI B., 2010, "Lo spettro dei cannoni d'agosto nella crisi fra i due vecchi alleati", *La Repubblica*, edizione nazionale, 6 luglio; AA.VV., 2010, *Il ritorno del sultano*, numero monotematico di *Limes. Rivista Italiana di Geopolitica*

Siti internet

www.ibb.gov.tr

www.kultur.gov.tr

www.turkstat.gov.tr

FABIO AMATO

GEOGRAFIA E MIGRAZIONI INTERNAZIONALI

1. *La rilevanza del sapere geografico*

Le migrazioni hanno accompagnato l'evoluzione del processo storico e senza di esse il sistema mondo forse non si sarebbe mai sviluppato. Se consideriamo le migrazioni come un sistema a sé lo possiamo leggere come un mondo particolare: il *pianeta migratorio* diventa così espressione del mondo nel suo insieme con le sue "linee di forza, le sue contraddizioni, le sue crisi, le sue speranze, le sue utopie, ma per certi aspetti, risulta un mondo a parte, come altri pianeti specifici" (Simon, 2008, p. 3). Benché l'intensità e la quantità di spostamenti che si sono registrati a cavallo tra l'Ottocento e Novecento rappresentino ancora l'apice del fenomeno, si è soliti definire *era delle migrazioni* quella che stiamo attraversando perché la mobilità attraverso gli Stati è uno dei principali fattori delle trasformazioni a scala globale cui si assiste negli ultimi decenni (Castels e Miller, 2009).

Ripercorrere le vicende e gli sviluppi di questo fenomeno sarebbe impossibile anche se fosse limitato al secolo trascorso. Sarà dunque preferibile riflettere sulla collocazione del sapere geografico in un ambito di studio a forte caratterizzazione multidisciplinare che ha conosciuto un considerevole arricchimento negli ultimi trent'anni. Del resto, la natura stessa del fenomeno non consente di ricorrere ai tradizionali steccati disciplinari.

Secondo una prospettiva classica, gli studi demografici appaiono come il principale punto di riferimento, ma è cresciuto notevolmente l'interesse per gli ambiti sociologici ed etnoantropologici, senza dimenticare gli studi economici ed anche quelli giuridici, concentrati sulla dimensione legislativa che il fenomeno comporta. Gli studi politologici e, infine, i *cultural studies* hanno assicurato al tema una grande ricchezza di studi negli ultimi anni, con cui è indispensabile confrontarsi (Brettel e Hollifield, 2000). La partimentazione disciplinare, ereditata dalla ristrutturazione positivista di fine Ottocento, non ha oggi particolare senso e in genere l'universo dei saperi sociali può essere considerato come riferimento per una copertura ad ampio spettro degli elementi che caratterizzano le migrazioni internazionali: ogni sapere contribuisce con una prospettiva differente alla visione

d'insieme. In tal senso, questo contributo cerca di definire la rilevanza della prospettiva geografica sul tema, benché poco approfondita, per esplorare nuove prospettive di osservazione e non per affermare un diritto di attribuzione di competenze.

Il pianeta migratorio dispone infatti di ogni sorta di specie di spazi (per evocare l'immagine di George Perec, 1985): si tratta di una struttura in movimento e continuamente dinamica che agisce anche sui processi di mobilità sociale. Il tutto è osservabile attraverso il prisma dello spazio, che risulta una delle categorie interpretative di impalco geografico più di moda negli ultimi anni, al punto da far immaginare, nella retorica delle scienze sociali in genere, una "svolta spaziale" (*spatial turn*) (Warf, Arias, 2009).

2. Geografia e migrazioni

I geografi si sono interessati alle migrazioni soprattutto rispetto allo sviluppo dei luoghi coinvolti nel processo e nelle relazioni tra di essi (Skelton, 1997). Secondo le più recenti stime, ci sono circa 200 milioni di migranti nel mondo, definiti dalle Nazioni Unite come persone che vivono fuori dai confini del paese di nascita (Koser, 2009). Un valore che può apparire contenuto rispetto al resto del mondo (nemmeno il 3% della popolazione) oppure enorme a scala di singoli Stati (sarebbe il quinto paese del mondo al pari del Brasile). I dati statistici, molto spesso, sono strumenti che ci aiutano ad enfatizzare le nostre ipotesi e sul tema delle migrazioni molta retorica si spende proprio su questi valori, ma in questo contributo non avremo bisogno di scomodare alcuna statistica. Si dovrà piuttosto cercare di comprendere le relazioni tra il sapere geografico e i movimenti migratori. Per affrontare questo tema è utile ripercorrere brevemente i passi principali dell'approccio disciplinare al tema. La "geografia della popolazione" è una branca che ha conosciuto una sua formalizzazione solo a partire dagli anni Cinquanta del secolo scorso, ma i geografi sono sempre stati interessati, in modi diversi, allo studio della popolazione che rappresenta, insieme all'ambiente fisico, uno dei due elementi sulla cui interazione la disciplina si è fondata.

Fin dai primordi, la geografia è stata vista come una sintesi unitaria degli aspetti fisici ed umani, occupandosi delle relazioni tra i gruppi umani e l'ambiente fisico. Nel 1882, la pubblicazione dell'*Anthropogeographie* di Friederick Ratzel definisce la prima formalizzazione della geografia umana. In quest'opera, sotto la prospettiva dell'approccio ecologico, sono analizzati gli aspetti culturali e ambientali della distribuzione della popolazione sulla terra. Lo studio non è limitato ad una prospettiva già

osservata in altre opere precedenti: per la prima volta si registra uno sforzo di collocare la popolazione in rapporto con la dimensione politica e con l'ambiente circostante. Ratzel sottolinea il ruolo del territorio nella trasformazione prodotta dalla succedersi di civiltà sulla terra, sebbene, occorre ricordare, egli consideri la disciplina come una diretta derivazione della bio-geografia. La rilevanza di questo autore¹ nell'evoluzione della geografia, peraltro, è dovuta soprattutto all'opera *Politische Geographie*. Tuttavia, ai fini della nostra analisi, occorre sottolineare che in un capitolo dell'*Anthropogeographie* (il VI, destinato alla mobilità umana) si può leggere che "l'obiettivo della geografia non è limitato alla rappresentazione e alla descrizione del suolo su cui i movimenti storici avvengono. Anche la relazione tra l'elemento mobile e il territorio su cui si muove è oggetto dello studio geografico" (1914, p. 115). Ratzel, come detto, svolge un ruolo cruciale nello studio della geografia politica al fine di riconoscere la rilevanza della popolazione e del suo movimento, insieme al territorio, come elementi dell'organizzazione dello Stato. È una storia lontana dal fluire attuale degli eventi, ma forse è il caso di ricordare che la lezione di Ratzel, in anni più recenti, ha permesso di considerare la popolazione in generale e le migrazioni in particolare come elemento fondante e come attore delle strategie di potere (Raffestin, 1981).

All'inizio del Novecento, la scuola geografica francese, legata alla figura di Paul Vidal de la Blache, pone con forza la dimensione antropica al centro dei suoi interessi. Nel corso dei primi venti anni del secolo, i geografi transalpini, incluso lo stesso Vidal, sono interessati alla salvaguardia dell'unità della disciplina spingendosi a definire la geografia come scienza dei luoghi e non degli uomini (Vidal de la Blache, 1913). Una affermazione che può apparire sorprendente, se consideriamo l'importanza attribuita dal possibilismo vidaliano al ruolo assunto dall'azione dell'uomo sui condizionamenti ambientali e, in particolare, alla rielaborazione che viene fornita del concetto di *genre de vita*². In ogni caso,

- 1 È forse il caso di ricordare che Ratzel ha scritto la sua tesi sulle migrazioni cinesi (Stanzione, 2005). Singolarmente anche il geografo anarchico Elisée Reclus (1830-1905), che nella sua monumentale *Géographie universelle* destina diverso spazio ai movimenti di popolazione, si occupò della diaspora cinese nel mondo (Errani, 1984).
- 2 *Le genre de vie* è considerata una delle cifre peculiari del possibilismo geografico, ma occorre ricordare che questo concetto fu concettualizzato proprio da Ratzel, contro il cui determinismo si scaglierà lo storico Lucien Febvre, allievo di Vidal de la Blache, e che per primo ha concettualizzato l'approccio possibilista nel 1922 (Febvre, 1980).

benché l'attenzione alla dimensione umana sia crescente, non viene attribuita particolare dignità alla geografia della popolazione e alla mobilità umana: mentre si afferma e si consolida il pensiero possibilista si assiste all'apogeo della grande migrazione transoceanica dalle regioni più povere d'Europa verso le Americhe e non se ne trovano tracce negli studi dei geografi francesi. La scuola di ecologia urbana di Chicago, invece, intraprende degli studi sugli effetti delle migrazioni e i processi segregativi in alcune delle grandi aree urbane statunitensi (Park *et alii*, 1999). Si tratta di un filone di studi non propriamente geografico, ma che funge da riferimento importante negli studi urbani successivi. Uno dei primi saggi geografici che si occupa di migrazioni è quello di Pierre George (1952), un lavoro che per la prima volta si focalizzava sui punti di arrivo e di partenza.

Max Sorre, uno delle principali espressioni dell'eredità possibilista, destina una pubblicazione, dopo il secondo conflitto mondiale, ai movimenti di popolazione, enfatizzando il ruolo della geografia come una scienza di sintesi che ha una posizione privilegiata per avere una visione d'insieme del fenomeno delle migrazioni (Sorre, 1955). Si tratta di un lavoro che offre una revisione dei flussi migratori attraverso la storia cercando di offrire una visione delle diverse modalità di mobilità nel corso del tempo. Siamo ancora nella logica idiografica e descrittiva tipica del possibilismo francese che non riesce ancora ad intercettare la valenza del fenomeno a scala mondiale, ma ha perlomeno il merito di considerare le migrazioni come un aspetto centrale nell'ambito della geografia umana.

Le veloci trasformazioni dettate dalla crescita demografica esponenziale dei paesi del Terzo Mondo rappresentano per molti geografi l'occasione per indirizzare in maniera analitica la propria attenzione allo studio della popolazione: in Francia con i lavori di Jacqueline Beaujeu-Garnier (1965), nel Regno Unito con John Clarke (1965) la manualistica si arricchisce rapidamente e ognuno di questi lavori tiene in grande conto la rilevanza delle migrazioni internazionali. Chi consacra uno spazio esclusivo a questo tema sono, oltre al prolifico Pierre George (1976), i geografi statunitensi Trewartha (1969) e Zelinski (1971).

Sul rapporto tra la geografia e lo studio delle migrazioni internazionali è, infine, indispensabile fare un passo indietro per menzionare il lavoro pionieristico di Ernest Ravenstein³, un autore pressoché misconosciuto dai suoi coevi e riscoperto solo dopo diversi decenni dalle discipline demogra-

3 Ernest George Ravestein (1834-1913) sebbene fosse nato e morto in Germania, ha vissuto quasi tutta la sua vita in Inghilterra, dove ha lavorato come cartografo

fiche. Nel 1889 pubblica un lavoro in cui cerca di identificare le regolarità del processo migratorio attraverso leggi che, ancora oggi, sembrano avere una qualche valenza interpretativa. Centrale nella riflessione di Ravenstein è, tuttavia, l'idea che esista una relazione diretta tra il volume migratorio e la distanza tra i paesi di arrivo e partenza, un fattore oggi molto marginale. Una ulteriore legge tendenziale è rappresentata dal ruolo prevalente delle ragioni economiche e dal fattore attrattivo delle grandi aree urbane (Grigg, 1977). Le generalizzazioni di Ravenstein hanno rappresentato a lungo la base di riflessione per i modelli delle migrazioni che usano una interpretazione gravitazionale del fenomeno: le sue leggi sono state rielaborate e modificate nel corso degli anni Sessanta del secolo scorso e ancora oggi conservano elementi euristici non trascurabili per gli studiosi che leggono questo fenomeno nella prospettiva di un gigantesco mercato del lavoro costituito dall'equilibrio di domanda e offerta (Borjas, 1989). Lo studio di Wilbur Zelinsky del 1971 rappresenta il più significativo esempio di modellizzazione del fenomeno migratorio costruita a partire da queste leggi. Rileggendo l'intero processo della mobilità nel corso della storia, questo geografo ha sviluppato l'idea della "transizione della mobilità", attraverso la quale ipotizza una relazione tra differenti tipi di movimenti e i processi generali di urbanizzazione e industrializzazione che accadono nello spazio e nel tempo. I pochi modelli prodotti dalla geografia si sono limitati alla descrizione del fenomeno, impiegando un crescente numero di dati e strumenti demografici e, soprattutto, appoggiandosi alle tradizionali coppie oppositive cui tutte le scienze sociali si sono riferite a lungo. La migrazione può essere internazionale o interregionale; temporanea o permanente (Castels e Miller, 2009). Secondo questa logica binaria, altri criteri possono essere definiti: la distanza (lunga o breve); le motivazioni della scelta (volontaria o forzata); l'organizzazione sociale dei migranti (familiare, individuale, di gruppo); l'organizzazione sponsorizzata o libera); le cause (socio-economica o culturale). Già questi elementi preliminari appaiono utili ad inquadrare il processo e definirne la complessità che sfugge a qualsiasi semplificazione, ma si tratta di aspetti insufficienti a definirne i caratteri peculiari della contemporaneità.

per il *War Office* e, una volta andato in pensione, è stato un attivo membro della *Statistical Society* e della *Royal Geographical Society*.

3. La recente evoluzione degli approcci e il ruolo della transcalarità geografica

A partire dagli anni Settanta del secolo scorso, si assiste allo stravolgimento della logica del sistema economico fordista e all'acuirsi delle differenze in termini di risorse tra Nord e Sud del mondo, aspetti che hanno forti ripercussioni anche sul fenomeno migratorio che si articola secondo nuove modalità: cresce il numero dei paesi di partenza e di arrivo e non si registrano più solo relazioni di eredità coloniale che giustificano la mobilità; aumentano le migrazioni Sud/Sud; le crescenti politiche di stop messe in atto dai paesi occidentali accelerano il processo di clandestinizzazione delle migrazioni; il crescente ruolo della componente femminile non più semplice oggetto di ricongiungimenti familiari, ma protagonista principale delle catene migratorie.

Le interpretazioni del fenomeno migratorio, nello stesso periodo, hanno subito una altrettanto radicale trasformazione. Il declino dei modelli teorici neoclassici che attribuivano una valenza interpretativa esclusiva ai fattori economici di spinta e di attrazione (*push and pull factors*) ha aperto la strada allo sviluppo di approcci multidisciplinari che hanno assicurato una maggiore rilevanza al ruolo giocato dalle famiglie e dalle reti comunitarie.

Bisogna sottolineare che, dal punto di vista teorico, differenti approcci sono stati strutturati in ambito storico ed economico e sono stati recepiti dagli ambienti geografici come la *New Economics of Labour Migration* oppure la *Dual Market Theory* (Arango, 2004). Secondo la *New Economic Theory* delle migrazioni, la famiglia, più del singolo individuo, è considerata l'unità di base delle decisioni relative al progetto migratorio. Secondo questa teoria, le famiglie cercano di minimizzare i rischi indirizzando diversi membri della famiglia in più paesi nello stesso tempo (Arango, 2004). Si tratta ovviamente di una semplificazione che non rende giustizia ai processi di scelta individuale e soprattutto presuppone una piena consapevolezza di tutte le implicazioni del progetto fin dalla partenza, una ipotesi sistematicamente smentita dalle incerte traiettorie che assumono le vite dei migranti.

Sempre in relazione all'economia mondiale, un secondo filone di studi si fonda sulla logica della teoria del sistema mondo, secondo cui le migrazioni sono l'effetto dell'espansione del sistema capitalistico nel mondo che finisce con il destabilizzare le vite dei paesi periferici (Black, 1998). La scelta di emigrare dunque appare come l'unica per migliorare la propria esistenza, ma l'ingresso estremamente selettivo che viene imposto ai migranti dai paesi più avanzati oppure i processi di reclutamento implicito per attività dequalificate tradiscono spesso queste aspettative (Castles e Miller, 2009).

Nella stessa fase, si è assistito allo sviluppo del ricco filone di studi culturali che ha destinato grande attenzione ai migranti e ai loro processi di integrazione e, soprattutto, che ha focalizzato l'attenzione sulle trasformazioni dei luoghi di partenza, di arrivo e di transito. In una prospettiva geografica, queste ipotesi di ricerca risultano molto proficue, benché spesso negli approcci culturalisti si incorra nel rischio di una apologia estetizzante della retorica multiculturale, del nomadismo e della differenza (Leghissa, Zoletto 2002; Mezzadra, 2004). Al di là di ogni retorica, le migrazioni sono forgiate dalla dura e quotidiana esperienza di gente spesso richiesta dalle società occidentali come lavoratori ma che vengono rifiutati come cittadini. Il viaggio, l'avventura migratoria è piena di insidie e incertezza e spesso dimentichiamo che i flussi di persone sono fatti di uomini e donne dilaniate tra i luoghi di arrivo e di partenza, spesso entrambi inospitali, che producono una "doppia assenza" (Sayad, 2002).

In un contesto tale appare difficile relegare il sapere geografico alla mera descrizione dei flussi ma sarebbe invece opportuno valorizzare la sua fondamentale capacità euristica liminare di strumento per una interpretazione transdisciplinare. Non fosse altro che per la capacità che la geografia ha di intercettare i fenomeni su differenti scale, già potremmo individuare almeno tre semplici aspetti delle migrazioni umane che possono essere studiate in questa prospettiva. Il primo livello è quello più banale di una descrizione macro del fenomeno attraverso l'identificazione dei flussi attualmente esistenti a scala planetaria, analizzandone la regolarità e le tipologie. Il secondo livello fa riferimento allo studio dei fattori che generano questi flussi e al loro impatto sociale. L'ultimo studia l'impatto che le migrazioni hanno sui singoli protagonisti, ma anche sulle trasformazioni dei luoghi e delle società di partenza e di arrivo (Robinson, 1996).

Un approccio, in senso geografico, transcalare al fenomeno può, pertanto, intercettare le migrazioni internazionali su differenti livelli spaziotemporali, ma altri tre livelli di analisi possono sottolineare il ruolo della conoscenza geografica. A livello macro, la dimensione geopolitica dei migranti e il loro ruolo di attori, più o meno volontari, delle relazioni internazionali nella nuova organizzazione economica del mondo è un aspetto poco studiato che può evocare anche le categorie tradizionali di confine e di frontiera⁴. Un esempio in tal senso possono essere le tensioni di confine cui si assiste lungo la riva sud del Mediterraneo, che ospita sempre di più centri di identificazione ed espulsione per i migranti provenienti da Sud.

4 Sulla dimensione geopolitica e il caso del *gateway* di Istanbul, si veda il contributo in questo testo di Nadia Matarazzo.

Si tratta di luoghi che incarnano, di fatto, uno spostamento della linea di confine europea sulle coste dell'Africa settentrionale. Bisogna sottolineare, tuttavia, che un crescente numero di geografi e scienziati sociali ha adottato l'espressione geopolitica delle migrazioni⁵ per definire il ruolo giocato dai migranti nel delineare le asimmetrie politiche ed economiche nelle differenti aree del globo. È un gioco di contrapposizione tra Nord e Sud del mondo che amplia sempre di più la linea di faglia. Come ci ricorda Saskia Sassen "i paesi di destinazione, dove ricchezza e sviluppo sono in crescita, hanno esteso le zone di reclutamento e di influenza a un numero sempre maggiore di regioni, mettendo in moto processi dinamici di emigrazione e di immigrazione che si radicano, in parte nelle strutture imperiali del passato, in parte nella recente asimmetria dello sviluppo, che costituisce uno dei presupposti essenziali delle odierne migrazioni" (1999, p. 133).

La mobilità internazionale ha cominciato ad essere considerata un esercizio geopolitico (Nagel, 2002). La geografia economica mondiale, dunque, si alimenta anche sulle migrazioni e, se la cartografia del potere dello spazio e delle relazioni internazionali raffigura flussi e non permanenze stabili, i migranti rappresentano "...la più emblematica e significativa corporeità di questi flussi" (Tesfahuney, 1998, p. 500).

Le migrazioni, dunque, non possono essere lette nella dimensione politica solo nella prospettiva securitaria del controllo di frontiera e della difesa a scala statale. Un secondo livello è rappresentato dalle politiche verso i migranti messe in atto dagli enti locali a scala regionale, molto spesso costrette a sorrogare anche le funzioni centrali, che creano differenti realtà di governo.

Ad una scala più circoscritta, infine, i migranti rappresentano soggetti attivi di nuovi processi di territorialità nei luoghi di arrivo (ma indirettamente anche nei luoghi di partenza) fondati su pratiche di autosoluzioni. A scala locale diventa interessante affrontare – in una prospettiva di geografia politica – il ruolo del territorio e delle sue trasformazioni grazie a un processo di silenziosa territorialità⁶ che le comunità migranti riescono a produrre, a dispetto delle barriere identitarie e delle frontiere che le società locali mettono in opera⁷. Lo studio dei luoghi da cui muovono i migranti, le tra-

5 Non è sorprendente che la rivista *Political Geography* abbia dedicato al tema un numero monografico (Nagel, 2002).

6 Con il termine territorialità ci si riferisce alla relazione tra una data società e un ambiente esteso utilizzato per soddisfare i propri bisogni (Raffestin, 1981, Turco, 1988). In questo caso, ci riferiamo ai processi di inserimento dei migranti nelle società di arrivo.

7 L'uso metaforico delle parole frontiera e confine per descrivere la distinzione segregativa nei paesi di immigrazione, può assumere una forte connotazione geo-

sformazioni dei paesaggi urbani, la mobilità all'interno dei paesi di arrivo e i processi di inserimento economico e quelli di riproduzione rappresentano gli aspetti principali di una prospettiva eminentemente geografica.

L'approccio del sapere geografico, pertanto, garantisce la lettura del fenomeno migratorio nella transizione dalla prospettiva macro a quella micro e viceversa. Partendo da questa visione, si ritiene opportuno destinare al transnazionalismo una particolare lettura del fenomeno che, pur fondandosi su una dimensione spaziale attraverso luoghi differenti, non ha ancora avuto particolare attenzione negli studi geografici.

4. *Transnazionalismo. Un nuovo modo di pensare le migrazioni e lo spazio*

A partire dagli anni Novanta, gli studi sui flussi e sulle reti migratorie hanno conosciuto nuovi indirizzi e prospettive. L'invio di rimesse, i continui rapporti economici e sociali che molti migranti intrattengono in maniera crescente con il paese di origine rientrano in un nuovo modo di pensare e studiare le migrazioni. Il termine utilizzato per riferirsi a questa prospettiva è "transnazionalismo", termine che implica lo scavalco delle frontiere attraverso cui si muovono i migranti contemporanei. In tal senso, la dimensione identitaria delle vite dei migranti assume una connotazione duale, essendo posta su più territori nazionali, mantenendo interessi e coltivando relazioni su entrambi i fronti migratori⁸. Tale filone è stato inaugurato nel 1992 dalle ricerche delle antropologhe statunitensi Nina Glick Schiller, Linda Basch e Christina Blanc-Szanton⁹ che avevano focalizzato le loro ricerche sui migranti sudamericani a New York. Le tre studiose hanno definito il termine transnazionalismo come il "processo mediante il quale i migranti costruiscono campi sociali che legano insieme il paese di origine e quello di insediamento" (1992, p.1).

Gli studi transnazionali hanno il merito di focalizzare l'attenzione sui migranti non più visti solo come persona immigrata che intraprende percorsi di integrazione nella società di accoglienza, enfatizzando la bipola-

grafica (Newmann, Paasi, 1998).

8 Sulla comunità peruviana a Napoli si veda il contributo in questo testo di Maria Rossi.

9 Nel 1992, le tre studiose organizzarono una conferenza, seguita dalla pubblicazione intitolata *Towards a Transnational Perspective of Migration*, nella quale si proponeva un nuovo metodo di indagine per la comprensione e la descrizione degli attuali fenomeni migratori.

rità del processo e la fluidità del fenomeno nello spazio. Nelle tradizionali migrazioni, il trasferimento in un nuovo Paese comportava il passaggio di interessi ed emozioni nella nuova realtà, indebolendo progressivamente la relazione con la madrepatria; oggi il miglioramento, l'accessibilità e l'abbattimento dei costi dei mezzi di trasporto e di comunicazione sintetizzabili nelle 3T (*transportation, tourism e telecommunication*) ha compresso la dimensione spazio/temporale, avvicinando in un unico campo di analisi la società di arrivo e di provenienza. Alle tradizionali categorie del *migrante* e dell'*immigrato*, si affianca ora la nuova figura del *transmigrante*, colui che dà vita a nuove forme di rapporti sociali, economici, politici, affettivi, tra le due sponde della migrazione (Ambrosini, 2008). Il paese di origine non rappresenta, dunque, per il transmigrante il proprio passato, ma piuttosto, uno degli estremi lungo il quale muoverà la direttrice della propria esistenza in uno spazio sociale non vincolato a confini nazionali che prevede l'uso e gli effetti dei vari tipi di capitali: economico, umano (titoli di studio, competenze) e capitale sociale (le risorse trasmesse attraverso legami sociali o simbolici). Vengono così ridefiniti i concetti di appartenenza ed identificazione che attraversano una molteplicità di confini (Faist, 2000). «Il qui e là sono così percepiti come dimensioni complementari di un unico spazio di esperienza» (Ambrosini, 2008, p. 48).

L'enfasi che è stata posta sugli studi transnazionali porta a immaginare la definizione di un nuovo profilo di migrante. In realtà in ogni migrazione, anche nelle più storiche, esiste una componente di relazione con i luoghi di partenza. Il paradigma transnazionale, come la globalizzazione, a ben guardare rimanda ad epoche remote, come agli albori del capitalismo moderno, quando mercanti genovesi e veneziani si insediavano nei principali centri commerciali del Mediterraneo e dell'Europa medioevale. Quanto appare nuovo è l'accelerazione delle relazioni e le densità che esse assumono grazie al processo di globalizzazione (Portes et alii, 1999). Questi fitti legami contribuiscono a definire nuove mappe sociali che superano i confini nazionali e soprattutto si tratteggiano nuove identità plurime per i migranti.

All'inedito approccio teorizzato dal gruppo delle antropologhe statunitensi, sono seguite negli anni numerose pubblicazioni e ricerche sul transnazionalismo, rivolte ad analizzare i rapporti economici, sociali e culturali duali che i migranti intrattengono tra i due poli della migrazione. Il termine "transnazionalismo" assume, oggi, declinazioni rispetto alla dimensione economica, sociale, culturale o religiosa e viene impiegato secondo accezioni diverse: come una nuova formazione sociale, una nuova coscienza plurale e l'espressione delle contaminazioni e le ibridazioni culturali (Vertot, 1999, Ambrosini, 2008).

Il sociologo statunitense Alejandro Portes ha individuato i principali aspetti per una chiara definizione e comprensione del fenomeno, identificabili anche come punti di convergenza tra gli specialisti in questo settore. In estrema sintesi, secondo Portes, il transnazionalismo rappresenta una prospettiva nuova, non un fenomeno nuovo. Un fenomeno generato da una dimensione *micro* che produce conseguenze *macro* in più società. I fenomeni transnazionali sono influenzati in maniera particolare dalle caratteristiche culturali, sociali ed economiche dei migranti, dei paesi d'origine e riceventi. Pertanto l'analisi di questi fenomeni necessita di essere contestualizzata con i diversi luoghi interessati dalla traiettoria transnazionale, alla luce soprattutto di queste peculiarità e caratteristiche. Portes e i suoi collaboratori hanno evidenziato i caratteri nuovi e distintivi di queste relazioni come l'intensità degli scambi, i nuovi modi delle transazioni e il moltiplicarsi delle attività attraverso le frontiere (Portes, 2003).

Il fattore economico che meglio di tutti riesce ad esemplificare la rilevanza dei fenomeni e delle attività transnazionali è senz'altro quello delle rimesse, ovvero la quantità di denaro – ma anche di merci – che i migranti inviano alle proprie famiglie nei paesi d'origine. Le rimesse, oltre ad essere una delle prime voci di ricchezza nel Pil di molti paesi in via di sviluppo, rappresentano spesso la principale fonte di sussistenza o comunque un'entrata aggiuntiva importante per la famiglia rimasta in patria, ma anche una forma di investimento per il futuro, di accesso al credito o ai fondi previdenziali e pensionistici¹⁰. Le rimesse aumentano sia i consumi di beni sia gli investimenti, e possono attivare processi in grado di trasformare le risorse potenziali del territorio in risorse effettive.

Sempre nella dimensione economica, un altro aspetto è quello delle attività imprenditoriali svolte dai migranti. Secondo quanto rilevato dal sociologo Luis Eduardo Guarnizo (2003), esiste una vasta gamma di attività imprenditoriali intraprese dai migranti: l'emergente imprenditorialità transnazionale sembra essere una nuova versione di economia transnazionale, chiaramente distinguibile dal percorso più comune e ben studiato dell'imprenditoria immigrata (cioè, l'imprenditoria etnica) intrapresa dai migranti nel paese di accoglienza.

Alcune ricerche hanno dimostrato come le attività transnazionali, nonostante siano minoritarie e diversificate a seconda dei gruppi nazionali, oggi

10 Le rimesse dall'Italia nel 2010 sono ammontate a circa 6,3 miliardi di euro, pari allo 0,41% della ricchezza complessiva prodotta a livello nazionale. Per un'analisi più approfondita dell'argomento si rimanda a Fondazione Leone Moressa (Aprile 2011), *Le rimesse in Italia nel 2010: Analisi e mappatura dei flussi monetari in uscita dall'Italia*, Mestre.

rappresentano una delle maniere utilizzate dei migranti al fine di garantirsi un buon adattamento nel contesto economico della società ricevente. Non scarseggiano, soprattutto nel nostro paese, esempi di sviluppo economico generato con mezzi poveri e di natura informale. Tra gli esempi proposti ci sono le attività economiche che nascono in seguito alla domanda di servizi da parte degli immigrati, e che sono generate soprattutto dalla necessità di questi ultimi di mantenere rapporti con i familiari in patria: proliferano, dunque, agenzie di viaggi, *internet point*, servizi di trasporti sulle lunghe distanze, corrieri che recapitano all'estero cibi e prodotti tipici oppure che fanno giungere nei paesi d'origine prodotti a basso costo: si pensi al ruolo dei falsi di marca nel Napoletano e alla fitta rete di commerci che sono sorti in conseguenza con il Maghreb e l'Europa Orientale (Amato, 2000). La diffusione in Italia di negozi che vendono cibi etnici, libri, giornali è crescente e, allo stesso tempo, i gestori di telefonia mobile hanno ben presto fiutato l'affare offrendo tariffe vantaggiose per contattare i principali luoghi di origine degli immigrati. Lo sviluppo dei sistemi Voip (l'insieme dei protocolli di comunicazione di strato applicativo che rendono possibile la comunicazione via internet) ha, inoltre, rinsaldato i rapporti a distanza.

Nel filone del transnazionalismo politico si colloca, infine, la discussione circa il superamento della cittadinanza nazionale e il diritto a forme di cittadinanza doppie, multiple o sovranazionali. La prospettiva transnazionale di per sé tende ad estendere i confini della partecipazione oltre lo Stato nazionale fino ad includere nuovi spazi sociali. Il ruolo assunto dagli emigrati nei destini politici dei paesi di origine ha avuto molte esemplificazioni in casi recenti: il ruolo decisivo delle comunità diasporiche eritree nella costituzione del nuovo stato nel 1993 è forse il caso più eclatante (Koser, 2003). La discussione su quale sia il ruolo da attribuire ai migranti transnazionali nella vita politica dei due Stati è stato oggetto di discussione scientifica, ma resta ancora una risposta aperta (Bloemraad, 2009).

I geografi di matrice anglosassone hanno in parte contribuito alla comprensione di queste forme di comportamenti e identità transnazionali, sottolineando, sulla scorta del contributo degli studi culturali, le significative differenze di genere nel processo migratorio (Pessar, 1999; Silvey, 2004 e 2006). Non esiste, tuttavia, ancora un ricco filone di studi geografici che segua questo approccio.

Tener conto delle trasformazioni prodotte dai migranti che interessano le diverse regioni e aree urbane non può eludere una visione transnazionale. Le territorializzazioni messe in atto dai migranti producono *de facto* una pluralità che va oltre gli affannosi tentativi di governo del fenomeno da parte dei singoli Stati. Lo studio delle singole realtà, pertanto, non può

essere limitata alla descrizione della distribuzione degli stranieri nei differenti quartieri. È indispensabile approfondire gli spazi di lavoro, di vita, di riproduzione sociale dei migranti in relazione con i luoghi con cui sono ancora in contatto. Nei luoghi di partenza assume un ruolo crescente il portato esperienziale che i migranti stanno svolgendo all'estero, mentre nei luoghi di arrivo i protagonisti più attivi del processo migratorio diventano promotori non solo di una nuova geometria dello spazio migratorio ma anche attori principali di una nuova identità che richiede di essere studiata.

Questi nostri anni, così densi di problemi e di passioni, d'incertezze e di trasformazioni, sono segnati senza alcun dubbio dalla ricchezza che apportano a tutti noi – persone dell'Occidente sviluppato, che si presentano come un *noi* dalla dubbia identità e che si vedono ancora come 'centro del mondo' – le tante storie degli *altri* – che poi sono percorsi plurimi, incomparabili e individuali e dunque di un'alterità eteroclitica – che raggiungono i nostri luoghi per vivificarli e arricchirli. Una sfida da raccogliere con mente aperta.

Bibliografia

- AMATO, F., "La circolarità commerciale degli immigrati nel napoletano", *Afriche e Orienti*, n. 3/4, 2000, pp. 53-57
- AMBROSINI, M. (a cura di), *Un'altra globalizzazione: le sfide delle migrazioni transnazionali*, Bologna, Il Mulino, 2008.
- ARANGO J., "Theories of International Migration", in JOLY D. (ed.), *International Migration in the New Millennium*, Aldershot, Ashgate, 2004, pp. 15-35.
- BEAUJEAU GARNIER J., *Trois milliards d'hommes: traité de démo-géographie*, Paris, Hachette, 1965.
- BLACK, R., *Refugees, environment and development*, London, Longman, 1998.
- BLOEMRAAD I., "Cittadinanza e immigrazione: una rassegna contemporanea", in Ambrosini M., Abbatecola E. (a cura di), *Migrazione e società: Una rassegna di studi internazionali*, Milano, FrancoAngeli, pp. 155-188.
- BORJAS, G.J., "Economic theory and international migration", *International Migration Review*, n. 23, 1989, pp. 457-485.
- BRETTELL C. B., HOLLIFIELD J.F. (eds), *Migration Theory. Talking across Disciplines*, London, Routledge, 2000.
- CASTLES M., MILLER M., *The age of migration*, New York, McMillian, 2009⁴.
- CLARKE J., *Population Geography*, Oxford, Pergamon Press, 1965.
- ERRANI P. L., *Elisée Reclus. L'Homme. Geografia sociale*, Milano Franco Angeli, 1984.
- FAIST T., "Transnationalization in International Migration: Implications for the study of Citizenship and Culture", *Ethnic and Racial Studies*, vol. 23, n. 2 , 2000, pp. 189-222.

- FEBVRE L., *La terra e l'evoluzione umana*, Torino, Einaudi (ed. or. *La terre et l'évolution humaine*, 1922).
- GEORGE P., *Etude sur les migrations de la population*, collana Les cours de la Sorbonne, Centre de Documentation Universitaire, Paris, 1952.
- GEORGE P., *Les migrations internationales*, Presses Universitaires de France, Paris, 1976.
- GLICK SCHILLER, N., BASCH, L. E BLANC SZANTON, C., "Towards a Transnationalization of Migration: Race, Class, Ethnicity and Nationalism Reconsidered", in *The Annals of the New York Academy of Sciences*, vol. 645, 1992, pp. 1-24.
- GRIGG D. B. "E. G. Ravestein and the 'laws of migration'", *Journal of Historical Geography*, 1977, 3, 1, 41-54.
- GUARNIZO L., "The Economics of Transnational living", *International Migration Review*, vol. 37, n.3, 2003, pp. 666-699.
- KOSER K. (ed.), *New African Diasporas*, London, Routledge, 2007.
- KOSER K., *Le migrazioni internazionali*, Bologna, Il Mulino, 1999, ed. or. *International Migration: a very short introduction*, 2007.
- LEGHISSA G., ZOLETTO D. (a cura di), *Gli equivoci del multiculturalismo*, *Aut Aut*, 312, novembre-dicembre, 2002.
- MEZZADRA S. (a cura di), *I confini della libertà. Per un'analisi politica delle migrazioni contemporanee*, Roma, DeriveApprodi, 2004.
- NAGEL C. R., "Geopolitics by another name: immigration and the politics of assimilation", *Political Geography*, 21, 2002, pp. 971-987.
- NEWMANN D., PAASI A. "Fences and neighbours in the postmodern world: boundary narratives in political geography", *Progress in Human Geography*, vol. 22, 2, 1998, pp. 186-208.
- PARK E. ET ALII, *La città*, Torino, Edizioni di Comunità, 1999 (ed. or. *The City*, 1936).
- PEREC G., *Espèces d'espaces*, Paris, Galiée, 1985.
- PESSAR, P.R., *Engendering migration studies: the case of new immigrants in the United States*, *The American Behavioral Scientist*, 42, 1999, 577-600.
- PORTES ET ALII, "Conclusion: Towards a New World – The Origins and Effects of Transnational Activities", *Ethnic and Racial Studies* vol. 22, n.2, 1999, pp. 463-477.
- PORTES A., "Conclusion: theoretical convergencies and empirical evidence in the study of immigrant transnationalism", *International Migration Review*, n. 37, 2003, pp. 874-892.
- RAFFESTIN C., *Per una geografia del potere*, Milano, Unicopli, 1981 (ed. or. *Pour une géographie du pouvoir*, 1979).
- RATZEL F. *Geografia dell'uomo*, Torino, Fratelli Bocca, 1914 (ed. or. *Anthropogeographie*, 1889).
- ROBINSON V. (ed.) *Geography and Migration*, Cheltenham, Elgar Publishing, 1996.
- SASSEN S., *Migranti, coloni, rifugiati. Dall'emigrazione di massa alla fortezza Europa*, Milano, Feltrinelli, 1999 (ed. or. *Migranten, siedlen, flüchtlinge*, 1996).

- SAYAD A., *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2002 (ed. or. *La double absence*, 1999).
- SILVEY, R., "Power, difference, and mobility: feminist advances in migration studies", *Progress in Human Geography*, 28, 2004, pp. 490-506.
- SILVEY, R., "Geographies of gender and migration: spatializing social difference", *International Migration Review*, 40, 2006, pp. 64-81.
- SKELDON, R., *Migration and development: a global perspective*, London, Longman, 1997.
- STANZIONE L. "Geografia e geografia politica", *Bollettino della Società Geografica Italiana*, serie XII, vol. X, 2, 2005, pp. 305-316.
- TESFAHUNEY M., "Mobility, racism and geopolitics", *Political Geography*, vol. 17, 5, 1998, pp. 499-515.
- TREWARTHA G. T., *A geography of population: world patterns*, Volume 1, Wiley, New York, 1969.
- TURCO A., *Verso una teoria geografica della complessità*, Milano, Unicopli, 1988.
- SORRE M., *Les migrations des peuples*, Paris, Flammarion, 1955.
- VERTOTEC S., "Conceiving and Researching Transnationalism", *Ethnic and Racial Studies*, a.22, n.2, 1999, pp. 447-462.
- VIDAL DE LA BLACHE P. "Les conditions distinctives de la géographie", *Annales de la géographie*, vol XXII, n. 124, 1913, pp. 289-299.
- WARF B., ARIAS S., *The Spatial Turn. Interdisciplinary perspectives*, London, Routledge, 2009.
- ZELINSKY W., "The hypothesis of mobility transition", *Geographical Review*, 61, 1971, pp. 219-49.

LEA NOCERA

KOZMOPOLIT ISTANBUL? LA TRASFORMAZIONE DI ISTANBUL DA CAPITALE IMPERIALE A CITTÀ GLOBALE

È oramai quasi un secolo che Istanbul ha perso il suo ruolo di capitale. Nel corso di questi decenni, tuttavia, la città non ha mai smesso di crescere, trasformarsi, seguire i cambiamenti del paese, talvolta anticipando ma più spesso amplificando gli effetti dei processi in corso.¹ Porta d'Oriente per gli europei ma Porta d'Occidente per i persiani e le popolazioni dell'Asia centrale, se da un lato ha da sempre evocato un vasto immaginario fatto di rappresentazioni esotiche e voluttà orientali, dall'altro ha rappresentato il luogo di sperimentazione della modernità occidentale tradotta e riformulata in chiave mediorientale. La sua posizione geografica che la vede situata a cavallo tra due continenti e al centro di rotte che si diramano nelle direzioni più molteplici, così come il suo glorioso passato imperiale hanno di certo contribuito non poco perché Istanbul non subisse profonde fasi di declino. Oggi, con una popolazione di oltre 13 milioni di abitanti ed estesa su una superficie che supera i 5mila km², è una delle città più grandi del Mediterraneo e figura tra le venticinque megalopoli mondiali. Una città globale in continua crescita che sfugge di continuo alle definizioni consolidate; di essa si sottolinea di volta in volta qualche caratteristica particolare, rimandando in questo modo a una visione difficilmente esaustiva: così Istanbul passa da capitale della cultura a centro dell'economia e della finanza internazionale; da laboratorio della società civile a luogo frammentato dalle profonde spaccature sociali. Negli ultimi anni ciò che caratterizza questa megalopoli è la rapidità del cambiamento che sta intervenendo in vecchi e nuovi quartieri, modificando radicalmente gli spazi e l'immaginario, nonché il profilo dei suoi stessi abitanti. Senza dubbio questa trasformazione rispecchia il dinamismo del cosiddetto 'miracolo turco', una fase di espansione economica e affermazione sul piano internazionale che la Turchia

1 Bilgin I. et al., *Istanbul 1910-2010. Kent, Yapılı Çevre ve Mimarlık Kültürü Sergisi* (City, Built Environment, and Architectural Culture Exhibition), Bilgi yayınları, İstanbul, 2010.

sta vivendo nell'ultimo decennio. Un'ulteriore caratteristica emerge però con uguale insistenza ed è il ruolo di Istanbul nella geografia delle migrazioni internazionali. Anche in questo caso esso corrisponde all'importanza che l'intero paese riveste sempre più nell'ambito dei flussi migratori, tanto come paese di transito che come luogo di arrivo. Istanbul viene considerata oggi come una piattaforma migratoria, un vero e proprio *gateway* dei flussi delle migrazioni internazionali.² Questo ruolo sembra essersi definito e strutturato soprattutto nel corso degli ultimi venti anni, durante i quali l'immigrazione irregolare in Turchia ha conosciuto un sensibile incremento, divenendo più consistente e regolare, tanto da spingere le autorità a elaborare politiche specifiche.³ A Istanbul si nota, soprattutto in alcune aree della città, una presenza di migranti che in molti casi, pur essendo arrivati con un progetto migratorio temporaneo, si sono stanziati in modo regolare. Ad ogni modo, per brevi o lunghi periodi che rimangano, è indubbio che la megalopoli offra ai migranti una serie di opportunità che difficilmente si trovano così concentrate altrove. Non solo una serie di servizi legali, forniti da agenzie di viaggio, uffici di traduzione, compagnie aeree, ma anche informali, tra cui la possibilità ad esempio di recuperare documenti falsi o entrare in contatto con i *passeur*. In generale, a Istanbul i migranti possono accumulare un capitale oltre che economico, sociale, linguistico e professionale, utile a migliorare le proprie condizioni in termini di mobilità e di ulteriori spostamenti.⁴

A tale presenza di migranti irregolari vanno aggiunte le migliaia di persone che vi transitano per i più disparati motivi: i lavoratori giornalieri e stagionali, i turisti, la cosiddetta elite transnazionale composta dai professionisti della finanza e dai funzionari delle grandi organizzazioni internazionali, per non dimenticare gli studenti stranieri, in particolare europei e

2 Si veda il contributo di Nadia Matarazzo in questo volume.

3 Dal punto di vista cronologico uno dei maggiori studiosi del fenomeno migratorio in Turchia individua diverse fasi della migrazione che si differenziano per la tipologia dei flussi e le caratteristiche dei migranti, così come per l'attitudine del governo turco in ambito di politiche migratorie: 1979-1987; 1988-1993; 1994-2000/2001; 2001-oggi. Soltanto però a partire dalla metà degli anni Novanta si può constatare un flusso consistente e diversificato di immigrati irregolari, un transito maggiore per il paese ma anche una permanenza più lunga dei migranti in consizioni di clandestinità. İçduygu A., *Transit Migration in Turkey: Trends, Patterns, and Issues*, CARIM-RR, EUI, Fiesole (Fi), 2005, pp. 6-7.

4 DANIŞ D., TARAGHI C., PÉROUSE J.-F., "Integration in Limbo": Iraqi, Afghan, Maghrebi and Iranian Migrants in Istanbul, in İçduygu A., Kirişçi K. (eds.), *Land of Diverse Migrations. Challenges of Emigration and Immigration in Turkey*, Istanbul Bilgi University Press, Istanbul, 2009, pp. 468-475; 576-582.

americani. Istanbul è di fatto un luogo di scambi e un nodo centrale nei flussi degli spostamenti nazionali, regionali e mondiali. Una metropoli con una popolazione di gran lunga più composita che nel resto del paese. È questa, tuttavia, una caratteristica di sempre della città che, anzi, pare oggi essere meno cosmopolita dell'epoca ottomana. L'attenzione che viene oggi posta sul multiculturalismo e il cosmopolitismo di Istanbul appare piuttosto come parte di un discorso funzionale che accompagna gli ultimi sviluppi della città e rimanda a un'immagine di Istanbul non più solo come *global city* quanto di *cool city*, una metropoli che sia polo di attrazione internazionale capace di rispondere alle esigenze della produzione e del consumo materiale e immateriale.⁵

In una prospettiva simile risulta interessante volgere lo sguardo alla storia della città perché, intrecciandosi inevitabilmente con la storia nazionale, rivela come nello spazio urbano stambuliota spinte nazionalistiche abbiano dovuto costantemente misurarsi – anche in modo violento – con istanze plurali e diversificate e come, di fatto, nel corso del XX secolo, si sia di molto contratta quella molteplicità che riempiva la città e sorprende-va il viaggiatore.

Kozmopolit Istanbul: la capitale di un impero al tramonto

“La folla passa a grandi ondate, ognuna delle quali offre mille colori, ed ogni gruppo di persone rappresenta un gruppo di popoli. S’immagini pure qualunque più stravagante accozzo di tipi, di costumi, di classi sociali; non si giungerà mai ad avere un’idea della favolosa confusione che si vede là nello spazio di venti passi e nel giro di dieci minuti. Dietro una frotta di facchini turchi, che passano correndo, curvi sotto pesi enormi, s’avanza una portantina intarsiata di madreperla e d’avorio, a cui fa capolino una signora armena; e a i due lati un beduino avvolto in un mantello bianco e un vecchio turco col turbante di mussolina e il caffettano color celeste, accanto al quale cavalca un giovane greco seguito dal suo dragomanno colla

5 Secondo Derya Özkan Istanbul è stata definita per la prima volta una “cool city” nel 2005 quando la rivista *Newsweek* la designò come “the coolest city of Europe”. Derya Özkan attualmente dirige un progetto di ricerca presso l’Institute of European Technology di Monaco di Baviera dal titolo “From the Oriental to the ‘Cool’ City. Changing Imaginations of Istanbul, Cultural Production and the Production of Urban Space”. Maggiori informazioni sono reperibili alla pagina web: http://www.en.uni-muenchen.de/news/newsarchiv/2011/2011_oezkan.html (ultimo accesso 21/01/2012)

zuavina ricamata, e un dervis col gran cappello conico e la tonaca di pelo di cammello, che si scansa per lasciar passare la carrozza d'un ambasciatore europeo, preceduta da un battistrada gallonato. [...] E, cosa naturale, ma che par strana al nuovo venuto, tutta questa gente così diversa s'incontra e passa oltre senza guardarsi, come la folla di Londra; nessuno si ferma; tutti vanno a passo affrettato, e su cento visi, non se ne vede uno che sorrida. [...] È un mosaico cangiante di razze e di religioni che si compone e si scompone continuamente con una rapidità che si può appena seguire collo sguardo".⁶

Così descriveva la popolazione di Istanbul lo scrittore Edmondo De Amicis nella sua cronaca di viaggio pubblicata per la prima volta nel 1878. Come molti altri poeti, romanzieri e pittori anche De Amicis ci consegna la descrizione di una città crogiolo di razze e di religioni, miscuglio di odori e colori, che non poteva che sbalordire gli europei. Istanbul nella seconda metà del XIX secolo vive il suo periodo di maggiore cosmopolitismo: è un importante centro economico ma anche un vivace luogo di dibattito politico e culturale. Le riforme attuate a partire dal 1839 nel lungo periodo delle *Tanzimat* avevano avuto l'obiettivo di modernizzare l'apparato legislativo e amministrativo dell'impero ma allo stesso tempo avevano ampliato il margine di manovra delle potenze europee sul territorio. Per Istanbul ciò significò un forte impatto sulla struttura della città che si vide arricchire di nuovi spazi adatti alle più ampie esigenze del commercio e del mercato internazionale, ma anche man mano di un sistema di trasporti e di infrastrutture, oltre che di nuovi palazzi che rispecchiavano la diversità degli stili architettonici dei vari gruppi di abitanti. La popolazione della capitale mutò sensibilmente, perché vi si insediarono molti europei e per un periodo si poté persino contare una maggioranza di non musulmani.⁷

Al volgere del secolo, i movimenti di rifugiati provenienti dai Balcani avevano ulteriormente contribuito a complicare il panorama degli abitanti, così come successivamente fecero gli arrivi dalla Russia, in seguito alla

6 DE AMICIS E., *Costantinopoli*, Einaudi, Torino, 2007, pp. 30-31.

7 Alla vigilia delle guerre balcaniche gli stranieri a Istanbul erano il 15% di una popolazione di circa un milione, i greci rappresentavano il 30%, gli armeni e gli ebrei il 15%. KEYDER Ç., *A brief history of modern Istanbul*, in KASABA R. (ed.), *The Cambridge History of Turkey. Turkey in the Modern World*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, p. 506; sulla composizione demografica dell'impero ottomano del XIX secolo si veda KEMAL H. KARPAT, *Ottoman Population, 1830-1914: Demographic and Social Characteristics*, University of Wisconsin Press, Madison, 1985.

rivoluzione bolscevica.⁸ A Istanbul giungevano persone da tutti gli angoli dell'impero, per frequentare scuole, per partecipare alla vita politica e intellettuale, per riparare un lavoro.⁹ La città offriva a tutti la possibilità di vivere secondo i propri costumi e le proprie abitudini, permettendo anche agli europei di non rinunciare ai consumi e allo stile di vita che si viveva nelle maggiori capitali d'Occidente. Questo non avveniva senza una divisione netta degli spazi, tra una parte musulmana e una non musulmana. Durante l'occupazione da parte delle forze dell'Intesa, tra il 1918 e il 1923, Istanbul è abitata come mai da una moltitudine di identità nazionali, culturali, religiose.¹⁰ Nello stesso periodo, tuttavia, in parti della città si alimenta e cresce un profondo nazionalismo.

Se, come dice Çağlar Keyder, l'interrogativo saliente della seconda metà del XIX secolo era se l'impero sarebbe riuscito a attraversare la transizione in uno Stato moderno senza perdere la diversità imperiale, la risposta non si fece attendere a lungo. In un periodo marcato dal conflitto, la guerra di indipendenza turca (1919-1923) e la prima guerra mondiale, gli sconvolgimenti politici e demografici che attraversarono l'impero mutarono in modo sensibile il profilo della popolazione nelle regioni rurali dell'Anatolia e di riflesso anche di Istanbul. I massacri contro gli armeni spinsero anche coloro che abitavano la capitale a riparare altrove; e in generale, anche se gli scambi di popolazione tra Grecia e Turchia dettati dal Trattato di Losanna non colpivano direttamente i greci stambulioti, molti cristiani lasciarono la città. Nel 1923, il sogno cosmopolita di Istanbul si infranse contro il progetto nazionale della nuova repubblica.

Progetto nazionale e turchizzazione della città

Con la fondazione della repubblica Mustafa Kemal stabilì la capitale della nuova e moderna Turchia ad Ankara, una decisione che, come altre, doveva sancire una cesura netta con il passato ottomano e con l'impero crollato su se stesso. Per Istanbul non fu facile ridimensionare il proprio ruolo: non solo non era più il centro per una vastità di territori – dai Balcani al Medio Oriente – ma con l'abolizione del califfato smetteva di essere

8 KEYDER Ç., *cit.*, 2008, p. 506.

9 A loro si aggiungevano anche i turisti che prima dello scoppio della I guerra mondiale superavano già i seimila l'anno. Dal 1883 Istanbul era una tappa principale dell'Oriente Express (lo *Şarki Ekspresi* per i turchi).

10 Vanno considerati qui anche i contingenti provenienti dalle diverse colonie britanniche, francesi.

anche un luogo di particolare interesse per i musulmani; infine, doveva confrontarsi con la perdita della funzione amministrativa e politica, che significava anche l'allocazione di nuove risorse nella nuova capitale. La popolazione si ridusse drasticamente ritornando a contare meno di un milione, soglia che aveva superato durante la guerra. Soprattutto ricadde su Istanbul il peso di un progetto nazionale che si basava su una definizione di identità e di cittadinanza rigida e monolitica e che spingeva verso un'omogeneizzazione della popolazione e l'annullamento delle differenze etniche, linguistiche e confessionali fino ad allora sopravvissute.

Per un lungo periodo, che si protrae fino agli anni Sessanta inoltrati, Istanbul assisté a forti spinte nazionalistiche e all'abbandono dei suoi abitanti non turchi, in molti casi costretti da provvedimenti mirati a ridurre il proprio potere economico e una certa autonomia in termini religiosi ed educativi.¹¹ La promulgazione nel 1942 dell'imposta sul patrimonio, la *Varlık Vergisi*, che voleva essere una misura fiscale per rimpinguare le casse dello Stato, all'indomani del conflitto mondiale, in realtà si rivelò uno strumento discriminatorio che andava a colpire le minoranze non musulmane: ebrei, greci e armeni, che rappresentavano allora la borghesia liberale, la classe commerciante della città.¹² Di conseguenza tutti i quartieri nel lato europeo, sulla collina che domina il Corno d'Oro, la zona di Beyoğlu (già Pera) e Kurtuluş (prima Tatavla), dove si erano trasferite le famiglie benestanti della borghesia non musulmana, ma anche

11 Come spiega Jean-François Pérouse è possibile individuare sette momenti distinti che hanno visto i non musulmani abbandonare definitivamente la città: 1914-1915, 1922-1926, 1936, 1942, 1955, 1964-1965 et 1973-1974. PÉROUSE J.-F., «Les non musulmans à Istanbul aujourd'hui : une présence en creux ? Le cas de l'arrondissement de Fatih», *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 107-110, septembre 2005, p. 266.

12 Si tratta formalmente di una misura fiscale che intendeva colpire i profitti, non soggetti ad alcun controllo, che alcune categorie trassero anche illecitamente durante gli anni della Seconda guerra mondiale. Di fatto nella sua applicazione si rivelò uno strumento discriminatorio contro le minoranze non musulmane. La legge prevedeva difatti una suddivisione in due categorie distinte: i musulmani e i non musulmani (*Gayrimüslim*). In seguito furono aggiunte la lista degli stranieri (*Ecnebi*) e dei *Dönme*, ebrei convertiti all'islam. Per i non musulmani gli importi da pagare, per i quali non era stabilita un'aliquota fissa, erano superiori anche di dieci volte e in molti casi i commercianti dovettero svendere il proprio patrimonio. Il mancato pagamento entro quindici giorni implicava la deportazione ai lavori forzati, oltre alla confisca di beni e proprietà. Arresti e deportazioni riguardavano principalmente greci, armeni ed ebrei, come mostrano le liste dei nomi degli insolventi pubblicati sulla stampa dell'epoca. BALI R., *The "Varlık Vergisi" Affair: A Study on Its Legacy. Selected Documents*, Isis Press, Istanbul, 2005.

molte aree della Penisola storica, come nel quartiere di Fatih, si svuotarono consegnando molti edifici storici, chiese, fondazioni all'abbandono e alla successiva occupazione da parte dei migranti provenienti dalle zone rurali, e in particolare di curdi. Questa trasformazione della popolazione che derivò da una politica di progressiva turchizzazione della città si manifestò anche nel cambio di nome di molte strade e luoghi che avevano connotazioni non propriamente turche: così ad esempio la *Grande rue Pangaldi* divenne *Cumhuriyet Caddesi* (via della repubblica), la *Grande rue Tatavla* mutò in *Kurtuluş Caddesi* (via dell'Indipendenza) o ancora *Papaz Köprüsü* (Ponte del prete) divenne più banalmente *Yaya Köprüsü* (Ponte pedonale).¹³ In modo analogo, la cancellazione delle tracce di una presenza eterogenea, non turca, si abbattè anche sul patrimonio immobiliare: non solo il grave incendio del Patriarcato greco-ortodosso sopraggiunto nel 1941 e le cui cause non sono mai state chiarite ma in generale molti edifici, soprattutto chiese, furono distrutti e danneggiati, anche a scapito del valore storico-artistico, perché considerati come elementi estranei, privi di valore affettivo e nazionale.¹⁴

In tale contesto si inseriscono anche i drammatici eventi del 6 e 7 settembre 1955, quando un gruppo consistente di persone, con la connivenza del governo, in un'azione dal carattere profondamente nazionalista, nel clima di tensione attorno alla questione cipriota, attaccò e saccheggiò negozi, palazzi ma anche chiese e scuole appartenenti a commercianti greci ma anche armeni, ebrei e levantini causando ancora una volta partenze e abbandoni.¹⁵

13 Sui cambiamenti topografici della città di Istanbul è in corso un progetto della Fondazione turca per gli studi economici e sociali (TESEV) nell'ambito di una ricerca sui diritti delle minoranze. Per maggiori informazioni si può consultare la pagina web: <http://www.tesev.org.tr/>

14 PÉROUSE J.-F., 2005, pp. 270-71.

15 Nel settembre 1955 si verificano dei gravi incidenti che causano un inasprimento della situazione. Nel periodo in cui sono in corso i negoziati per risolvere la questione di Cipro, esplode una bomba nella casa natale di Atatürk a Salonico. Quando la notizia giunge a Istanbul, un'organizzazione nazionalista, la Società Cipro è turca (*Kıbrıs Türkler Cemiyeti*), indice un comizio da cui gruppi di persone si distaccano e si riversano nelle strade del centro, principalmente nel quartiere di Beyoğlu, caratterizzato da una grossa presenza di commercianti greci ma anche armeni, ebrei e levantini, per saccheggiare e distruggere negozi, palazzi, chiese, scuole, per un totale di oltre cinquemila edifici. Gli incidenti, che durano due giorni, il 6 e il 7 settembre, non vengono fermati dalla polizia e causano una nuova ondata di migrazione degli abitanti greci, armeni ed ebrei che erano rimasti a Istanbul. Sempre in conseguenza della crisi cipriota nel 1963 intimò ai greci residenti in territorio turco di abbandonare la Turchia: oltre dodicimila greci

La complessità di misurarsi con l'alterità quanto con la storia e il passato di una città che era stata crocevia di persone e di idee fecero perdere poco alla volta, già nel corso della prima metà del XX secolo, il suo carattere cosmopolita.

Istanbul dalle strade dorate

“Le strade di Istanbul sono lastricate d’oro”: decretava all’incirca così un detto comune diffuso soprattutto tra gli abitanti delle campagne e tra i nuovi arrivati dall’Anatolia sulle rive del Bosforo. A partire dagli anni Cinquanta, Istanbul entrò in una nuova fase durante la quale riconquistò, senza mai più perderlo, il primato all’interno del paese. La politica di industrializzazione attuata dal governo comportò un rapido sviluppo urbano e una migrazione massiccia verso i centri urbani. Attratti dalle possibilità di investimento e di guadagno, nonché dalla prospettiva di una mobilità sociale, giunsero a Istanbul i primi esponenti di una incipiente borghesia rurale, in parte formatasi traendo vantaggio dall’economia informale e dal mercato nero durante gli anni della seconda guerra mondiale. Fu solo l’inizio di una migrazione continua che portò a una crescita esponenziale della città, che in pochi decenni vide la propria popolazione moltiplicarsi per cinque (da poco più di un milione nel 1950, si passò a 2.8 milioni nel 1970 e 6.5 milioni nel 1990; tra il 1960 e il 1980 Istanbul assorbì un quarto della nuova popolazione urbana). Un tale sviluppo determinò inevitabilmente un’espansione dell’area urbana che si allargava prendendo forma tanto in nuovi quartieri residenziali, meglio corrispondenti alle aspirazioni della classe media emergente, quanto in quartieri satellite illegali (*gecekondu*) che spuntavano poco alla volta attorno alla città, dove si insediavano i nuovi abitanti. Tra gli anni Cinquanta e gli anni Settanta, Istanbul rappresentava per molti contadini, ma anche per gli abitanti dei piccoli villaggi dell’Anatolia, non solo un’opportunità di lavoro quanto la possibilità di far esperienza diretta di una modernità di cui si poteva cogliere l’atmosfera grazie alle notizie che oramai giungevano anche nelle zone remote, grazie al miglioramento delle infrastrutture. La ripresa economica e l’apertura verso i mercati internazionali, in particolare quello statunitense, avevano inciso anche sulla vita quotidiana, nella definizione di nuovi stili di vita e di consumo, oltre che nella produzione culturale. Di

dovettero allora lasciare il paese. GÜVEN D., *6-7 Eylül olayları*, Tarih Vakfı, Istanbul, 2005.

nuovo Istanbul, più di ogni altro luogo, sembrava vivere appieno questo nuovo clima di fermento e di modernità. Eppure, chiaramente non era facilmente accessibile a tutti e, per quanto lo sviluppo garantisse occupazione, d'altra parte non concedeva a chiunque le stesse condizioni: in molti si trovarono a vivere in situazioni di privazione e povertà. Negli anni Settanta il malcontento, unito al desiderio di cambiamento e a una situazione politica ed economica in forte crisi, si tradusse in un periodo di grande violenza politica, che ebbe Istanbul come scenario principale.¹⁶

L'immigrazione si consolidò, come spesso accade, lungo traiettorie dettate da relazioni sociali, familiari o di provenienza, che si ricostituirono nelle maglie della metropoli. Non era difficile, come non lo è ancora in molti casi oggi, ritrovare nello stesso quartiere persone che provengono dalla stessa regione se non dallo stesso paese. Le reti migratorie erano infatti basate su legami di solidarietà e mutuo appoggio fondati su una comune appartenenza, regionale, locale, familiare, religiosa. L'importanza di queste reti che facilitavano l'integrazione urbana dai primi momenti contribuì dunque a una valorizzazione, se non anche una strumentalizzazione, di alcuni tratti identitari e a una riformulazione in chiave urbana di un legame originario di solidarietà.¹⁷ In numerosissimi casi ciò si tradusse nella nascita di associazioni di quartiere, particolarmente attive a livello territoriale e, soprattutto, un importante punto di riferimento in una città in continua espansione, popolosissima e caotica.

La città globale

Nei primi anni Ottanta si consumò un passaggio importante nella storia della città. Come dichiarò il sindaco Bedrettin Dalan, eletto nel 1984, occorreva "trasformare Istanbul da una città stanca la cui gloria sta[va] nel passato in una metropoli ricca di promesse per il XX secolo". Il cambiamento seguiva gli stravolgimenti che il paese conobbe in campo politico, economico e sociale, in seguito al terzo colpo di Stato militare, avvenuto il 12 settembre 1980. Insieme a una virata nella politica economica tutta in-

16 Cfr. ZÜRCHER E. J., *Storia della Turchia*, Donzelli, Roma, 2007, p. 319-320.

17 Cfr. PÉROUSE J.-F., «Phénomène migratoire, formation et différenciation des associations de hemşehri à Istanbul : chronologies et géographies croisées», *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue n°2, Hometown Organisations in Turkey, 2005. Testo disponibile al sito: <http://www.ejts.org/document369.html> (ultimo accesso 30/09/2011).

centrata su uno sfrenato liberismo, cominciò a farsi largo in questo periodo l'idea di fare di Istanbul una città globale, competitiva e dinamica.

La metropoli doveva rilanciare l'idea di un paese che rivendicava il suo posto sulla scena mondiale e allo stesso tempo fornirgli le principali carte d'accesso. Tra gli anni Ottanta e gli anni Novanta fu quindi avviata una politica mirata a stabilire le condizioni per attrarre capitali stranieri: furono incentivati gli investimenti nel turismo e nelle infrastrutture, si costruì il secondo ponte sul Bosforo, sorsero grossi centri commerciali ma anche aree fiera, centri congressi, alberghi di lusso delle più note catene internazionali. Grazie ad alcuni interventi urbani alcune aree furono rase al suolo per lasciare spazio a grandi arterie. Il profilo di Istanbul cominciò in questo modo a mutare: accanto ai minareti spuntarono grattacieli sempre più alti, in punti strategici e panoramici, a dispetto di ogni vincolo paesaggistico. La politica neoliberista trasformava poco alla volta la vecchia capitale in una città fruibile in senso ampio, una città globale, un nodo nella rete mondiale dei servizi e della finanza oltre che capitale del turismo internazionale. Questi cambiamenti causarono pesanti ripercussioni anche sul piano sociale, per diversi aspetti. Intanto, ciò significò l'arrivo in città di uomini d'affari, dei cosiddetti *yuppies*, persone abituate a muoversi in un ambiente internazionale e secondo standard di vita diversi, che reclamavano poter vivere anche a Istanbul. Per cui si ebbe, soprattutto a partire dagli anni Novanta, un duplice fenomeno: da un lato iniziarono a comparire all'esterno della città le cosiddette *gated communities*, dall'altro prese a svilupparsi un interesse per quei quartieri nel vecchio centro della città più caratteristici dal punto di vista architettonico e più vicini ai luoghi centrali della cultura e del divertimento, provocando un processo di progressiva gentrification. D'altra parte le nuoviefunzioni della città implicarono una ristrutturazione dell'economia, formale e informale, lo sviluppo del settore dei servizi e, di fatto, nuove condizioni di lavoro e di integrazione nel mercato occupazionale che non garantivano più come prima una redistribuzione più ampia delle ricchezze.¹⁸ Si acuirono in questi anni le disuguaglianze sociali, che spesso ricalcavano una segmentazione basata su differenze regionali, se non addirittura etniche. Non a caso si formulò un discorso che stigmatizzava gli abitanti delle aree periferiche, in una rigida contrapposizione tra stambulioti e nuovi arrivati, in cui questi ultimi apparivano come veri e propri invasori. Le nuove espressioni della cultura popolare che maturavano nelle aree meno

18 Sull'impatto prodotto dall'ascesa della finanza e dei servizi alla produzione sulla struttura sociale ed economica delle città si veda SASSEN S., 2004, *Le città nell'economia globale*, Il Mulino, Bologna, pp. 127-151.

sviluppate, conseguenza di una commistione di stili di vita e di una riformulazione di valori tradizionali e religiosi, erano viste dalla classe media urbana come una minaccia alla modernità, una pericolosa “ruralizzazione” dell’ambiente urbano.¹⁹

A ciò si aggiunse che dalla metà degli anni Ottanta e poi soprattutto nel corso degli anni Novanta, Istanbul conobbe una nuova ondata migratoria composta soprattutto da persone in fuga dai propri villaggi a causa della recrudescenza del conflitto nelle regioni curde. Questi nuovi immigrati incontrarono grosse difficoltà per inserirsi nel tessuto urbano sia perché non vi era oramai più suolo da occupare (e da far fruttare in un secondo momento) sia perché privi di risorse economiche da investire. Gli edifici abbandonati oramai da anni dei quartieri centrali rappresentarono un’occasione abitativa propizia, sebbene offrissero condizioni di vita al limite del degrado. Si verificò quel processo di periferizzazione del centro, per cui aree situate all’interno del cuore economico, commerciale e turistico divennero luoghi di residenza della ‘nuova povertà urbana’, luogo di marginalità sociale ed economica. In molti di questi quartieri si sarebbero insediati anche molti migranti irregolari stranieri.

Prospettive nel nuovo millennio

Gli anni duemila sono segnati dall’arrivo al potere nel 2002 del Partito Giustizia e Sviluppo (*Adalet ve Kalkınma Partisi*, Akp) guidato da Recep Tayyip Erdoğan, già sindaco di Istanbul tra il 1994 e il 1998. Il partito Akp, che si definisce fautore di una democrazia conservatrice, è di fatto un’evoluzione del partito di ispirazione islamica *Refah Partisi*, che vinse per la prima volta le elezioni amministrative nel 1994 conquistando molte città importanti, tra cui Istanbul, anche grazie all’appoggio delle classi popolari.²⁰ L’attenzione-

19 Per queste forme della cultura popolare si adopera spesso il termine di *arabesk*. Si veda ÖZBEK M., *Arabesk Culture: A Case of Modernization and Popular Identity*, in BOZDOĞAN S., KASABA R. (eds.), *Rethinking modernity and national identity in Turkey*, Seattle, 1997, pp. 211-232; STOKES M., *Sounding out: The Culture Industries and the Globalization of Istanbul*, in KEYDER Ç. (ed.), *Istanbul Between the Global and The Local*, St. Martins, New York, 1999, pp. 121-139. Sulla contrapposizione tra stambulioti e nuovi arrivati: ÖNCÜ A., *Istanbulites and Others: The Cultural Cosmology of ‘Middleness’ in the Era of Neo-Liberalism*, in Keyder Ç. (ed.), *cit.*, 1999, pp. 95-119.

20 La vittoria a Istanbul sorprese molti e nell’immediato fu accolta con grande timore: la città simbolo della cultura, della modernità, cosmopolita per tradizione cadeva nelle mani di un gruppo di conservatori, che si fregiava di rappresentare

ne alla dimensione urbana, alle politiche di sviluppo della città, continuano a rivestire grande importanza per l'Akp, che di fatto attua una politica neoliberrista in linea con i governi precedenti. Per certi versi la crescita economica, in controtendenza rispetto alla congiuntura negativa dell'economia mondiale, contribuisce ulteriormente ad accelerare le dinamiche di cambiamento avviate dal governo in carica. Istanbul è un'importante posta in gioco per Erdoğan: è il terreno principale su cui misurare le politiche nazionali; è il biglietto da visita del paese all'estero, testimonianza della modernità e del progresso e allo stesso tempo di un passato glorioso, quello ottomano, che questo governo ha saputo rispolverare e reintegrare nella storia nazionale.

La politica attuale in campo urbanistico si legge attraverso una serie di provvedimenti normativi adottati nel giro di pochi anni. In particolare nel 2005 viene promulgata la legge n. 5366 sulla 'Preservazione attraverso il rinnovo e l'utilizzazione mediante rivitalizzazione dei beni di valore storico e culturale deteriorati', atto legislativo che permette l'attuazione di cosiddetti progetti di trasformazione urbana (*Kentsel dönüşüm projeleri*), asse portante di tale politica. Con esso si apre la strada a un intervento massiccio da parte dell'amministrazione municipale e del TOKİ (*Toplum Konut İdaresi*) – l'ente governativo per le abitazioni sociali, in diversi quartieri storici della metropoli. I progetti, che interessano numerose aree, preventivamente dichiarate 'zone da rinnovare', per quanto possano apparire parte di "una strategia studiata e concertata, attuata nell'intera Istanbul" suscitano tuttavia molte critiche e proteste. Questi interventi si rivelano, infatti, più che delle opere di restauro e rivalorizzazione una manovra per adeguare questi quartieri, situati il più delle volte in posizioni strategiche, agli standard di uso e consumo abitativo dei ceti sociali più abbienti e allontanare i gruppi sociali più deboli verso le cinte più esterne. Nelle aree in cui i progetti sono già a fase ultimata, come Sulukule e Ayazma, è possibile constatare come, senza alcuno sforzo di concertazione con gli abitanti, i

gli ultimi arrivati in città. Allora, durante la campagna elettorale, Erdoğan fu l'unico a prendere le distanze dal progetto di città globale già allora molto in voga e fondò la sua campagna elettorale su una retorica populista mirata a legittimare gli abitanti delle periferie (e delle enclavi periferiche), gli esclusi e marginalizzati dal ceto medio urbano stambuliota. Come osserva Tanıl Bora una volta vinte le elezioni tuttavia il governo locale cominciò presto a interpretare la città come un'impresa economica (*business enterprise*) e a riconsiderare il progetto di città globale che prometteva allo stesso tempo l'accesso in modo decisivo nei gangli del potere e la scalata dell'imprenditoria dell'Anatolia (quelle che saranno definite 'le tigri anatoliche') a livello della borghesia urbana oltre l'attuazione del programma sviluppatista del partito. BORA T., *Istanbul of the Conqueror: The 'Alternative Global City'*. *Dreams of Political Islam*, in Keyder Ç. (ed.), cit., 1999, pp. 47-58.

progetti consistano in un intervento radicale che prevede la demolizione di edifici, sicuramente in cattivo stato ma il più delle volte di elevato valore storico-artistico, e lo spostamento della popolazione verso quartieri di nuova costruzione posti in zone decentrate.²¹ I quartieri coinvolti sono sia vecchi agglomerati di costruzioni illegali (*gecekondu*) sia le aree degradate situate nel centro storico della metropoli. Come si è detto, in entrambi i casi zone della città abitate da una popolazione insediata nelle diverse fasi delle migrazioni che hanno interessato Istanbul, con una solida trama di relazioni che risulta necessaria e importante nella quotidianità.

I rischi più evidenti di tale politica sono l'annullamento di questo tessuto relazionale, con la conseguenza di una marginalizzazione di parte della popolazione, e la perdita di identità di molti quartieri a vantaggio di una omologazione degli spazi urbani. Il futuro di Istanbul sembra in tal modo disegnarsi secondo una tendenza che si è sviluppata anche in altre città europee, dove il centro è un'attrattiva turistica e luogo di consumi e divertimento, spazio residenziale solo per i ceti più agiati.²² In tale contesto urbano la presenza di una diversità etnica, linguistica, confessionale che inevitabilmente deriva dall'afflusso di persone spinte da motivazioni differenti, nell'ambito di flussi migratori diversificati, appare dunque tradursi in una composizione sociale fortemente segmentata e disuguale ben lontana dalla vivacità cosmopolita e multiculturale di cui sembrano vantarsi gli attuali amministratori.

21 Sulukule è un quartiere noto per essere stato il primo insediamento storico della popolazione rom nella città, ancor prima della presa da parte degli ottomani. Ayazma, reso noto anche grazie ai romanzi di Latife Tekin, è un agglomerato di *gecekondu* sorto inseguito alle migrazioni forzate seguite alla repressione del 1980 e abitato prevalentemente da curdi. Per Sulukule il valore storico-culturale dell'area, posta all'interno delle mura di Teodosio costruite nel 447, e per Ayazma la nuova posizione strategica assunta in seguito alla costruzione dello stadio olimpico e favorita dalla vicinanza all'autostrada e alla zona industriale, hanno rappresentato un importante motivo di interesse da parte della municipalità che, spalleggiata da diverse società di costruzioni, ne ha fatto i due progetti pilota. Oggi i due quartieri sono stati resi irrinconoscibili dalle demolizioni: a Sulukule, dove è rimasta un'unica abitazione originaria, dei 5 mila residenti ve ne sono solo 75. Oltre 300 famiglie sono state trasferite in un complesso del TOKİ a Taşoluk, circa 40 km di distanza dal centro, in abitazioni che non di rado lasciano per incapacità di adattamento o per l'insostenibilità dei fitti. In modo analogo circa 7.800 persone prima residenti ad Ayazma sono state trasferite in un altro complesso TOKİ, a Bezirganbahçe. Indagini di campo hanno rivelato un elevato indice di insoddisfazione degli abitanti nelle nuove case, dove si sentono privati delle proprie relazioni, del proprio passato oltre che di opportunità informali di sopravvivenza.

22 KEYDER, *cit.*, 2008, p. 522.

Riferimenti bibliografici

- BALI R., *The "Varlık Vergisi" Affair: A Study on Its Legacy. Selected Documents*, Isis Press, Istanbul, 2005.
- BILGIN I. et al., *Istanbul 1910-2010. Kent, Yapılı Çevre ve Mimarlık Kültürü Sergisi* (City, Built Environment, and Architectural Culture Exhibition), Bilgi yayınları, Istanbul, 2010.
- BORA T., *Istanbul of the Conqueror: The 'Alternative Global City'. Dreams of Political Islam*, in BOZDOĞAN S., KASABA R. (ed.), *Rethinking modernity and national identity in Turkey*, Seattle, 1997.
- KEYDER Ç. (ed.), *Istanbul Between the Global and The Local*, St. Martins, New York, 1999.
- DANIŞ D., TARAGHI C., PÉROUSE J.-F., "Integration in Limbo": Iraqi, Afghan, Maghrebi and Iranian Migrants in Istanbul, in İÇDUYGU A., KIRIŞCI K. (eds.), *Land of Diverse Migrations. Challenges of Emigration and Immigration in Turkey*, Istanbul Bilgi University Press, Istanbul, 2009, pp. 443-636.
- DE AMICIS E., *Costantinopoli*, Einaudi, Torino, 2007.
- GÜVEN D., *6-7 Eylül olayları*, Tarih Vakfı, Istanbul, 2005.
- İÇDUYGU A., *Transit Migration in Turkey: Trends, Patterns, and Issues*, CARIM-RR, EUI, Fiesole (Fi), 2005.
- İÇDUYGU A., KIRIŞCI K. (eds.), *Land of Diverse Migrations. Challenges of Emigration and Immigration in Turkey*, Istanbul Bilgi University Press, Istanbul, 2009.
- KARPAT K. H., *Ottoman Population, 1830-1914: Demographic and Social Characteristics*, University of Wisconsin Press, Madison, 1985.
- KEYDER Ç. (ed.), *Istanbul Between the Global and The Local*, St. Martins, New York, 1999.
- KEYDER Ç., *A brief history of modern Istanbul*, in Kasaba R. (ed.), *The Cambridge History of Turkey. Turkey in the Modern World*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.
- ÖNCÜ A., *Istanbulites and Others: The Cultural Cosmology of 'Middleness' in the Era of Neo-Liberalism*, in KEYDER Ç. (ed.), *Istanbul Between the Global and The Local*, St. Martins, New York, 1999, pp. 95-119.
- ÖZBEK M., *Arabesk Culture: A Case of Modernization and Popular Identity*, in BOZDOĞAN S., KASABA R. (eds.), *Rethinking modernity and national identity in Turkey*, Seattle, 1997, pp. 211-232.
- STOKES M., *Sounding out: The Culture Industries and the Globalization of Istanbul*, in Keyder Ç. (ed.), *Istanbul Between the Global and The Local*, St. Martins, New York, 1999, pp. 121-139.
- PÉROUSE J.-F., «Les non musulmans à Istanbul aujourd'hui : une présence en creux ? Le cas de l'arrondissement de Fatih», *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 107-110, septembre 2005, pp. 261-295.
- PÉROUSE J.-F., «Phénomène migratoire, formation et différenciation des associations de hemşehri à Istanbul : chronologies et géographies croisées», *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue n°2, Hometown Organisations in Turkey, 2005.
- SASSEN S., *Le città nell'economia globale*, Il Mulino, Bologna, 2004.
- ZÜRCHER E. J., *Storia della Turchia*, Donzelli, Roma, 2007.

QUADERNI DI BIOETICA

1. *Il bambino che viene dal freddo. Riflessioni bioetiche sulla fecondazione artificiale*, a cura di A. Nunziante Cesàro, Franco Angeli, Milano, 2000
2. *Etica della salute e "terapie non convenzionali"*, Atti del Convegno di Napoli (29/30 novembre e 1° dicembre 2000), a cura di L. Melillo, Quaderno n. 1, Giannini, Napoli, 2002
3. *Ricerche di bioetica*, a cura di M. Coltorti, Quaderno n. 2, Giannini, Napoli, 2004
4. *Medicina ed etica di fine vita*, Atti del Convegno di Napoli (22/24 aprile 2002), a cura di M. Coltorti, Quaderno n. 3, Giannini, Napoli, 2002
5. *Il multiculturalismo nel dibattito bioetico*, a cura di L. Chieffi, Quaderno n. 4, Giappichelli, Torino, 2005
6. *La cura delle donne*, Atti del Convegno di Napoli (27-29 ottobre 2004), a cura di R. Bonito Oliva, Quaderno n. 5, Meltemi, Roma, 2006
7. *Percorsi tra bioetica e diritto. Alla ricerca di un bilanciamento*, a cura di L. Chieffi e P. Giustiniani, Quaderno n. 6, Giappichelli, Torino, 2010

NUOVA SERIE

1. *Bioetica pratica e cause di esclusione sociale*, a cura di L. Chieffi, Quaderno n. 1, Mimesis, Milano, 2012, in corso di pubblicazione

