

SEZIONE DI FILOSOFIA

Poiché soltanto recentemente le migrazioni hanno assunto una grande rilevanza politica e sociale, è piuttosto difficile trovare pagine che trattino, o che si prestino a una trattazione di questo tema, nelle opere filosofiche dell'età moderna e contemporanea, e in particolare in quelle disponibili in lingua italiana. Anche per quanto riguarda gli anni più recenti, va notato un certo ritardo da parte dei filosofi nel trattare questo argomento, di cui si sono occupati soprattutto politologi, sociologi e giuristi.

Per questo motivo, buona parte dei testi qui raccolti non sono propriamente di filosofia, nel senso accademico del termine, ma appunto di teoria politica, sociologia e teoria del diritto, anche se si è avuto cura di sceglierli sulla base della loro rilevanza filosofica.

I titoli attribuiti ai testi antologizzati sono in gran parte redazionali e hanno la funzione di descriverne in breve il contenuto.

Il testo del sociologo **Alessandro del Lago** che apre questa sezione del dossier è incentrato sulla definizione filosofica della "persona", e svolge interessanti considerazioni di carattere etico sul fatto che tale categoria, nell'attuale contesto politico e giuridico, spesso non sia applicata al migrante, in special modo se in una situazione di clandestinità. Il migrante è insomma una "non-persona", cioè un uomo di cui non sono riconosciuti i diritti fondamentali.

Al tema di un presunto "diritto di fuga", di cui i migranti godrebbero o dovrebbero godere, sono dedicati i tre testi successivi, a cominciare da un articolo giornalistico del filosofo della politica **Norberto Bobbio** pubblicato nel 1989 come commento alle cronache relative alla fuga di molti cittadini della Germania Orientale (DDR) in direzione della Germania Occidentale.

Il politologo **Sandro Mezzadra** riprende questo concetto in relazione alle recenti ondate migratorie, vedendo nella "fuga" dei migranti un sottrarsi alle "coercizioni esercitate dalla economica, sociale, politica del suo paese di provenienza", non senza accenti libertari e "rivoluzionari". Nel brano del suo libro qui antologizzato, Mezzadra si sofferma anche sul rapporto tra diritto alla fuga e cittadinanza, sostenendo che il problema dei migranti non può essere risolto semplicemente dalla loro "naturalizzazione", poiché essi sono "cittadini della frontiera" e la loro identità politica non è riconducibile all'appartenenza a uno Stato.

A questa visione si oppone quella di **Ermanno Vitale**, per il quale il concetto di diritto alla fuga è "superato e vuoto". Esso non è anzi, a suo parere, "un vero e proprio diritto soggettivo che possa diventare positivo, e dunque essere garantito da un ordinamento giuridico nazionale o

sovranaazionale”, e andrebbe sostituito con il concetto di un diritto alla migrazione “positivamente tutelato all’interno di una concezione cosmopolitica della cittadinanza”. Se dunque Mezzadra si dimostra interessato alle potenzialità libertarie che il diritto alla fuga avrebbe per il fatto di mettere in crisi un concetto di cittadinanza fondato su quello di Stato, Vitale vede nel suo carattere extragiuridico un limite e un marchio di ambiguità. Per Vitale la condizione del migrante a cui è riconosciuto il diritto alla fuga è paragonabile a quella della vittima di uno stato oppressivo a cui sia riconosciuto, come faceva Thomas Hobbes, il diritto di “ribellarsi”, a costo però di rescindere il contratto sociale e ritornare a quello stato di guerra che per il filosofo inglese è lo stato di natura. “Chi ‘opta’ per questa via”, scrive Vitale, “da cittadino ridiviene nemico”.

Giovanna Zincone si pone invece il problema del rischio che la concessione di diritti sociali agli immigrati alimenti ulteriormente il razzismo che l’ondata migratoria ha suscitato. “Dobbiamo scegliere”, scrive, “diritti che consentano di combattere la degradazione sociale degli immigrati e possano quindi conferire loro dignità. Dobbiamo pensare a diritti che raggiungano questi scopi e che lo facciano con bassi rischi di suscitare ostilità tra i nazionali”. Anche se Zincone non si propone di svolgere un discorso filosofico sul tema dei diritti, la sua posizione si colloca nella corrente *utilitaristica* della filosofia dei diritti umani (di cui Jeremy Bentham è il capostipite), secondo la quale un diritto merita di essere sancito se è socialmente utile.

Il testo del sociologo **Zygmunt Bauman** si distingue per il suo interesse filosofico. Esso ha il merito, tra gli altri, di contenere sotto forma di citazione quello che è forse l’unico testo filosofico (o in ogni caso uno dei pochissimi testi filosofici) di epoca moderna che abbiano tematizzato le migrazioni: la pagina del *Progetto per una pace perpetua* (1795) di Immanuel Kant sul “diritto di ospitalità”. Inoltre, questa pagina è discussa da Bauman tenendo conto delle posizioni in tema di etica di altri filosofi, tra i quali Friedrich Nietzsche e soprattutto Hannah Arendt. Bauman si sofferma inoltre su un tema (sociologico) di stretta attualità: il ruolo di internet e dei *social media* nel costituirsi dell’opinione pubblica sulla migrazione e in particolare nel diffondersi di quel “panico da migrazione” che a suo parere esaspera i problemi generati dalla “crisi migratoria”.

Conclude questa sezione del dossier un estratto da un libro del filosofo della biologia **Telmo Pievani** scritto in collaborazione con il giornalista **Valerio Calzolaio**, nel quale è considerato il ruolo delle migrazioni nell’evoluzione delle specie, incluse, ovviamente, la specie umana.

Non-persone

Alessandro Dal Lago¹

Nel limbo

Si consideri il seguente dialogo, che ho trascritto nel marzo del 1996, pochi giorni prima della scadenza dei termini per la regolarizzazione dei migranti irregolari fissata dal Decreto Dini. Un cittadino albanese presenta a un funzionario della questura di una città italiana la documentazione necessaria per essere regolarizzato:

Cittadino albanese – Ecco qui, ho tutti i documenti [...].

Funzionario – Ti ho già detto che manca la ricevuta del versamento Inps. Perché non ce l'hai?

C.A. – Perché il capo [il datore di lavoro italiano] non vuol pagare prima.

F. – Guarda che così non la posso accettare. Ci vuole la ricevuta [...].

C.A. [Leggermente agitato] – Io ho tutti i documenti a posto, perché non vanno bene?

F. [Spazientito, dopo che il dialogo continua allo stesso modo per qualche minuto] – La devi smettere di rompermi [...]. O mi porti la ricevuta o la domanda te la riprendi. E se non la riporti completa entro il 31 sarai espulso.

Sono possibili diverse osservazioni su questo frammento di dialogo, a partire dall'uso generalizzato del "tu" con cui gli italiani, e specialmente i pubblici funzionari, si rivolgono solitamente agli immigrati. Qui mi preme notare però come un semplice documento, una ricevuta, possa decidere della vita di uno straniero, anche se questo non ha alcun potere di procurarselo. All'epoca della regolarizzazione, i funzionari potevano essere cortesi o no con i richiedenti, la minaccia dell'espulsione poteva avere un seguito o no, ma in ogni caso lo straniero, dal momento stesso in cui perdeva la possibilità di presentare una domanda regolare, era "espellibile". Egli entrava nel limbo di chi può essere rimosso dal territorio italiano perché "irregolare", "clandestino", "illegittimo" o "abusivo". [...]

¹ Alessandro Dal Lago, *Non-persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*, nuova ed., Milano, Feltrinelli, 2004, pp. 205-224.

Definisco i migranti che si vengono a trovare in tale condizione come *non-persone*. Sono vivi, conducono un'esistenza più o meno analoga a quella dei nazionali (gli italiani che li circondano), ma sono passibili di uscire, contro la loro volontà, dalla condizione di persone. Continueranno a vivere anche dopo, ma non esisteranno più, non solo per la società in cui vivevano come "irregolari" o "clandestini", ma anche per loro stessi, poiché la loro esistenza di fatto finirà e ne inizierà un'altra che comunque non dipenderà dalla loro scelta.

Che qualcuno passi (di fatto o virtualmente) dalla condizione di persona a quella di non-persona dovrebbe apparirci stupefacente. Se ciò non avviene, se la questione dell'espulsione degli stranieri interessa ben poco l'opinione pubblica, è perché noi cittadini liberi, cui nessuno può imporre un provvedimento di limitazione o di perdita della libertà (con l'eccezione della detenzione in seguito a una condanna penale), siamo resi miopi dal godimento dei nostri diritti. [...] Questo potrà sembrare ovvio o "naturale", a meno che non si rifletta sul fatto che tali norme non dipendono da alcuna necessità meta-sociale, non discendono dal cielo, né sono iscritte in qualche tipo di codice naturale, ma sono scaturite dalla nostra stessa società. Straordinaria contraddizione intrinseca all'idea di norma quando si applica agli stranieri: qualcuno, un essere umano, è persona solo se la legge glielo consente, indipendentemente dal suo essere persona di fatto. Come è possibile che nel cuore dell'Occidente, nutrito della cultura verbale dei diritti e dell'universalismo giuridico, questa contraddizione possa essere ammessa? Alcune considerazioni sulla formazione del concetto di persona possono suggerirci una risposta.

Persone e non-persone

Nelle principali lingue europee il sostantivo "persona" denota essenzialmente l'uomo come "essere vivente", appartenente alla specie umana e perciò mortale (tedesco *Mensch als lebendes Wesen*, francese *être mortel*, inglese *human being*), e come singolo individuo. A questi due significati principali se ne aggiungono altri più specializzati: sociale, giuridico, morale, psicologico, teologico, grammaticale, teatrale. Una "persona" può così indicare, a seconda degli usi linguistici, l'aspetto esteriore di un uomo, la sua coscienza o identità, la manifestazione concreta (o ipostasi) della divinità, una figura giuridica, un ruolo teatrale, il soggetto di una forma verbale. È indubbio, comunque, che il concetto di persona rimandi a una delle diverse declinazioni dell'umanità. Noi sappiamo intuitivamente che cosa significhi persona: singolo come manifestazione individuale della specie umana, ma in un senso che eccede la sua natura biologica,

un essere soprattutto sociale. [...] In quest'ultimo significato, la parola comporta delle sfumature più ricche di quelle offerte dal termine "uomo". In quanto uomo in senso sociale più che biologico, la "persona" rimanda inevitabilmente a un significato morale. [...] Un uomo ridotto a corpo puramente biologico, come un malato in coma, smette di essere persona, se non nelle attenzioni dei suoi cari, nelle pratiche mediche o nella inevitabile finzione dei documenti ufficiali. Ma una persona esiste solo in quanto la sua "umanità" non viene revocata o annullata.

La persona è perciò l'insieme di attributi sufficienti a fare di un essere umano un uomo tra gli altri uomini, mentre l'appartenenza alla specie umana ne è la condizione necessaria. Le implicazioni dei concetti di uomo e persona appaiono soprattutto quando si considerano le pratiche sociali e istituzionali di spoliazione dell'umanità e della personalità. Nelle istituzioni totali, il controllo assoluto degli esseri umani viene realizzato distruggendo la loro persona, trattandoli come meri esseri naturali. Solo i santi, gli asceti o i Giobbe riescono a rimanere persone, mentre la loro umanità naturale viene limitata o ferita. Si può dire che colpire l'uomo attraverso la persona oppure la persona attraverso l'uomo corrisponde a due strategie diverse di disumanizzazione e di spoliazione dell'essere umano. La prima è quella ordinaria, normale, legale, del controllo sociale nelle istituzioni totali. La seconda è quella estrema e distruttiva della guerra totale, dei campi di concentramento, della tortura su larga scala e dello sterminio organizzato.

In carcere, gli esseri umani vengono mantenuti tali in termini puramente vitali, mentre le loro persone vengono limitate e talvolta distrutte con il ricorso a pratiche che mirano a dissolvere gli spazi e i tempi della socialità. I diversi rituali di iniziazione e di soggezione al carcere o ad altre istituzioni totali (come i manicomi) prevedono l'inserimento del detenuto o dell'internato in procedure disciplinari che distruggono il rispetto della persona: ispezioni corporali umilianti, alterazione dei tempi di veglia e di sonno, contenzione, riduzione della distanza fisica tra sé e gli altri, eliminazione dell'intimità, obbedienza cieca a regolamenti dal senso oscuro o privi di senso. D'altra parte, la tortura e le pratiche estreme di detenzione mirano a distruggere o alterare il supporto vivente della persona, a colpirla mediante una manipolazione dolorosa del corpo. [...]

La censura linguistica è una delle forme più comuni di annullamento delle persone. Essa corrisponde sul piano delle pratiche discorsive all'invisibilità sociale di alcune categorie di esseri umani trattati come non-persone. Una delle esperienze più traumatiche del nostro secolo è il fatto che le vittime delle persecuzioni più estreme non abbiano avuto alcun riconoscimento, come se l'enormità dei delitti commessi non potesse essere rappresentata dal linguaggio, oppure i posteri e i testimoni non fossero in grado di sopportarne il ricordo. È il

caso della rimozione dello sterminio degli ebrei nella Germania postbellica, su cui ha scritto pagine fondamentali Hannah Arendt.² [...]

Questo è lo spazio sociale e morale delle non-persone, cioè di quegli esseri umani che sono intuitivamente delle persone come noi (esseri umani viventi dotati di una persona sociale e culturale), cui però vengono revocate – di fatto o di diritto, implicitamente o esplicitamente, nelle transazioni ordinarie o nel linguaggio pubblico – la qualifica di persona e le relative attribuzioni. Si tratta di uno spazio raramente esplorato e difficile da esplorare, in quanto la sua individuazione chiama in causa molteplici dimensioni (politiche, sociali, giuridiche, linguistiche e cognitive). La mia tesi è che gli stranieri giuridicamente e socialmente illegittimi (migranti regolari, irregolari o clandestini, nomadi, profughi) siano le categorie più suscettibili di essere trattati come non-persone. Si pensi soltanto, per cominciare, ai limiti che il linguaggio pone alla rappresentazione di queste categorie di esseri umani. Come si è già visto a proposito dell'immagine dei migranti nella stampa e in generale nei media, uno straniero sarà volta per volta un "extracomunitario", un "immigrato", un "clandestino", un "irregolare" – categorie che non si riferiscono mai a qualche autonomia caratteristica del suo essere, ma a ciò che egli *non* è in relazione alle nostre categorie: non è europeo, non è un nativo, non è un cittadino, non è in regola, non è uno di noi. A partire da questa opacità linguistica, che corrisponde a una totale invisibilità sociale, si pongono le premesse perché egli non sia una persona e quindi possa essere letteralmente *neutralizzato*. Prima però di restringere il campo analitico a questi processi è necessario riflettere sul concetto di non-persona, sulla sua genesi e sulle sue implicazioni.

Genealogia delle non-persone

In inglese, la parola *nonperson* ha un significato specifico che non trova riscontro nelle principali lingue europee. Secondo il dizionario Webster, indica "*a person that usually for political or ideological reasons is removed from recognition or consideration*", una "persona che, solitamente per ragioni politiche o ideologiche, è esclusa da ogni riconoscimento o considerazione". Il termine, di uso abbastanza comune in inglese, si applica a diverse situazioni quotidiane. Trattare qualcuno in pubblico come *nonperson* significa comportarsi con lui "come se non esistesse" o fosse invisibile. D'altra parte, un povero o un fallito è

² Hannah Arendt, *Ritorno in Germania*, Roma, Donzelli, 1996.

trascurabile in quanto *economically nonperson*. In breve, una "non-persona" non è tale per qualche caratteristica intrinseca o naturale ma perché socialmente considerata tale, in seguito a un processo di esclusione o di vera e propria rimozione sociale.

[...] Se vogliamo credere alla filosofia popolare dell'umanesimo razionalista (e in particolare a quella corrente filosofica di origine cattolica chiamata "personalismo"), ogni essere umano sulla terra è una persona e in quanto tale è sacro. Ma questa concezione non può fondare alcuna protezione giuridica, e tanto meno sociale, delle "persone". Il concetto generico di persona, che allude – oscillando tra senso comune e accezione filosofica o teologica – a una sostanza comune dell'umanità, non ha trovato una codifica riconosciuta e un'applicazione specifica nei sistemi convenzionali che regolano le relazioni tra esseri umani. Ciò appare per esempio nella polemica che il formalismo giuridico ha sostenuto contro il giusnaturalismo. In particolare Kelsen ha rivendicato il carattere esteriore e formale della nozione di persona:

L'unità di doveri e di diritti soggettivi, cioè l'unità delle norme giuridiche qui considerate, le quali formano una persona fisica, è data dal fatto che è il comportamento del medesimo uomo a formare il contenuto di questi diritti e doveri, che è cioè il comportamento dello stesso uomo a essere determinato da queste norme giuridiche: *la cosiddetta persona fisica non è quindi un uomo, bensì l'unità personificata delle norme giuridiche che attribuiscono doveri e diritti al medesimo uomo. Non è una realtà naturale, bensì una costruzione giuridica creata dalla scienza del diritto, un concetto ausiliario nella descrizione di fattispecie giuridicamente rilevanti. In questo senso la cosiddetta persona fisica è una persona giuridica.*³

Kelsen ribadisce qui che la persona giuridica è un artificio, una costruzione normativa che può riguardare sia gli "uomini" sia enti o istituzioni. Sostenere che la persona fisica "non è... un uomo", ma esclusivamente l'oggetto di norme giuridiche, significa delimitare l'ambito del diritto positivo rispetto alle generiche definizioni di "umanità"; un punto di vista che è condiviso, nonostante i diversi presupposti dottrinari, da un teorico agli antipodi di Kelsen, Carl Schmitt. Consideriamo per esempio un passo in cui Schmitt si occupa esplicitamente di qualcosa di sostanzialmente analogo al concetto di persona, cioè di "uguaglianza di ciò che porta il volto umano", negando in ogni caso che ciò possa costituire la base di un ordinamento politico:

L'uguaglianza di tutto ciò "che porta il volto umano" non è in grado di fondare né uno stato né una forma politica né una forma di governo [...]. Dal fatto che tutti gli uomini siano uomini non si può desumere alcunché di specifico né dal punto di vista religioso né da quello morale né da quello politico né da quello economico.⁴

Benché il riferimento alla morale e alla religione sia sbrigativo, il senso di questa posizione (analogamente a quella di Kelsen) è negare che la persona (o il "volto umano") esista di fatto al di fuori di un ordinamento giuridico o politico concreto. Diritto e teoria politica si contrappongono perciò esplicitamente sia al senso comune sia a quello filosofico nel rifiutare una giustificazione all'esistenza strettamente umana delle "persone". [...] Il diritto moderno ribadisce che non c'è persona se non come "unità di norme" che definiscono diritti e doveri di un uomo. Possiamo tradurre i punti di vista, diversi ma convergenti, di Kelsen e di Schmitt nella seguente proposizione: *la persona può esistere socialmente solo in quanto persona giuridico-politica, ovvero "sistema di diritti e doveri"* (Kelsen) oppure *"soggetto di un ordinamento politico"* (Schmitt). [...] Entrambe le posizioni, nella loro sincerità (o brutalità) hanno il merito di spogliare il dibattito su "ciò che è umano" dalle definizioni spesso confuse e fuorvianti della teologia e della filosofia. Qualunque sia l'essere dell'uomo, la sua esistenza è connotata dalla posizione all'interno (o all'esterno) di un ordinamento concreto.

Le implicazioni della natura giuridico-positiva (e quindi, in ultima analisi, politica) della "persona" sono abbastanza evidenti. Se è vero che una delle conquiste degli ordinamenti politici moderni è il conferimento di "diritti" solo a chi rientra a pieno titolo in tali ordinamenti, chi ne è escluso (o chi non vi è incluso) *non habet personam*, e quindi è uomo solo in senso naturale, non sociale. La cittadinanza (l'insieme di diritti di chi è legittimamente incluso in un ordinamento) è quindi condizione esclusiva della personalità sociale, e, non viceversa, come recitano sia il senso comune filosofico sia quelle dichiarazioni o convenzioni internazionali che affermano o riaffermano i "diritti universali dell'uomo e della persona". [...]

Gode dei diritti della persona chi è cittadino degli stati che hanno elaborato una cultura delle garanzie giuridiche dell'individuo, che rientra cioè legittimamente in un ordinamento giuridico-politico nazionale. Naturalmente, con giuridico-politica mi riferisco qui a una condizione che va al di là della mera lettera della legge. Ordinamenti formalmente diversi possono essere solidali tra loro nell'estendere di fatto ai rispettivi cittadini lo status di persone, in base a

³ Hans Kelsen, *La dottrina pura del diritto*, Torino, Einaudi, 1975, p. 198.

⁴ Carl Schmitt, *Dottrina della costituzione*, Milano, Giuffrè, 1984, p. 297.

considerazioni del tutto evidenti. Così lo status di un americano, di un giapponese o di uno svizzero nell'Europa comunitaria è solo formalmente quello di "extracomunitario", e quindi non è assimilabile a quello di un marocchino, di un albanese o di un senegalese. Di fatto, gli ordinamenti concreti tengono conto di diversi elementi (economici in primo luogo) nel determinare chi è suscettibile di essere riconosciuto a tutti gli effetti come persona.

Pensare che la spersonalizzazione di determinate categorie di esseri umani sia impossibile nella nostra società umanistica e razionale è una pericolosa illusione (quando non è effetto di una vera e propria rimozione storica). I processi giuridico-politici che la consentono sono vari e diffusi ma possono essere ricondotti a un denominatore comune: la costituzione di un doppio regime giuridico per chi è incluso e chi è escluso. Empiricamente, si ha una situazione di questo tipo quando l'ordinamento giuridico valido in un determinato territorio non si applica a determinate categorie di persone o perché stranieri o perché soggetti privati dei diritti civili. La condizione degli schiavi negli Stati Uniti prima della Guerra civile è l'esempio più ovvio. La sottrazione progressiva dei diritti civili agli ebrei tedeschi, prima dello sterminio, è quello più rilevante, almeno nel nostro secolo. Ma la verità è che anche le democrazie occidentali hanno costituito un doppio regime per gli stranieri o per i propri cittadini di origine straniera: si pensi solo all'internamento degli americani di origine tedesca durante la Prima guerra mondiale o a quello dei giapponesi durante la Seconda. Questi sono ovviamente casi limite. Ma se è vero, come è stato osservato recentemente, che in tutti questi casi la sovranità politica è apparsa nella sua nuda realtà, pur ricorrendo a provvedimenti legali (adottati cioè in base alla legislazione vigente o con integrazioni che non la violavano), è anche vero che nulla impedisce, nelle nostre società democratiche e "universalistiche", la costituzione di un doppio regime giuridico per determinate categorie come stranieri, immigrati o zingari. [...]

Se è vero che un essere umano è (o può diventare) persona solo in quanto cittadino, il dibattito filosofico sull'altro o sullo straniero cessa di essere un mero esercizio verbale solo se imposta il problema della condizione giuridico-politica a partire dalla quale un altro si pone in rapporto al simile. Non è il "volto umano", né tanto meno una simmetria fondata su una astratta pretesa alla radice universale comune, che può fondare una relazione concreta tra noi e l'altro, ma è esattamente questa (nei termini di uno spazio giuridico-politico comune) la condizione esclusiva del riconoscimento del volto d'altri. Un discorso filosofico che aggiri questo problema è condannato a essere riduttivo. Per esempio l'uso della categoria intimistica di "ospite" (al di là dell'evidente sottomissione di un ospite all'ospitante) rimuove il problema giuridico-politico della persona dello straniero e

quindi, nonostante qualsiasi contorsione terminologica, spersonalizza lo straniero, ne fa virtualmente una non-persona. Analogamente, la nozione di amicizia è in quanto tale impolitica, se riferita a stranieri concreti, perché ignora precisamente l'uguaglianza fondamentale (di condizione, di status o di cittadinanza) su cui, al di là delle metafore favorite del discorso filosofico, si può fondare qualsiasi relazione tra le persone.

Ai margini del diritto

[...] Uno straniero "illegittimo" o "illegale" non esiste socialmente, oppure esiste, tollerato o non visto, in un limbo da cui può essere in ogni momento allontanato o fatto sparire. In base alla legislazione vigente in Italia e in altri paesi, un immigrato clandestino o irregolare può essere letteralmente catturato in qualsiasi momento dall'autorità di polizia, detenuto per qualche tempo ed espulso dal paese, dalla società in cui viveva. Uno zingaro (che sia o no dotato di nazionalità) non ha diritto a vivere dove e come vuole e diverse autorità, locali o nazionali, amministrative o politiche, hanno il potere di rimuoverlo e di confinarlo (cioè di farlo sparire e riapparire dove conviene loro). Uno straniero riconosciuto socialmente pericoloso o colpevole di un reato minore può essere allontanato definitivamente dal paese (e quindi dalla possibilità di essere giudicato o far ricorso in appello [...]), e quindi fatto allontanare dal sistema giuridico con cui era entrato in contatto. Qui non sto discutendo del significato morale di queste sparizioni, né sto paragonando le loro conseguenze alle forme di internamento nelle istituzioni totali. Le conseguenze per i singoli esseri umani possono essere commensurabili o no, si possono comparare i destini sociali di uno straniero espulso a quello di uno straniero internato, ma in ogni caso gli oggetti di questi processi di sparizione sono esclusivamente caratterizzati dal fatto di non esistere più. Sto sostenendo che l'opinione di senso comune secondo cui un essere umano esiste solo per il fatto di essere tale (di vivere, di avere una vita naturale) è sostanzialmente errata. È necessario anche non estendere la categoria degli esseri umani passibili di sparizione a tutti quei soggetti che subiscono diverse forme di esclusione sociale radicale, *homeless*, tossicodipendenti, poveri eccetera. Per quanto la loro condizione, oltre che terribile, sia sostanzialmente analoga, sul piano della qualità della vita (o della non-vita) a quella degli stranieri che vivono nel limbo o ai margini della nostra società, essi restano soggetti legittimi e quindi possono sparire socialmente ma restano dotati di diritti civili, e quindi, in tutto o in parte delle persone. Possono essere infatti soccorsi, assistiti, nutriti, ospitati, curati e tutelati giuridicamente.

Si pensi invece alla condizione degli stranieri che cerchino di entrare clandestinamente nel nostro o in un altro paese. Dopo essere stati schedati e rifocillati, vengono internati in campi sottratti di fatto al controllo della magistratura e dell'opinione pubblica, imbarcati in un aereo o una nave e rispediti nel paese d'origine. Vengono cioè fatti sparire con un semplice provvedimento di polizia. In quanto passibili di sparizione, i clandestini non hanno altro diritto che quello (difficile da violare nelle nostre società "umanizzate") all'integrità corporea. Ma per il resto, in quanto "clandestini", sono trattenuti, confinati, rimossi, e fatti sparire legittimamente anche con l'inganno. Il caso degli albanesi che approdarono in Italia nel luglio del 1991, furono confinati nello stadio di Bari, dispersi in diverse città d'Italia con la promessa di lavoro e di soggiorno e in parte espulsi, illustra a sufficienza come i "clandestini" possano essere sottratti a qualsiasi forma di esistenza sociale legittima.

Paradossalmente, il fatto che uno straniero sia non punibile anche se condannato (in quando espulso prima dell'espiazione della pena), dimostra come la necessità sociale della sparizione sia superiore a quella del diritto formale. Un essere umano giudicato per un reato entra in uno spazio giuridico e quindi, di fatto, nella società di cui quello spazio è espressione formale. Ciò significa che può e deve essere difeso, che può farsi ascoltare, che ha dei diritti, che esiste. Espellendolo prima o dopo la condanna, la società lo fa sparire, dimostrando che l'universalità delle norme giuridiche, che pure è proclamata dalla Costituzione, può non contare granché di fronte alla necessità, comunque determinata, della sparizione. La sola esistenza che gli viene riconosciuta è quella di un corpo fisico da nutrire, controllare o detenere. È ancora una volta Hannah Arendt ad aver sottolineato il legame paradossale esistente tra la condizione di "non-persona" e quella di chi viene privato perfino della possibilità di essere giudicato per qualche reato. Il brano che segue, scritto quarantacinque anni fa, descrive perfettamente la condizione dello straniero "espellibile" perché sospettato di qualche reato o giudicato in prima istanza senza possibilità effettive di appello:

Per stabilire se qualcuno è stato spinto ai margini dell'ordinamento giuridico basta chiedersi se giuridicamente sarebbe avvantaggiato dall'aver commesso un reato comune. Se un piccolo furto con scasso migliora la sua posizione legale, almeno temporaneamente, si può star sicuri che egli è stato privato dei diritti umani, perché allora il reato diventa il modo migliore per riacquistare una specie di eguaglianza umana, sia pure come eccezione, riconosciuta alla norma. L'importante è che questa eccezione sia contemplata dalla legge. Come delinquente l'apolide non sarà trattato peggio di un altro delinquente, cioè sarà trattato alla stregua di qualsiasi altra persona. Solo come violatore della legge egli può ottenere protezione da essa. Finché durano il processo e la pena, è al sicuro dall'arbitrio

poliziesco contro il quale non ci sono né avvocati né ricorsi. Lo stesso uomo che era ieri in prigione per il semplice fatto di esistere in questo mondo, che non aveva alcun diritto e viveva sotto la minaccia dell'espulsione, o che senza processo è stato confinato in un campo d'internamento perché aveva cercato di lavorare e di guadagnarsi da vivere, può diventare quasi un cittadino in piena regola mercé un piccolo furto. Anche se non ha un soldo, può ora disporre di un avvocato, lamentarsi dei suoi carcerieri, e sarà ascoltato rispettosamente. Non è più la schiuma della terra, ma tanto importante da venir informato di tutti i particolari della legge in base alla quale si svolge il suo processo. È diventato una persona rispettabile.⁵

Alle procedure di espulsione degli stranieri dal sistema delle garanzie giuridiche – procedure che interferiscono talvolta con gli stessi Principi costituzionali che dovrebbero governare il sistema del diritto – non può essere applicato il concetto foucaultiano di "illegalismo". Quando gli stranieri hanno a che fare con un sistema giuridico di un altro stato, parlerei piuttosto di "a-legalismo". Il diritto si arresta di fronte agli stranieri, nel senso che li esclude dal proprio ambito. Gli stranieri vengono fatti sparire legalmente dall'ambito della legge in nome di una necessità superiore ("la loro pericolosità", l'allarme sociale). Oppure, il diritto ne decreta la non esistenza quando decide che non possono vivere tra noi in quanto "clandestini". Naturalmente, in qualunque società complessa è possibile sottrarsi alla sparizione decretata dalle istituzioni dissimulandosi e cioè decidendo di "sparire" (di nascondersi) prima di essere fatti sparire. In questo modo esistono dei limbi o delle nicchie in cui gli stranieri possono vivere in condizioni di sospensione. Si tratta di situazioni che hanno dei precedenti storici (per esempio la condizione dei profughi dai paesi dell'Est tra le due guerre mondiali) e che svolgono ovviamente delle precise funzioni sociali ed economiche. Ma è interessante notare come, davanti a queste situazioni, il sistema giuridico operi in funzione di una vera e propria "a-legalità". Quando si occupa di stranieri clandestini o irregolari, esso li trae dalla condizione di "a-legalità" solo per sancirne "legalmente" la non-esistenza espellendoli. Paradossalmente, la riluttanza con cui vengono concessi i permessi di soggiorno esprime la preferenza del sistema giuridico-politico (in senso lato) per il mantenimento degli stranieri in una situazione a-legale.

⁵ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Milano, Comunità, 1967, pp. 397-399.

Diritto alla fuga

Norberto Bobbio⁶

Le notizie quotidiane sull'esodo dei cittadini della Germania dell'Est verso la Germania dell'Ovest, esodo non più sporadico e individuale come quello che avveniva negli anni scorsi attraverso il Muro di Berlino, ma continuato e collettivo, dovrebbe richiamare l'attenzione degli studiosi di politica su un tema politicamente rilevante ma di solito trascurato: la fuga. Ch'io ne sappia ne ha parlato con alcune pagine di eccezionale densità Elia Canetti in quell'affascinante libro che è *Massa e potere*.

Vi sono essenzialmente due modi di comportarsi di fronte a un potere oppressivo: la resistenza e la fuga. Per resistenza intendo anche tutte le forme di disubbidienza civile, attiva e passiva. Nella fuga comprendo tutte le maniere di sottrarsi alla presa di un potere uscendo dalla sua sfera di dominio. Mentre la resistenza è un tema classico della teoria politica tanto che si è venuta affermando nei secoli l'idea di un vero e proprio "diritto di resistenza" (uno dei quattro diritti fondamentali proclamati nella Dichiarazione dei diritti del 1789 [...]), il tema parallelo della fuga non è abitualmente, salvo smentite, trattato. Né viene abitualmente sollevato, parallelamente, il problema del diritto alla fuga, a differenza di quel che è avvenuto nella teologia morale, dove sin dai primi secoli si discusse ampiamente il problema della liceità della fuga di fronte alle persecuzioni allo scopo di evitare il martirio. Il problema non è ignoto ai giuristi sia nel campo del diritto internazionale sia nel diritto interno, soprattutto per quel che riguarda l'evasione dal carcere.

In questi ultimi anni è diventata familiare ai politologi la distinzione fra due modi di sottrarsi al dominio, che vengono chiamati *exit* e *voice*. "Exit" significa andarsene, "voice" significa protestare. L'alternativa all'abbandono del campo è la protesta. O te ne vai o protesti. Oppure, se non puoi protestare, vattene. Queste due soluzioni sono più o meno consapevolmente la ripetizione del vecchio contrasto tra fuga e resistenza, se pure in modo non drammatico, più adatto a una società in cui vi sono regole per la soluzione pacifica dei conflitti, come lo sono le società democratiche.

⁶ "La Stampa", 7 ottobre 1989, poi in Norberto Bobbio, *L'utopia capovolta*, Torino, La Stampa, 1990, pp. 130-133.

La resistenza con tutte le varie forme di disobbedienza è una sfida al potere, un prender di petto l'avversario per cercare di abatterlo. Al contrario, la fuga è un modo di evitare lo scontro, di sfuggire al potere sottraendosi anche fisicamente alla sua presa. Anche la fuga comporta sofferenza, ma è una sofferenza diversa, più morale che materiale, l'essere separato dalla propria cerchia, il sentirsi sradicato. La resistenza può arrivare al risultato estremo dell'abbattimento del tiranno. La fuga lo indebolisce ma lo lascia sopravvivere. La resistenza è più efficace ma il suo esito è incerto. La fuga è meno efficace, ma lo scopo che vuol raggiungere, non di abbattere il tiranno ma di sfuggirlo, è più certo. In generale la resistenza ha quasi sempre una connotazione positiva ed è associata alla virtù del coraggio. La fuga è talora connotata negativamente, e vi si associa l'idea di viltà. Chi resiste è esaltato o esecrato come un ribelle. Chi fugge assume lo stato meno esaltante e meno esecrabile del profugo, dopo essere stato talora un fuggiasco.

Ma c'è fuga e fuga: la fuga di fronte al nemico, la fuga di fronte al despota. La prima rappresenta per il nemico una vittoria, la seconda è per il nemico una sconfitta. Al nemico ponti d'oro, si dice in guerra. E invece quando è il cittadino che fugge, i ponti della città vengono alzati per impedire la fuga. Abbiamo visto in questi giorni più volte la scena delle guardie che cercano di trattenere con la forza coloro che tentano di fuggire scavalcando la cancellata dell'ambasciata ospitale. La fuga militare è considerata di solito un atto disonorevole. La fuga politica, no.

La fuga dei soldati incalzati dal nemico è una fuga di massa, e può assumere in determinate circostanze l'aspetto di un fenomeno di folla, della folla in preda al panico di fronte a catastrofi naturali, l'eruzione improvvisa di un vulcano, un terremoto, un'inondazione. Su questo genere di fuga si sofferma in modo particolare Canetti: "La massa in fuga è determinata dalla minaccia. Si fugge insieme perché così si fugge meglio. L'energia degli uni accresce quella degli altri", perché "sin tanto che si resta insieme si percepisce il pericolo distribuito su tutti". Guai a chi resta indietro.

Tanto la resistenza quanto la fuga possono essere fenomeni individuali o collettivi. Mentre la resistenza è più spesso un fenomeno collettivo, la fuga politica (non quella militare) è di solito un fenomeno individuale o di piccoli gruppi. L'autore di un libro famoso parla in prima persona: "Ho scelto la libertà". Coloro che scelsero il volontario esilio durante il fascismo nei primi anni dell'instaurazione della dittatura, o dopo l'emanazione delle leggi razziali, furono sempre individui singoli, soli o con qualche familiare.

Ciò che più colpisce nel fenomeno di fuga politica cui assistiamo in questi giorni è il suo carattere di massa, completamente diverso da altre fughe collettive, come quelle che seguono a un'invasione del nemico, che sono inevitabilmente

precipitose e disordinate. Memorabile per chi appartiene alla mia generazione la fuga dei parigini all'avvicinarsi dell'esercito tedesco nel giugno 1940. Diverso, anche perché non nasce da una irresistibile necessità, ma è l'effetto di un'azione deliberata, com'è deliberata la fuga politica individuale. Anche se presenta qualche aspetto di folla, l'uniformità dei sentimenti dominanti, il timore insieme quando il pericolo è imminente, il gioire insieme quando il pericolo è superato, come mostrano ancora una volta le immagini che ci sono apparse sugli schermi, la massa di questi fuggitivi non si è trasformata mai in folla perché è cosciente del rischio che corre e ha scelto volontariamente di correrlo.

La novità di questa fuga, che è un aspetto non di minor conto dello sconvolgimento che va trasformando l'universo sovietico, sta nell'essere di massa, come sono di solito le fughe provocate da eventi esterni che giungono improvvisi, e insieme libera, come sono generalmente le fughe individuali.

Un fenomeno nuovo, se non fosse che la storia narra di un "uscita", di un "esodo" di un popolo intero verso la terra promessa, che è stato tante volte preso a esempio di un movimento di liberazione. Con qualche differenza dati i tempi: anziché il lungo cammino nel deserto, un breve e non del tutto scomodo viaggio in treno, ma alla fine la stessa speranza di trovare alla fine, oltre il "latte e il miele", con qualche bene in più, anche la libertà.

Diritto alla fuga e crisi della cittadinanza

Sandro Mezzadra⁷

Alla fuga, come categoria politica, si è sempre guardato con sospetto. Stretta tra opportunismo, paura e viltà, essa appare pericolosamente prossima al tradimento, esecrato dall'*epos* patriottico come da quello socialista. Al fuggiasco, "incurante del domani" come i pirati dell'*Isola del tesoro* di Stevenson, ripugnano il sacrificio e l'abnegazione, la volontà di misurarsi con l'asprezza del presente per costruire un futuro collettivo, così come gli è estraneo il senso del dovere e della responsabilità che ne consegue. Perché, allora, intitolare alla fuga, e anzi enfaticamente al diritto di fuga, questo libro?

Si potrebbe certo ricordare [...] che al campo semantico della fuga appartiene un concetto come quello di diserzione, di cui il cinema [...] e la stessa storiografia [...] ci hanno insegnato a riconoscere la nobiltà. [...]

Ma poi la fuga, nella cultura d'Occidente, è anche viaggio, scoperta, sete di sapere e rifiuto di quella che Majakovskij chiamava "la banalità del quotidiano" [...].

Vi è certo qualcosa di tutto ciò [...] dietro il diritto di fuga a cui le pagine che seguono sono dedicate. Al tempo stesso, tuttavia, la fuga è qui intesa in un senso meno pretenzioso e più generale. [...] Essa intende prima di tutto denotare la dimensione soggettiva dei processi migratori: quella dimensione cioè che, facendone emergere la natura di movimenti sociali a tutto tondo, ne impedisce la riduzione, ancora oggi corrente e implicita in metafore come "alluvione" o "cataratta" migratoria, a processi di tipo "naturale", automaticamente determinati da cause "oggettive" di natura economica e demografica. Nel gesto con cui il migrante si sottrae alle coazioni esercitate dalla struttura economica, sociale, politica del suo paese di provenienza, è difficile scorgere [...] il paradigma compiuto di una modalità nuova di azione politica [...]. Contemporaneamente, però, la defezione anonima dei migranti [...] si pone in una linea di continuità con i comportamenti di sottrazione al dispotismo, del sistema di piantagione

⁷ Sandro Mezzadra, *Diritto di fuga. Migrazioni, cittadinanza, globalizzazione*, nuova ed., Verona, Ombre Corte, 2006, pp. 17-19, 58-76.

come quello di fabbrica, che costituiscono il lato soggettivo della mobilità del lavoro lungo l'intero arco della storia del modo di produzione capitalistico.

Applicata ai migranti, la categoria di diritto alla fuga viene così sostanzialmente a svolgere due funzioni. Da una parte, contro la riduzione, oggi in gran voga, del migrante a "tipico esponente" di una "cultura", di un'"etnia", di una "comunità", essa tende a porre in rilievo l'individualità, l'irriducibile singolarità delle donne e degli uomini che delle migrazioni sono protagonisti [...]. D'altra parte, proprio questa insistenza sulla concreta singolarità dei migranti consente di illuminare i caratteri esemplari della loro condizione e della loro esperienza: definita nel punto di intersezione tra una potente tensione soggettiva di libertà e l'azione di barriere e confini a cui corrispondono specifiche tecniche di potere, la figura del migrante concentra in sé, in altri termini, un insieme di contraddizioni che ineriscono strutturalmente alla libertà di movimento celebrata come uno degli assi portanti della "civiltà" moderna d'Occidente.

[...]

Nella crisi della cittadinanza

[...] [Tenterò] anche [...] di leggere le migrazioni contemporanee attraverso la "lente" della cittadinanza: da una parte non si potrà prescindere dal contesto complessivo di crisi della cittadinanza che caratterizza le società occidentali contemporanee; dall'altra si dovrà prestare attenzione alle specifiche domande soggettive di cittadinanza di cui i movimenti migratori, proprio in quanto movimenti *sociali*, sono espressione. [...]

Una modalità, al tempo stesso storica e teorica, di concettualizzazione della cittadinanza [...] [è stata] sviluppata dal sociologo inglese T.H. Marshall, la cui prolusione del 1949 su *Cittadinanza e classe sociale* ha esercitato una straordinaria influenza sul dibattito dei decenni successivi. L'intera vicenda politica moderna veniva riletta in quel testo dal punto di vista della progressiva *inclusion*e all'interno della cittadinanza di soggetti originariamente esclusi da essa e del continuo arricchimento *intensivo* delle determinazioni dei *diritti* dei cittadini, culminato nel XX secolo con il riconoscimento di alcuni fondamentali diritti *sociali*. [...]

Esclusione

[...] [La] valenza più semplice del concetto di cittadinanza, [che riguarda la] posizione di un soggetto di fronte a un determinato stato, rispetto a quale si è appunto o 'cittadini' o 'stranieri' [...], corrisponde evidentemente a un problema reale: il rilievo teorico generale che, ragionando sulla cittadinanza, deve essere riconosciuto alla sua dimensione *esclusiva*, alla linea che separa un "dentro" da un "fuori". Si tratta di un aspetto che i dibattiti filosofici e sociologici, nei lunghi decenni del dopoguerra, hanno teso a porre in secondo piano, a tutto vantaggio [...] di un'immagine inclusiva ed espansiva della cittadinanza. Ma questo aspetto torna a essere avvertito in tutta la sua portata oggi [...]: ne è ad esempio un sintomo consistente la grande diffusione che negli ultimi anni ha avuto la categoria di "esclusione", in riferimento alla posizione dei migranti nelle società occidentali contemporanee ma anche come più generale strumento interpretativo di sviluppi che sono ben lungi dall'essere limitati ai migranti.

A questo problema faceva in fondo riferimento il sociologo franco-algerino Abdelmalek Sayad, quando scriveva che "pensare l'immigrazione significa pensare lo Stato ed è lo Stato che pensa se stesso pensando l'immigrazione".⁸ La definizione dei codici di inclusione all'interno dello spazio della cittadinanza, e contestualmente la regolazione dei meccanismi di esclusione, sono le grandi questioni che lo Stato è quotidianamente costretto a "pensare" e a ripensare per via della presenza di "stranieri" sul suo territorio. Al fondo, ciò corrisponde a un continuo lavoro, in cui entrano in gioco norme costituzionali, leggi ordinarie e "uffici" amministrativi, di concettualizzazione dell'appartenenza. Sui corpi degli stranieri, negli spazi oscuri in cui opera la polizia di frontiera e, per quel che riguarda l'Europa contemporanea, nei centri di detenzione per migranti in attesa di espulsione che sono sorti un po' ovunque all'interno dello "spazio di Schengen" trova in ultima istanza la propria sanzione la forma specifica di equilibrio tra universalismo dei diritti e particolarismo dell'appartenenza che impronta di sé la cittadinanza.

Quale sia la forma assunta da questo equilibrio non è né stabilito a priori una volta per tutte né, evidentemente, irrilevante per la condizione dei migranti. Basti

⁸ Abdelmalek Sayad, *La doppia pena del migrante. Riflessioni sul "pensiero di Stato"*, in "Aut Aut", 275, 1996, p. 10, e, più in generale, idem, *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, Milano, Cortina, 1999.

in questo senso ricordare la grande partizione tra il modello dello *jus sanguinis*, che configura la comunità dei cittadini in modo restrittivo come comunità dei discendenti, e quello dello *jus soli*, che la definisce in termini teoricamente espansivi come comunità territoriale: le differenze che ne conseguono per le *chance* di integrazione dei migranti, anche al di là della problematica della naturalizzazione, sono assai consistenti. Non è casuale, in questo senso, che l'irrigidimento nei confronti dei migranti che ha caratterizzato in Europa gli anni Novanta sia stato accompagnato da pressioni crescenti per l'introduzione di elementi di *jus sanguinis* anche in paesi tradizionalmente orientati in senso opposto, come l'Inghilterra e la Francia. E si tratta d'altro canto di un tema che pone spinose questioni ai filosofi della politica. [...] Si può intanto cominciare a notare che buone ragioni militano a favore delle tesi di quanti contestano la legittimità normativa, dal punto di vista di una teoria democratica della giustizia, di un'esclusione dei migranti da spazi nazionali in cui la cittadinanza è codificata sulla base dello *jus sanguinis*. [...]

Solo metaforicamente, dunque, il complesso delle questioni a cui si è fatto cenno può essere ricondotto a una valenza "semplice" del concetto di cittadinanza. La questione dell'esclusione dei migranti dallo spazio giuridico, politico e simbolico del Noi costituito dall'insieme dei soggetti pienamente titolari dei diritti di cittadinanza, riveste un rilievo strategico sia sotto il profilo teorico sia sotto il profilo pratico: tanto più in un'epoca in cui ogni configurazione "identitaria" (a partire, come si è detto, da quella nazionale) appare investita da molteplici tensioni, circostanza che asseconda la diffusione di tendenze alla chiusura difensiva e reattiva all'interno di "piccole patrie" più o meno apertamente razziste. Tale questione, che sembrerebbe immediatamente porre al centro dell'attenzione quella della "naturalizzazione", è tuttavia ben lungi dal risultare conclusiva, e non soltanto perché l'accesso dei migranti alla cittadinanza formale è spesso reso privo di ricadute sul piano dell'effettivo godimento dei diritti da persistenti forme di discriminazione sociale e amministrativa. Non lo può essere, in particolare, per chi guarda al problema del rapporto tra cittadinanza e immigrazione per così dire "dal basso", dal punto di vista cioè delle specifiche domande di cittadinanza di cui sono portatori i migranti. Un aspetto essenziale, rilevato in numerose ricerche recenti, è infatti in questo senso che la maggioranza degli immigrati, pur evidentemente interessata all'acquisizione di diritti strutturalmente connessi allo *status* di cittadino, "non ambisce a ottenere la cittadinanza del paese di residenza,

nemmeno dopo vent'anni di soggiorno, e mostra scarso interesse per la naturalizzazione".⁹

Il doppio spazio dei migranti

Quello che queste ricerche segnalano, nell'alludere a una dimensione della cittadinanza non riducibile alla sua rigida perimetrazione statale, è il problema che potremmo definire della "doppia coscienza", del "doppio spazio" politico e culturale in cui vivono i migranti in quanto *cittadini della frontiera*. Questi concetti, il cui conio è riconducibile a W.E.B. Du Bois, sono stati spesso impiegati per denotare la posizione degli afro-americani negli Usa e la carica eversiva dei loro movimenti rispetto alla configurazione nazionale dello spazio politico statunitense. Implicitamente o esplicitamente, tuttavia, essi sono stati riproposti con insistenza, negli ultimi anni, in quei lavori di ricerca sulle nuove migrazioni che hanno posto l'accento sul fatto che esse sono all'origine della costituzione di nuovi spazi transnazionali [...].

Al centro di molte di queste ricerche, che cominciano del resto a riguardare la stessa situazione italiana, sono le comunità transfrontaliere dei migranti *latinos* nella fascia territoriale a ridosso del confine meridionale degli Stati Uniti: come mostra in un lavoro molto affascinante Nestor García Canclini, un antropologo argentino trasferitosi in Messico dopo il colpo di Stato militare del 1976, proprio quel confine, fortificato e sottoposto a dure forme di sorveglianza militare sul lato statunitense, è reso straordinariamente "poroso" dall'esperienza quotidiana del suo attraversamento – legale e soprattutto illegale – da parte dei migranti. Se una città come Tijuana si è così trasformata in un grande laboratorio sociale e culturale, plasmato dall'immaginario dei migranti così come dalle dure condizioni di lavoro nella cintura della *maquilladora*, lo stesso García Canclini ha richiamato l'attenzione sul complesso sistema di relazioni che connettono un comune rurale dello Stato messicano del Michoacán, Aguililla, con Redwood City, nella Silicon Valley, dove un gran numero di uomini e donne originari del paese lavorano come operai e nei servizi. Lo sviluppo dei trasporti e delle comunicazioni fa sì che l'esperienza di queste donne e di questi uomini letteralmente si sdoppi, rendendo problematica una definizione univoca della loro "appartenenza"; e al tempo stesso, anche al di là dell'apporto decisivo delle rimesse degli emigrati

⁹ Saskia Sassen, *Migranti, coloni, rifugiati. Dall'immigrazione di massa alla fortezza Europa*, Milano, Feltrinelli, 1999, p. 139.

all'economia della comunità, anche lo spazio sociale e culturale del comune del sud-ovest messicano si è progressivamente modificato, assumendo e rielaborando tratti "californiani". [...]

Critica del "diritto" alla fuga

Ermanno Vitale¹⁰

«Diritto» di fuga?

Nei capitoli precedenti ho in più occasioni suggerito che il *diritto alla migrazione* andrebbe in via di principio riconosciuto come corollario del diritto alla libertà personale e di circolazione. La riflessione di Mezzadra circa la relazione fra migrazioni e cittadinanza al tempo della cosiddetta "globalizzazione" è invece imperniata sull'idea del "diritto di fuga". [...]

Ammettiamo [per ipotesi] che l'uso del "diritto di fuga" sia giustificato poiché starebbe a indicare una vera e propria scelta autonomia delle persone all'interno dell'esercizio di un diritto fondamentale loro attribuibile. Non sarebbe d'altronde la prima volta che si parla di diritto di fuga o, forse meglio, di *diritto alla fuga*: prendendo spunto dall'esodo dei cittadini della (allora) Germania dell'Est verso la Repubblica federale tedesca, Bobbio, in un articolo che porta proprio questo titolo, ricorda che, pur non essendo un tema abitualmente trattato dalla teoria politica moderna, non mancano in assoluto precedenti alla discussione. Oltre alla dicotomia tra fuga e resistenza adombrata in *Massa e potere* di Canetti; e già ripresa in questo libro, Bobbio richiama altri tre casi: il dibattito interno alla teologia morale, "dove sin dai primi secoli si discute ampiamente il problema della liceità della fuga di fronte alle persecuzioni allo scopo di evitare il martirio";⁸ il diritto internazionale e interno, dove il problema è stato affrontato soprattutto in relazione "all'evasione dal carcere"; infine, nella scienza politica, in cui è diventata familiare la distinzione fra due modi di sottrarsi al dominio, che vengono chiamati *exit* e *voice*. *Exit* significa andarsene, *voice* significa protestare. L'alternativa all'abbandono del campo è la protesta. O te ne vai o protesti. Oppure, se non puoi protestare, vattene.

Proprio partendo dalle osservazioni di Bobbio, potremmo chiederci perché la filosofia politica e giuridica non abbia tradizionalmente posto l'accento sul diritto alla fuga, mentre ha abbondantemente trattato il tema del diritto che appare spe-

¹⁰ Ermanno Vitale, *Ius migrandi. Figure di erranti al di qua della cosmopoli*, Torino, Bollati Boringhieri, 2004, pp. 135-146.

colarmente opposto, quello alla resistenza. *Prima facie*, a me sembra che l'espressione "diritto alla fuga", pur contenendo la parola "diritto", non stia a indicare un vero e proprio diritto soggettivo che possa diventare positivo, e dunque essere garantito da un ordinamento giuridico nazionale o sovranazionale. [...] Esattamente come il diritto di, o alla, resistenza e, per essere ancora più netti, come il diritto alla vita interpretato nei duri termini hobbesiani. Mentre, al contrario, sarebbe possibile positivizzare compiutamente il diritto alla migrazione così come sono diritti compiutamente positivi, ad esempio, quelli alla integrità fisica e alla libertà personale. In altre parole ancora, si potrebbe dire che tra il diritto alla fuga e quello alla vita corre la stessa relazione che tra il diritto alla migrazione e quello alla libertà personale: come il primo è deducibile dal secondo, il terzo è deducibile dal quarto.

Cerco di spiegarmi meglio, incominciando dal confronto fra il diritto di resistenza e il diritto di fuga. Sono le due strade alternative di fronte a un potere politico oppressivo e più genericamente a una situazione di oppressione, ma proprio per questo condividono una natura morale ed extragiuridica. Benché storicamente compaia nella costituzione giacobina del 1793, il diritto di resistenza all'oppressione contraddice l'idea stessa di ordinamento giuridico. Infatti, se tale ordinamento è espressione di un potere assoluto e oppressivo, non potrà certo prevedere un tale diritto; se invece è espressione di un potere limitato, costituzionale, l'ordinamento non dovrà comunque prevederlo perché già in esso si riconoscono quei diritti – alla partecipazione politica, alla manifestazione del dissenso – che in via di principio dovrebbero rendere superfluo il ricorso al "diritto" di resistenza. Naturalmente, può accadere che i principi, le istituzioni e le procedure di una democrazia costituzionale, all'apparenza intatte, diventino gusci vuoti, siano cioè svuotate di senso da una prassi politica che produce una costituzione materiale "incostituzionale", cioè in netto contrasto con quella formalmente vigente: ma, data la natura del problema, prevedere nella costituzione *formale* un diritto di resistenza non può rappresentarne la soluzione. Anzi, la presenza di un simile diritto potrebbe addirittura essere usata in modo distorto per legittimare l'azione di maggioranze politiche eversive, che governano deliberatamente in evidente spregio della costituzione formale.

Positivizzato, il diritto di resistenza costituisce dunque un'assurdità. Tale "diritto" si eserciterà di fatto extragiuridicamente, ammesso che ce ne siano le condizioni, o contro un potere *ab origine* dispotico divenuto insopportabile, o quando i cittadini in gran numero riterranno irrimediabilmente mutata la natura del potere su di essi cui avevano acconsentito a obbedire: appunto, quando tale potere muta da limitato e costituzionale in assoluto e arbitrario. Dove invece non

paiano esserci le condizioni materiali della resistenza collettiva, l'alternativa alla persecuzione o alla totale sottomissione può essere la fuga. Non un diritto positivo, ma proprio il contrario: una pretesa morale a sottrarsi a un diritto positivo ritenuto palesemente ingiusto (o palesemente violato). In questo senso, in fondo, mi pare sia stato interpretato dalla teologia a proposito del sottrarsi al martirio, e dal diritto interno e internazionale rispetto all'evasione dal carcere. Un sottrarsi di fatto, come estremo tentativo di assicurarsi una sopravvivenza che si ritiene nell'immediato fortemente compromessa da una pena altrimenti senza scampo e spesso ritenuta, dal punto di vista (di una) morale, profondamente ingiusta.

Pur essendo comunque una risposta politica, la fuga è una risposta solo indirettamente politica: forse per questo, pur implicitamente sempre presente come alternativa alla resistenza, non è mai divenuta una categoria forte della filosofia politica e giuridica moderna. Mentre la resistenza ha come fine esplicito quello di contribuire attivamente a ridisegnare i termini della relazione fra comando e obbedienza, la fuga ha come scopo dichiarato il mero tentativo di abbandonare condizioni di vita giudicate non ulteriormente sopportabili. E, seppur in maniera meno drammatica, come nota ancora Bobbio, così la fuga è stata interpretata dalla scienza politica: è l'opzione *exit* contrapposta all'opzione *voice*. Dove non hai o non riesci a esercitare i diritti di libertà che ti consentono di protestare (pacificamente), cerca almeno di farlo fuggendo: se ti riesce, ovviamente. Il diritto alla fuga non è un diritto perché la fuga presuppone, come ricorda più drammaticamente Canetti, l'inseguimento e il tentativo di cattura. Per il fuggitivo in gioco c'è, in ultima istanza, l'alternativa fra la vita e la morte. Si fugge per evitare la morte, o una vita non degna di essere vissuta. Non si tratta in senso proprio dell'esercizio di un diritto di cui si è titolari: la fuga è una sorta di diritto naturale hobbesiano cui non corrisponde un dovere altrui. L'esito della fuga – che la cattura e l'inseguimento riescano o falliscano – non dipende dal "diritto" alla fuga del fuggitivo cui corrisponda un obbligo altrui a non impedirla, bensì dalla sua abilità o fortuna, o ancora dall'insipienza degli inseguitori, incapaci appunto di impedire o bloccare la fuga, o magari, dalla decisione politica (dunque revocabile in ogni momento) di "tollerare" la fuga. In ogni caso, tutto dipende da mere contingenze o da circostanze di fatto.

Diritto di migrazione e cittadinanza cosmopolitica

La chiave teorica per approfondire e sottolineare meglio la differenza fra diritto alla fuga e diritto alla migrazione mi pare tuttavia contenuta nella

discussione che Hobbes propone del “diritto alla vita”. Di tale “diritto”, la fuga (l’evitare o il differire la lotta) di fronte a un potere ritenuto al momento invincibile, è una delle due possibili forme d’esercizio. L’altra, meno ragionevole dal punto di vista del singolo individuo, è evidentemente accettare la lotta aperta, anche in questo caso usando tutti i mezzi che l’individuo ritiene adatti ad assicurargli il successo. L’apparente paradosso del contratto politico hobbesiano consisterebbe così nell’assunto per Cui migliorare le *chances* di sopravvivenza è la ragione ultima e determinante che induce gli individui a uscire dalla condizione naturale per entrare nella società civile, ma al tempo stesso questa entrata, che richiede la rinuncia di ogni singolo al suo diritto naturale soggettivo di usare tutti i mezzi (che ritiene) idonei alla sua sopravvivenza, ammette l’eccezione concerne e le lesioni dirette alla propria vita [...]. “Nessuno, qualunque cosa abbia pattuito, si può obbligare a non opporsi a chi voglia ucciderlo, ferirlo, o infliggergli qualunque altra lesione.”¹¹

A fronte del potere schiacciante dello Stato che vuole la sua morte o gli impone una vita travagliata o indegna – afferma Hobbes – l’individuo, che pure ha contribuito a formare quel potere superiore, si ribella, cioè ritorna in quello stato di guerra che è lo stato di natura e tenta con ogni mezzo di sfuggire alla morte, riappropriandosi del suo diritto naturale soggettivo. Ma, precisa immediatamente Hobbes elidendo il paradosso, ciò nulla toglie allo Stato, cui appartiene comunque “il diritto di vita e di morte, e di ogni pena corporale”: significa esclusivamente che lo Stato “non ha bisogno, per punire qualcuno, di esigere da costui l’impegno di sopportare la pena, ma soltanto di richiedere a tutti gli altri la promessa di non impedire il corso della giustizia”.¹²

In conclusione, ribellarsi (per tentare disperatamente di salvarsi) è uscire da una condizione giuridica di diritto positivo, per rientrare in una condizione extragiuridica: chi “opta” per questa via da cittadino ridiviene nemico. E, stante la sproporzione delle forze fra l’individuo e lo Stato, chi diventa in senso pieno “fuorilegge” ragionevolmente non può che decidere per la fuga e la clandestinità. In questa prospettiva, uscire addirittura dall’ambito della sovranità dello Stato al quale ci si è “ribellati” – fuggire all’estero – può certo apparire la maniera più sicura per garantirsi maggiori probabilità di autoconservazione. Questa è però in tutta evidenza una *extrema ratio*, che comporta l’intraprendere un percorso, almeno in via di principio senza ritorno, dalla legalità all’illegalità. Per chi è stato (o

pensa di essere) giudicato autore di gravissimi delitti, è certo l’unico possibile, estremo tentativo di sottrarsi alla giustizia.

Ma chi migra non è per ciò stesso un criminale o un sospetto criminale. Ecco perché non si dovrebbe attribuire ai migranti – ossia a tutti coloro la cui “colpa” consiste nel tentare di sfuggire alle discriminazioni e alle persecuzioni, o alle catastrofi ambientali, o comunque nel tentare di cercare altrove le condizioni di una vita degna di essere vissuta – il “diritto” di fuga, con la sua dimensione extragiuridica, e come tale foriera di insicurezza, nonché di nuove discriminazioni ed esclusioni più o meno tangibili e odiose. Esso non va considerato come *la* rivendicazione per eccellenza del migrante, e neppure come la condizione preliminare al godimento dei suoi diritti (positivi) in quanto persona. Al contrario, considerare i migranti come fuggitivi – “giustificati” solo da una sorta di diritto naturale alla vita – preclude la via a ogni possibile rivendicazione del diritto positivo alla migrazione e alla pensabilità stessa che tutti gli esseri umani siano un giorno cittadini della cosmopoli. Perché, in fondo, significa dare per scontato che tutt’al più, se tutto va bene, si potranno avere permessi di soggiorno o la concessione di quel diritto “non diritto” [...] che è l’asilo. A ben guardare, nell’istituzione stessa del diritto d’asilo è implicito che la vera rivendicazione, il riconoscimento e la garanzia giuridica a ogni individuo del diritto fondamentale alla migrazione nel quadro normativo di una cittadinanza cosmopolitica, è una meta impronunciabile e/o indesiderabile. Il diritto d’asilo non apre un primo varco verso la cittadinanza cosmopolitica, bensì lo chiude. Più in generale, occorrerebbe chiedersi se rivendicare il “diritto di fuga” anziché prenderlo per quello che è – non un diritto ma una imposizione, o quasi, dettata dalle circostanze – non significhi inavvertitamente abbracciare l’argomento realistico della perenne precarietà dell’“ordine” internazionale, delle guerre e delle abissali disuguaglianze come suoi fattori endemici e inestirpabili, escludendo *a priori* la possibilità di percorrere vie alternative.

Il costituzionalismo mondiale dei diritti fondamentali è invece il tentativo di indicare una di queste vie alternative, il cui fine comune non può che consistere nel trovare forme di composizione politica e istituzionale degli autodistruttivi conflitti economici e militari globali, di cui le migrazioni contemporanee sono una delle conseguenze più tragicamente evidenti.

Nei tempi lunghi – scrive Luigi Ferrajoli – [...] questa antinomia tra uguaglianza e cittadinanza, tra l’universalismo dei diritti e i loro confini statalistici non potrà risolversi, per il suo carattere sempre più insostenibile ed esplosivo, che con il superamento della

¹¹ Thomas Hobbes, *De cive*, II, 18, Torino, UTET, 1959, p. 106.

¹² *Ivi*, p. 107.

cittadinanza, la definitiva de-nazionalizzazione dei diritti fondamentali e la correlativa de-statalizzazione delle nazionalità.¹³

A questo punto, conclude Ferrajoli, anche il diritto d'asilo – il cui vizio d'origine sta nel rappresentare l'altra faccia della cittadinanza e della sovranità nazionali – non avrà più senso alcuno.

Ci si potrebbe domandare quanto “lunghi” potrebbero o dovrebbero essere i tempi cui allude Ferrajoli, soprattutto se anche la filosofia del diritto continua a esitare nell'abbandono del concetto statutale di cittadinanza. Michelangelo Bovero ha più volte invitato, su questo punto, a rompere gli indugi teorici, riconoscendo nel perseverare con questa distinzione – diritti della persona, diritti del cittadino – il freno a una più coerente formulazione della dottrina dei diritti fondamentali.

Perché escludere che possa essere progressivamente accolta l'indicazione normativa secondo cui dovrebbero spettare a tutte le persone naturali tutte le classi di diritti fondamentali ora attribuiti a classi più ristrette di soggetti, e che quindi possa divenire sensata, nelle linee generali, una proposta di ridefinizione teorica di “diritti fondamentali” come “tutti i diritti soggettivi che spettano a tutte le persone come tali”? Purtroppo, molti soggetti ed istituzioni, persino alcuni movimenti sedicenti progressisti, sembrano oggi muovere nella direzione opposta: regressiva. Per esempio, coloro che attribuiscono alla Carta europea dei diritti [...] il significato di carta dei diritti dei *cittadini* europei, mostrano di concepire i diritti come privilegi. Riconvertendo anche i diritti della personalità (i diritti *umani*) in diritti di cittadinanza, si avviano a ripercorrere a ritroso il cammino della modernità.¹⁴

A maggiore ragione, il “diritto di fuga” in quanto grimaldello della cittadinanza statutale mi pare – nella teoria – superato e vuoto. Un regredire dentro la logica premoderna delle appartenenze culturali scambiato appunto per un progredire più spediti nella lotta contro la libertà selvaggia e gli effetti perversi del mercato globale. Insomma, per quanto la si intenda bene nel senso prospettato da Bobbio della volontà soggettiva “naturale” di fuga da parte di chi si trovi a essere vittima impotente di manifestazioni di male assoluto, insostenibile, sia esso dovuto a cause naturali o artificiali, questa espressione - diritto di fuga - risulta più adatta a definire paradossalmente una condizione fattuale eccezionale che una

fattispecie giuridica di un ordinamento (interno e internazionale) coerente con la dottrina dei diritti fondamentali. L'espressione “diritto di fuga”, per quanto ripulita da ogni connotazione romantica o epica, rimanda comunque, come a uno dei suoi contrari, all'idea della *ley fuga*, ovvero del “prigioniero” cui viene apparentemente permessa la fuga perché possa essere considerato e trattato non più come un reo, ma, già lo si è detto, hobbesianamente, come un nemico. E questa, con gli opportuni aggiustamenti, potrebbe essere la sorte (futura?) certo non invidiabile riservata a quelli che oggi vengono definiti “clandestini”.

L'idea che migrare, non fuggire, sia un diritto positivamente tutelato, all'interno di una concezione cosmopolitica della cittadinanza, mi pare dunque preferibile.

¹³ Luigi Ferrajoli e altri, *Diritti fondamentali. Un dibattito teorico*, Roma-Bari, Laterza, p. 25.

¹⁴ Michelangelo Bovero, *Diritti e democrazia costituzionale*, in L. Ferrajoli e altri, *Diritti fondamentali*, cit., p. 252.

Diritti “utili” contro il razzismo

Giovanna Zincone¹⁵

Quasi tutti i razzismi sono di stato. Dicendo questo non voglio applicare anche al tema immigrazione l'idea sciocca che esista una società civile naturalmente benevola ed uno stato costruttore di immoralità. Al contrario, credo che il razzismo sia una condizione naturale dell'animo umano. Gli umani diffidano della diversità e la disprezzano. [...]

In questo libro non tratto dell'invenzione e della svalutazione della diversità in generale. Mi occupo invece degli strumenti specifici che possono abbassare i rischi di criminalità da parte di quei “diversi” che sono gli immigrati e della violenza contro di loro di quei “normali” che sono i nazionali. [...]

La mia ipotesi è questa: tanto più le categorie deboli saranno private di dignità, tanto più esse saranno oggetto di violenza. A questa ipotesi se ne deve aggiungere un'altra e cioè che una delle maggiori fonti di dignità sociale nei nostri sistemi politici sono i diritti che si possiedono e i doveri che la comunità ci impone. Judith Shklar, un'importante studiosa della storia costituzionale americana, osservava che i diritti e i doveri pubblici, l'idea e gli istituti della cittadinanza sono stati costruiti in modo da distinguere nettamente la posizione del bianco rispetto a quella del nero, privando il secondo di dignità sociale. In certi stati dell'Unione si legava la concessione della cittadinanza al dovere di prestare servizio militare e insieme si negava la possibilità di prestare tale servizio ai neri e alle donne. Questo è allo stesso tempo un modo di concepire la democrazia (come “repubblica in armi”) e di decidere chi è degno di farne parte: non coloro che sono stati resi imbelli, non le donne, non i neri.

Le costituzioni democratiche, le leggi fondamentali di stati che si pretendono ugualitari sono congegnate in modo da conferire condizioni di rispettabilità molto diverse ai propri abitanti. A volte la minor dignità deriva non solo dai minori o diversi diritti, ma anche dai minori e diversi doveri. Se dovesse consolidarsi nei confronti degli immigrati un'assistenza senza doveri, questo fatto contribuirebbe a far disprezzare i suoi destinatari. Faccio un esempio di eccesso di diritti senza

doveri. Esistono case alloggio in cui la pulizia dei locali non è a carico degli immigrati, ma di volontari nazionali perché si ritiene che i maschi di quelle culture non riescano ad accettare certe mansioni. La riduzione di certi gruppi sociali alla condizione di bambini, di persone culturalmente infantili, nell'ambito privato, da parte di associazioni caritatevoli, produce l'effetto involontario di avvalorare la tesi di chi considera quei gruppi-bambini non degni di far parte della comunità politica. L'indulgenza è rischiosa: essa può giustificare la concessione di minori diritti pubblici che sono il principale schermo contro il razzismo. [...]

Dove e quando si concentrano i *pogrom* contro gli ebrei, le aggressioni ai neri? Nei paesi e nelle epoche in cui gli individui appartenenti a queste minoranze non sono cittadini *pieno iure*, nelle epoche e nei periodi in cui il razzismo è già nella legge. Ricordiamo che il nazismo privò addirittura gli ebrei dello *status* di cittadini, li trasformò in ospiti tollerati e passibili di espulsione in qualunque momento. Sappiamo purtroppo che a gran parte di loro fu negato anche il diritto di espatrio. I linciaggi dei neri in Usa avvennero negli Stati del Sud e durarono finché non vi fu introdotta, tra grandi ostilità, una legislazione a tutela dell'uguaglianza razziale. Oggi, in Europa, i più gravi e frequenti episodi di violenza contro gli immigrati stanno avvenendo in Germania. Non credo che questo fatto dipenda dalla particolare natura del popolo tedesco, penso invece che sia dovuta alla particolare natura delle sue leggi, alla sua specifica concezione della cittadinanza. La Germania è il paese europeo che più di altri associa una *percentuale molto alta di immigrati e un basso livello di diritti di status*. Per “diritti di status” intendo quei diritti capaci di conferire dignità a chi ne è portatore. Questo avviene, ad esempio, quando si sottolinea la considerazione pubblica degli immigrati ammettendoli a prender parte alle funzioni sociali più nobili e importanti, concedendo loro ad esempio “biglietti di ingresso” alla attività politica, come il diritto a votare nelle elezioni amministrative.

Gli immigrati in Germania hanno parità salariale; gli alti salari tedeschi spiegano perché tanti stranieri scelgano la Germania; un'altra buona ragione per sceglierla sono i ricchi diritti sociali. I tedeschi spendono molto per i propri immigrati, ma questo aumenta le tensioni invece di abbassarle, dal momento che il crescente trasferimento di risorse si accompagna ad un crescente “allontanamento” dei suoi destinatari, sempre più segregati socialmente ed estraniati dall'azione pubblica. A nessuno piace spendere per un estraneo e gli immigrati in Germania sono mantenuti estranei per legge. I requisiti richiesti agli stranieri per la naturalizzazione sono in Germania tra i più severi e discrezionali del mondo.

Questa riluttanza a concedere la nazionalità agli stranieri stride con la norma costituzionale che riconosce a tutte le persone di origine tedesca lo *status* di citta-

¹⁵ Giovanna Zincone, *Uno schermo contro il razzismo. Per una politica dei diritti utili*, Roma, Donzelli, 1994, pp. VII-XIX.

dino. [...] Né qui, né altrove gli stranieri ci tengono molto ad essere naturalizzati (persino nella virtuosa Svezia – che ammette la doppia cittadinanza e concede facilmente la naturalizzazione – soltanto il 5 per cento degli immigrati si è avvalso di questa opportunità). Tuttavia, il fatto che lo stato dichiari nelle sue leggi di non gradire cittadini che non siano di origine nazionale autorizza la società civile a trattarli con poco rispetto e costituisce un buon terreno per coltivare la violenza razzista.

Lo stesso argomento si applica alla concessione del voto amministrativo. Sappiamo che dove gli immigrati godono del diritto al voto tendono, comunque, ad usarlo meno dei nazionali. Essi vengono infatti da paesi dove minore è la tradizione di libere elezioni, appartengono in larga misura alle fasce più povere, meno colte, con un maggior numero di disoccupati, alle categorie cioè che – qualunque sia la loro nazionalità e in tutti i sistemi politici – sono politicamente più abuliche. È triste che l'interesse per la politica sia meno forte tra chi della politica avrebbe più bisogno, tra le persone meno colte e abbienti, quindi con maggiori necessità di ricorrere al sostegno pubblico, ma è un fatto. Fortunatamente, l'apatia politica degli svantaggiati ha trovato un antidoto: essa viene contrastata con successo dall'opera delle organizzazioni religiose, dei partiti di sinistra e dei sindacati. Questa opera nei confronti degli immigrati – come si vedrà nel secondo capitolo – in Italia è già iniziata. Di nuovo, quel che conta non è soltanto l'uso che gli immigrati potranno fare del voto, *se* usciranno cioè dall'apatia e utilizzeranno le urne come strumento di tutela dei propri interessi, ma il suo valore simbolico: il conferimento di dignità che deriva dall'essere ammesso a votare. In Italia, su questa proposta l'opinione pubblica è divisa: 45,5 per cento pro e 48,8 per cento contro. Invece, come si vedrà nel secondo capitolo, la classe politica è in maggioranza favorevole. Mi riferisco però all'*ancien régime*. Un forte successo dei partiti di destra potrebbe rovesciare la situazione e bloccare la concessione di diritti agli immigrati, con conseguenze poco felici sull'ordine pubblico, temo.

Ricordiamo che, in Germania, la Corte Costituzionale nel 1991 ha annullato la istituzione di un Parlamento degli immigrati (un organismo consultivo eletto dalle varie etnie) nella città di Amburgo, dichiarando il diritto di voto incompatibile con la condizione di straniero. Con questo gesto la Corte non ha certo aiutato la distensione dei conflitti interetnici nel proprio paese. Non penso che ne fosse consapevole.

Spesso la tensione politica in questo campo viene aumentata inconsapevolmente. Se, ad esempio, come è avvenuto sia in Germania che in Francia, si adottano provvedimenti – magari giustissimi – per evitare abusi nelle

domande di asilo o nei ricongiungimenti, ma non si spiega bene il contenuto e il senso di queste misure e si lascia che siano interpretate come "repressione dei diritti degli immigrati", se non si bilancia questo messaggio di chiusura con un messaggio di trattamento cortese dei presenti (facilitazioni nelle naturalizzazioni o nella concessione di diritti politici intermedi) si rischia un grave indebolimento dello schermo. Infatti si comunica, al di là delle intenzioni e del contenuto reale dei provvedimenti, un rifiuto pubblico non solo dell'immigrazione ("voglio ridurre i flussi"), ma anche degli immigrati ("voglio ridurre i diritti"). Allo stesso modo, se accettiamo la ipotesi che i diritti conferiscano dignità ai loro titolari, allora sottolineare soltanto la mancanza di diritti degli immigrati, soltanto le loro condizioni di povertà e abbruttimento può rivelarsi una strategia politica controproducente. Così come può dimostrarsi controproducente il far passare qualunque misura che limiti i flussi o eviti gli abusi nelle richieste di asilo come *razzista*. Questo è l'atteggiamento irreflessivo di quella che mi permetto di definire la "sinistra catastrofica", quella che vede per i suoi protetti sempre e solo privazioni e disastri e vuole rimediare chiedendo tutto e subito; così facendo essa contribuisce a creare quelle stesse condizioni di intolleranza razziale che denuncia. La sinistra catastrofica spesso aggrava l'effetto perverso della "messa a nudo" talvolta esagerata della fragilità degli immigrati e delle ingiustizie dei legislatori nazionali, accompagnandolo con eccessi di garantismo nei confronti di minoranze immigrate devianti (spacciatori, protettori, sfruttatori di minori ecc.). La strategia catastrofica ed ipergarantista accentua [...] un razzismo che addiziona a differenze somatiche e di altro genere la paura di una minaccia (in questo caso la paura che il grosso degli immigrati sia costituito da criminali impuniti). La linea di "sinistra catastrofica" accentua pure la fonte di un altro razzismo, quello che Manconi definisce "concorrenziale": la povertà sottolineata degli immigrati aumenta il timore che masse di stranieri miserabili si appropriino di risorse scarse. Questa stessa corrente si oppone anche a una regolamentazione sensata degli ingressi e avanza la richiesta di azioni positive in favore degli immigrati, di diritti cioè che – a parità di condizioni – discriminino a favore di stranieri da poco residenti sul territorio, rispetto a nazionali altrettanto bisognosi e, così facendo, di nuovo alimenta i vari razzismi [...].

Quindi, quando indico la via dei diritti come schermo contro il razzismo non penso che qualunque diritto vada bene allo scopo, certo non vanno bene quelli palesemente destinati a creare invidie e risentimenti più o meno giustificati tra i nazionali. Dobbiamo scegliere diritti che consentano di combattere la degradazione sociale degli immigrati e possano quindi conferire loro dignità.

Dobbiamo pensare a diritti che raggiungano questi scopi e che lo facciano con bassi rischi di suscitare ostilità tra i nazionali.

È bene che i *diritti sociali* degli immigrati siano il più possibile *mimetizzati*. Essi cioè devono essere offerti anche, e prioritariamente, ai nazionali. Ad esempio, se c'è bisogno di alloggi temporanei per persone singole questi vanno messi a disposizione di immigrati, studenti, lavoratori in mobilità territoriale. Aprendo il servizio a immigrati e nazionali, oltre a evitare la reazione da privazione da parte dei nazionali bisognosi, si creano occasioni di interazione e di integrazione.

Il significato stesso di diritti del cittadino verrebbe a cadere se stranieri e cittadini godessero tutti e subito degli stessi diritti. Se fosse sufficiente superare una frontiera per essere equiparato ai cittadini dello stato in cui si entra, le frontiere resterebbero chiuse perché altri menti i diritti si inflazionerebbero al punto tale da non valere più nulla.

Quando la sinistra ha paura che le classi operaie nazionali, che l'hanno tradizionalmente votata, si sentano defraudate a favore dei nuovi venuti e che smettano perciò di votarla, ammette che le ragioni della destra non sono così peregrine. Occorre partire dalla constatazione che la solidarietà è naturalmente graduata. Claus Offe ha sostenuto recentemente che, mentre la destra ama il vicino, il simile, la sinistra ama il lontano, l'estraneo. Per la verità, la sinistra giacobina non ha mai amato la diversità di idee: chi non la pensava come i rivoluzionari perdeva il diritto ad essere cittadino e spesso persino la vita. La sinistra riformista, al contrario, ha presto abbandonato gli ideali internazionalisti: si è schierata a fianco dei propri governi nazionali già in occasione della prima guerra mondiale. Eppure, quello che dice Offe è vero: è vero che la sinistra *in genere* mira *idealmente* ad estendere la solidarietà al di là dei suoi confini naturali, a superare gli ambiti angusti della famiglia, del villaggio, della nazione. Su questo punto essa trova ragioni di convergenza con il cristianesimo. Il "non avrai più padre, né madre" o il "sono venuto per dividere il padre dal figlio, la suocera dalla nuora" rompono i confini delle appartenenze familiari, mentre la parabola del buon Samaritano o del fiducioso centurione romano rompono i confini etnici del popolo eletto. Ma le ideologie universalistiche, se vogliono sopravvivere, devono fare i conti con i desideri di appartenenza, con il senso di solidarietà differenziato che caratterizza gli umani, come del resto la maggior parte dei viventi. Esse devono fare questi conti senza però acquietarsi, senza disperare cioè nella propria capacità di convincere gli umani ad allargare la propria sfera di solidarietà al di là dei limiti primitivi della lingua, della razza, della nazione. Anche nei

comportamenti le organizzazioni solidariste di sinistra e cristiane si dimostrano, se confrontate con la destra, più universaliste. [...]

Occorre ristabilire la legalità, ma occorre farlo *gradualmente*. Sottolineo gradualmente perché anche i rimedi proposti da quella che mi permetto di definire la "destra catastrofica" rischiano di essere peggiori del male che vorrebbero curare. La destra catastrofica prevede la invasione degli immigrati, sottolinea la loro maggiore natalità e teme la sopraffazione numerica dei nazionali, ma non si accorge che i flussi legali in Italia sono quasi bloccati. Quanto al controllo degli ingressi illegali si può fare molto di più, tuttavia l'immigrazione non si ferma per decreto. La destra, che sostiene i diritti degli italiani all'estero, ricorderà che questi nostri connazionali sono spesso entrati nei paesi ospitanti clandestinamente, che alcuni di loro hanno costituito associazioni a delinquere "favoriti" dalla domanda di protezione che veniva da connazionali immigrati irregolari o, comunque, con pochi diritti. L'aumento del dislivello di povertà tra Nord e Sud del mondo e l'aumento del dislivello nella natalità generano una pressione che non si può contenere con la semplice repressione.

La destra rivendica la legge e l'ordine, quindi non vuole distinguere tra criminali ed irregolari e chiede per tutti l'espulsione. In linea teorica questa richiesta di legalità totale è apprezzabile; in pratica, può dare frutti molto amari. [...] Una strategia di pura repressione degli irregolari farà aumentare nel tempo la segregazione, quindi la percezione della diversità, il disprezzo per gli immigrati e, infine, il conflitto.

L'etica di fronte all'immigrazione

Zygmunt Bauman¹⁶

Non ci sono più, sul pianeta, territori vuoti da colonizzare; e soprattutto, non ci sono più territori che aspiranti coloni sufficientemente forti da imporre l'apertura ed epurare la popolazione indigena possano immaginare e usare come se non ci fosse nessuno. Una simile situazione fu prevista con molto anticipo da Kant, che rifletté sugli "imperativi" cui ci si sarebbe dovuti necessariamente attenere in quella situazione, inevitabilmente destinata a sovrappiungere. Come convivere – *in pace* – su un pianeta *gremito* fino al limite della sua capacità di accoglienza?

Nel "Terzo articolo definitivo" del progetto filosofico *Per la pace perpetua* [1795] – il cui testo recita: "Il diritto cosmopolitico deve essere limitato alle condizioni della *ospitalità universale*" – Kant fa notare che il tema, e le sue considerazioni al riguardo, non vanno visti in termini

di filantropia ma di *diritto*, e perciò *ospitalità* significa il diritto di uno straniero di non essere trattato ostilmente quando arriva sul suolo di un altro. Quest'ultimo può allontanare il primo quando ciò accada senza che ne consegua la rovina; ma sinché quello straniero sta pacificamente al suo posto, non lo può accogliere ostilmente. Non è un *diritto di essere ospitato* ciò che dà luogo a questa pretesa (a tal fine sarebbe richiesto un particolare contratto di benevolenza, per far diventare quello straniero coabitante per un certo tempo), ma un *diritto di visita*, che spetta a tutti gli uomini, di proporsi come membri della società per via del diritto al possesso comune della superficie della Terra, su cui, giacché è una superficie sferica, essi non possono disperdersi all'infinito e devono infine sopportarsi a vicenda, e originariamente nessuno ha più diritto che un altro a stare in un luogo di essa.

Notiamo qui la prudenza di Kant, la circospezione con cui egli articola le condizioni della "pace perpetua" mondiale su un pianeta i cui abitanti "non possono disperdersi all'infinito e devono infine sopportarsi a vicenda". Kant non postula il venir meno della distinzione tra i vari territori, paesi, Stati dotati di sovranità territoriale e di autogoverno considerati e trattati dalla rispettiva popolazione come propria legittima madrepatria, ma un "diritto [...] di proporsi

come membri della società", vale a dire di comunicare, avviare una interazione amichevole e infine cercare di stabilire legami di amicizia mutuamente vantaggiosi e si presume forieri di arricchimento spirituale. A tal fine Kant chiede che all'*ospitalità* subentri l'*ospitalità*. Nel principio di reciproca ospitalità egli recupera la possibilità della pace universale, una prospettiva che ponga fine alla lunga storia di guerre rovinose che lacerano il continente europeo.

Dopo oltre due secoli, e molte guerre sanguinose, ancora esitiamo ad accogliere l'appello di Kant all'ospitalità. Come ha notato David Miliband [...].

le offerte di aiuto provenienti dai governi statunitensi e britannico sono state inadeguate [...]. Il governo britannico ha detto che accoglierà 4000 siriani l'anno — più o meno il numero di coloro che sono arrivati sull'isola di Lesbo, in Grecia, in un solo giorno [...]. E anche se quel numero fosse portato a 25.000 l'anno, si tratterebbe pur sempre di appena 40 rifugiati per ogni collegio elettorale (per esempio South Shields [il vecchio collegio di Miliband]). Chi vorrebbe mai sostenere che South Shields non ce la fa ad accogliere 40 persone venute dalla Siria? È una tesi insostenibile [...]. La Gran Bretagna è un porto sicuro da generazioni, e i rifugiati che ha accolto hanno avuto ruoli di ogni sorta nella vita nazionale. Se il Regno Unito tiene la porta socchiusa, il messaggio è che quella porta si può anche chiudere del tutto.

Ci troviamo qui nella sfera dei *diritti e doveri* (oggetto e interesse della *morale*, che aspira a codificarli), e non dei "*fatti della vita*" (soggetti invece alla gestione, e all'intenzione codificante, della *politica*). Ed ecco cosa dice Kant su questa distinzione, nella prima Appendice al progetto *Per la pace perpetua*, intitolata "Sulla discordanza tra la morale e la politica, nella prospettiva della pace perpetua":

La politica dice: "*Siate furbi come serpenti*"; la morale aggiunge (come condizione limitativa): "*e semplici come colombe*". Se le due massime non possono coesistere in un unico comando, allora c'è effettivamente un conflitto della politica con la morale; se però devono essere comunque unificate, allora il concetto del contrario [cioè della contrapposizione tra politica e morale] è assurdo, e la questione di come sia risolvibile quel conflitto non si può neanche porre come problema.

Nella incessante *querelle* tra la morale e l'ontologia (che è l'ambito in cui si collocano le questioni politiche e la loro gestione) Emmanuel Lévinas, due secoli dopo Kant, scelse una posizione molto più schierata e radicale, dando all'etica una precedenza univoca e incondizionata. È necessario (ci si attende, si raccomanda, è opportuno) che l'ontologia (ossia la condizione esistenziale dell'uomo, che include

¹⁶ Zygmunt Bauman, *Stranieri alle porte*, Roma-Bari, Laterza, 2016, pp. 62-67, 83-98.

la società, oggetto della gestione politica) si sottometta alla valutazione e al giudizio dell'etica, e non viceversa.

Contrariamente ai trascorsi etimologici del concetto di «morale», l'etica *non* è un insieme di *mores* (usanze, consuetudini e modi acquisiti, schemi di comportamento correntemente accettati ma comunque sacrificabili, opinioni diffuse) che (come Hannah Arendt segnalò ripetutamente poco tempo prima di morire) “può tranquillamente essere sostituito da un altro, così come si cambiano le buone maniere a tavola”: non è insomma qualcosa che rispecchi il “volere della società” in un determinato momento e che in un altro momento potrebbe essere diverso. L'etica si oppone anche alla richiesta di Friedrich Nietzsche che, segnalando “la svalutazione in corso di ciò che a quel tempo venivano definiti i ‘valori’” e sollecitando a cercare di nuovi al loro posto, invitava a riconoscere la vita come bene supremo, laddove “l'etica – cristiana o meno che sia – ha sempre preso le mosse dall'idea che la vita *non* fosse il bene più alto per i mortali, che ci fosse qualcosa di diverso in gioco nella vita oltre alla semplice procreazione e sostentazione dell'organismo vivente”. Queste le posizioni sostenute con calore da Arendt nel saggio *Alcune questioni di filosofia morale*, raccolto e pubblicato dopo la sua morte, in cui è condensata la sua lunga conversazione con Immanuel Kant, che oltre due secoli prima si era posto le stesse fondamentali domande, senza avere a disposizione i dati storici aggiornati in possesso di Arendt. Come quest'ultima osserva amaramente, “gli unici nuovi principi morali proclamati nei tempi moderni si rivelano, non tanto ‘nuovi valori’, quanto semplici negazioni della morale in quanto tale”.

Tuttavia, la minaccia più temibile agli standard etici su cui si fonda – o meglio potrebbe (e dovrebbe cercare di) fondarsi – la nostra convivenza sul pianeta in via di globalizzazione non sembra provenire dalle “negazioni della morale in quanto tale”. Oggi sono pochissime (sempre che ce ne siano) le fonti autorevoli che sostengano (e tanto meno che ammettano di propagandare) l'inutilità delle convinzioni morali e della loro osservanza: al giorno d'oggi le guerre si dichiarano e si combattono sotto il vessillo di principi etici sacrosanti, di origine divina oppure connotati a *homines sapientes* muniti di logica, assistiti, spronati e guidati dalla ragione. È altrove che bisogna cercare il più demoralizzante e tremendo dei tanti pericoli che corre la morale: nel territorio cioè dell’“adiaziorizzazione”, in furvia ma inesorabile espansione - nell'area cioè delle interrelazioni e interazioni umane esonerate dal giudizio morale, e perciò di fatto considerate “moralmente indifferenti”, “al di là del bene e del male”, valutate unicamente sull'efficienza nel “dare risultati”. “Siate furbi come serpenti”: questo precetto, il solo cui obbedisce (e ci si attende obbedisca) una politica concentrata sui risultati, è sempre *meno* ac-

compagnato dal prerequisito di essere “semplici come colombe”, quella postilla che la morale, se glielo consentissero, vorrebbe tanto aggiungere. Come ci fa notare Hannah Arendt, da molto tempo ormai questo atteggiamento *non* è più esclusiva caratteristica di chi sta ai posti di comando, o di un particolare gruppo di professionisti della politica allevati, formati, istruiti e addestrati a una cecità morale d'ispirazione ideologica e, insomma, efficacemente vaccinati a tutto ciò che è irrilevante per il successo del lavoro da fare, compresi i costi umani sotto forma di sofferenza e degrado: “non c'era bisogno di essere nazisti convinti”, scrive Arendt, “per aderire al nuovo credo, dimenticando dal mattino alla sera, non il proprio stato sociale, ma le convinzioni morali che un tempo lo caratterizzavano”.

Ciò che si verifica oggi – in netta controtendenza rispetto alla costante espansione dello spazio dell'interdipendenza umana – è il restringersi di quella sfera di obbligazioni morali che siamo disposti a riconoscere e accettare come nostra responsabilità e oggetto della nostra costante e quotidiana attenzione e azione correttiva, al di là delle carnevalesche ed effimere esplosioni di solidarietà e cura innescate dalle spettacolari immagini mediatiche delle tragedie che si susseguono nella infinita saga dei migranti. Il problema è che nei lunghi intervalli di tempo tra questi vari carnevali morali tendiamo a vivere in un mondo nettamente e, si direbbe, irrimediabilmente diviso tra “noi” e “loro”.

[...]

Kant era convinto che la conoscenza morale, la conoscenza del bene e del male, sia data a tutti gli uomini, in quanto ognuno di noi ha facoltà razionali. Ma non era certo che da quella conoscenza derivassero necessariamente azioni morali: “la condotta morale [...] non è cosa che vada da sé”, spiega Hannah Arendt sulla base di ampie e innegabili prove empiriche. Consapevole del diverso status del sapere e dell'agire, Kant ipotizzò che la causa andasse ricercata in quella “putrida piaga” della natura umana” che è la “facoltà di mentire”; la speranza che fosse possibile tacitare la mendacità risiedeva secondo lui in un'altra caratteristica universale dell'uomo: la paura, squisitamente umana, del disprezzo di sé che scaturisce inevitabilmente dalla consapevolezza della propria falsità. Ciononostante, Kant rimase tormentato dal timore che questa motivazione non fosse abbastanza forte da garantire che quella speranza si avverasse.

In ogni caso, se Kant scommetteva sulla tendenza degli uomini a salvaguardare la propria dignità e il rispetto di sé era perché credeva fermamente nell'insopprimibile presenza della “legge morale in me”, che “eleva infinitamente

il mio valore", rivelandomi "una vita indipendente dall'animalità, e anche dall'intero mondo sensibile". Secondo il ragionamento kantiano – nella versione datane da Arendt – "la qualità personale di un individuo è precisamente la sua qualità 'morale'". L'argomentazione era logicamente ineccepibile, e dunque la verità dei suoi risultati, sulla base dei criteri normalmente utilizzati per verificare la validità delle proposizioni filosofiche, appariva dimostrata. Eppure, rimaneva malinconicamente senza risposta la domanda più spinosa: "come persuadere la volontà a seguire i dettami della ragione?", e lo stesso valeva per il suo rovescio e corollario (già illustrato nella parabola della caverna di Platone): come "trasformare questa evidenza immediata in parole e argomenti"? Arendt offre però un indizio importante su dove andare a cercare risposta a entrambi quegli assillanti interrogativi (che poi la si trovi o no è un altro discorso, com'è del resto implicito nella sua stessa argomentazione): "La distinzione principale, da un punto di vista politico, tra il Pensiero e l'Azione risiede nel fatto che io sono solo con me stesso o con l'io di qualcun altro quando penso, laddove sono in compagnia di molti quando inizio ad agire". Ciò che intende Arendt, credo, è che se si vuole trovare il ponte tra il Pensiero e l'Azione occorre spostare il discorso sul terreno presidiato e coltivato dalla sociologia (e dalla psicologia sociale) e sull'arte della conversazione.

Fu proprio trasferendo la questione filosofica su questo terreno (la filosofia, si sa, tiene soprattutto all'eleganza logica di un universo privo delle sue congenite ed endemiche contraddizioni) che Leon Festinger riuscì a disegnare una mappa molto più completa delle tante vie di fuga dalla dissonanza cognitiva, fenomeno che nasce nello spazio – notoriamente confuso e disorientante – situato tra la conoscenza morale e la condotta morale. Ciò che tutte quelle vie di fuga hanno in comune è la determinazione a tenersi alla larga dalle insidie del disprezzo di sé, facendo leva sulla capacità di occultare a chi mente le realtà dell'ipocrisia e della menzogna o d'impedire che arrivino alla sua consapevolezze. Quest'impresa è compiuta dalla fede, ossia da una totale e inrollabile fiducia e sicurezza (di sé) in una determinata convinzione, da una certezza refrattaria a qualsiasi dato e ragionamento contrario, salda e inespugnabile in quanto fondata sulla persuasione interiore anziché su prove (di cui si arriva a negare la necessità) e pronta a rifiutare a priori, o a liquidare prontamente come anomalia o falsità, qualsiasi dato di fatto tale da porre in dubbio quella fede. Viene così ribaltato il percorso del ragionamento logico/empirico: mentre il *sapere* si sottopone al test decisivo delle prove, qui sono queste ultime a doversi dimostrare compatibili con la *fede*. È a questo punto che entra in scena quell'inamovibile elemento che sono i "molti" di cui parla Arendt: nostri indispensabili e inalienabili compagni fin da "quando

inizio ad agire", e (aggiungo io) condizione necessaria, *sine qua non*, del mio stesso iniziare ad agire. In caso di assenza di prove materiali, o di mancata ammissione delle stesse alla valutazione della corte, la mia certezza di "essere nel giusto" e di seguire il giudizio corretto si appoggia al *das Man* di Heidegger (*l'on* di Sartre): ossia al fatto che io mi trovi in sintonia con il "si fa così" o con "la (maggior parte della) gente è solita fare così". Quanto più aumenta il numero di quelli che "fanno così", tanto più l'imperturbabilità della mia fede si sente al sicuro, e sicura di sé. *Das Man* e *l'on* esprimono l'autorità dei *numeri*.

Sia *das Man* che *l'on* sono stati essenzialmente dipinti dai loro padri filosofici come caratteristiche atemporalì della condizione umana, suoi tratti antropologici perenni e, forse, indelebili. Ma in realtà non dobbiamo per forza decidere se essi siano o no eterni e inamovibili prima ancora di averli sottoposti al test della storia dell'*Homo sapiens*. Prima di rispondere (e quale che sia la nostra risposta), una cosa è certa: oggi stanno emergendo fatti nuovi, *propri del nostro tempo*, che, nel corso di un processo lungo e tutt'altro che concluso, fanno sì che quelle presunte caratteristiche atemporalì che accompagnano le nostre azioni abbiano un impatto sempre più rilevante, assumano un ruolo sempre più decisivo nella scelta degli obiettivi e delle tattiche per raggiungerli, si arricchiscano di nuove dimensioni e acquistino un'importanza che oggi appare ingigantita. Questi fatti nuovi sono il risultato di vari sviluppi convergenti.

Uno di questi sviluppi lo conosciamo bene dalla esperienza nostra e di chi vive attorno a noi. Oggi, per la prima volta, abbiamo tutti una doppia residenza, viviamo in due diversi mondi: "online" e "offline". Di solito entrare e uscire da questi mondi avviene in modo così fluido da risultare quasi impercettibile: tra i due mondi non ci sono frontiere chiaramente segnalate, né uffici immigrazione, né guardie di sicurezza che vaghino la nostra innocenza, né personale addetto al controllo di passaporti e visti. Spesso riusciamo a essere in entrambi i mondi allo stesso tempo: come quando siamo seduti a tavola con la famiglia o camminiamo in strada (da soli o anche in compagnia) e intanto ci scambiamo messaggi con un amico Facebook a centinaia di chilometri da noi. E ogni volta – consapevolmente e deliberatamente, oppure senza nemmeno rendercene conto – cambiamo registro, a seconda di dov'è rivolta in quel momento la nostra attenzione: ogni mondo infatti ha le sue aspettative verso chi entra, e i suoi modelli di comportamento raccomandati e spesso rispettati.

L'elenco delle differenze tra questi due mondi sarebbe lungo, ma una in particolare sembra incidere sulle nostre risposte alle sfide della «crisi migratoria». Nel mondo offline sono *controllato*: mi viene chiesto, e spesso anche imposto, di assoggettarvi a circostanze fortuite e imprevedibili — di obbedire, adattarmi,

negoziare il mio posto, il mio ruolo e il mio equilibrio tra diritti e doveri; e tutto questo avviene sotto sorveglianza, e sotto minaccia, esplicita o tacita, di esclusione ed espulsione. Nel mondo online, all'opposto, sono io al comando, sono io ad avere il controllo. Quando sono online mi sento il manager della situazione: sono io a stabilire l'agenda, a premiare chi obbedisce e punire i ribelli e a brandire l'arma temibile dell'ostracismo e dell'esclusione. Nel mondo offline io appartengo, mentre il mondo online mi appartiene. Quando dall'offline passo all'online ho l'impressione di entrare in un mondo sottomesso alla mia volontà e disposto di buon grado a conformarsi ai miei voleri.

Il vantaggio dell'alternativa online sta nella promessa e aspettativa di una liberazione dai disagi, dalle scomodità e dalle fatiche che assillano chi vive offline; in una visione di libertà dalle preoccupazioni, che non deriva però dalla risoluzione di quei dilemmi e difficoltà che nella parte offline della vita sono irrisolvibili e fastidiosi, ma piuttosto dalla tendenza a sospenderli, nasconderli sotto il tappeto, allontanarli alla vista e soprattutto renderli irrilevanti rispetto al compito che mi prefiggo e che intendo realizzare. Una volta sgomberato il campo da tutte le noie dovute alla complessità del mondo, tutti i compiti appaiono molto più facili e meno faticosi. E se lo sforzo che richiedono appare ancora troppo scomodo o lento nel produrre risultati, è sempre possibile sostituirli senza difficoltà o rimpianti, con altri che, non essendo al momento stati messi alla prova, non sono ancora caduti in discredito, e dunque appaiono più promettenti (o almeno lo si spera). Nel mondo online nessuna scelta è definitiva e irreversibile, nessun regresso è irreparabile, nessun insuccesso è irrimediabile.

Durante la navigazione online si può eleggere a propria unica (anche se duplice) bussola il principio "più comodità e meno disagi", a scapito di tutto il resto. Se offline un lavoro ci sembra particolarmente complesso, problematico, impegnativo ed estenuante, ciò non fa che rendere ancor più seducenti le semplificazioni e facilitazioni che l'alternativa online (sempre) promette e (talvolta) offre davvero. Il mondo offline è irrimediabilmente eterogeneo, eteronomo e polivocale, richiede scelte continue; e non esiste praticamente scelta che non sia ambigua, che non rischi di essere "essenzialmente contestata", che non comporti quasi certamente vaste conseguenze che eludono anche le più analitiche e meditate previsioni. A confronto l'alternativa online appare incantevolmente e piacevolmente semplice e priva di rischi, poiché consente di ridurre la complessità e di sfuggire alle controversie. Quanto più impenetrabile la complessità e irrisolvibili le controversie, tanto più allettante appare l'alternativa.

I problemi generati dall'attuale "crisi migratoria" ed esasperati dal "panico da migrazione" rientrano nella categoria dei casi particolarmente complessi e

controversi, in cui l'imperativo categorico della morale si trova a confrontarsi direttamente con la paura del "grande ignoto" simboleggiato dalle masse di stranieri alle porte. La paura istintiva che nasce dalla vista degli estranei, portatori di pericoli indecifrabili, entra in conflitto con l'impulso morale di fronte alla miseria umana. Non ci potrebbe essere sfida più tremenda per la morale che vuol persuadere la volontà a seguire il suo imperativo, né situazione più penosa per la volontà che fa di tutto per non dare ascolto ai comandi della morale.

A ciascuno di noi sarà capitata, in qualche momento, una situazione in cui ci siamo ritrovati a essere simultaneamente campo di battaglia, soldato e arbitro delle sorti del combattimento. E in quel frangente non pochi di noi saranno stati tentati da quella "grande semplificazione" offerta dal mondo online. In quel rifugio ci si sente al riparo dall'inevitabile necessità di affrontare l'avversario a tu per tu; sembra possibile librarsi oltre la trappola della mendacità che spezza il cuore e consuma il rispetto di sé; e tutto questo grazie al semplice espediente di chiudere gli occhi di fronte all'avversario e tappare le orecchie per non ascoltare le sue argomentazioni. Tutto ciò che occorre per mettere in atto questo espediente è facilmente reperibile online, mentre offline è pressoché introvabile. Per questo, com'era prevedibile, gli studiosi di Internet hanno constatato che molti utenti approfittano dei mezzi offerti dalla rete per ripararsi dalle immagini e dai suoni che arrivano dal campo di battaglia. A questa "zona di comfort" possono accedere solo quelli che la pensano come noi, mentre è proibito l'ingresso a chi è schierato dalla parte opposta. Per cancellare alla vista e al ricordo la controversia, e anche chi la impersona, tutto ciò che occorre è una modica dose di prontezza, determinazione e coerenza nel premere il tasto "delete". Poiché esporre al dubbio la fede che abbiamo scelto porta con sé il rischio che ci dimostrino il suo errore, aprire un dibattito appare poco opportuno, e sbarazzarsi della necessità di discutere sull'importanza e serietà degli imperativi morali aiuta a tirare un bel respiro di sollievo: basterà essere moralmente ciechi e sordi, scegliere un'opzione priva dei rischi che corre chi non lo è, e chi s'è visto s'è visto.

Una volta accecata e assordata la morale non stupisce che, come emerge da un recente studio uscito nei "Proceedings of the National Academy of Science", "milioni di americani sono convinti che la loro parte sia sostanzialmente animata da buone intenzioni, mentre gli altri sono cattivi e ce l'hanno con loro". [...] Quando si è soli davanti allo schermo di un telefono, di un tablet o di un computer, e gli unici "altri" presenti sono "virali", si direbbe che la ragione e la morale si addormentino, lasciando campo libero a emozioni che di solito sono sotto controllo.

Ovviamente, Internet non è *la causa* del crescente numero di internauti moralmente ciechi e sordi, ma contribuisce molto a favorire e dilatare il fenomeno.

Raccogliendo il suggerimento di Byung-Chul Han, [...] [possiamo chiamare] “società della prestazione” questo nuovo tipo di società che sta progressivamente rimpiazzando la preesistente “società disciplinare”, in quanto essa “interpella” i suoi membri (per usare un termine di Louis Althusser) prima di tutto e soprattutto in quanto «soggetti di prestazione» (*performers*). [...] Ritrovarsi a svolgere il ruolo di soggetto di prestazione è l'esito finale dell'individualizzazione: vale a dire della progressiva erosione dei legami di comunità, che porta alla vulnerabilità, alla volatilità e infine allo smantellamento di collettività un tempo coese, i cui membri sono abbandonati ai gravosi doveri dell'autodefinizione, dell'autoaffermazione e della (totale) cura di sé, potendo contare soltanto sulle risorse, le capacità e la solerzia di cui dispongono. In assenza di scenari alternativi, l'unico contesto entro cui assolvere a tutti quegli obblighi è il mercato. Essere “soggetto di prestazione” significa dunque dedicarsi a un'attività di acquisto/vendita di merci il cui centro è il mercato; e ciò che i soggetti di prestazione sono tenuti a vendere è la loro prestazione individuale, dopo averla trasformata in una merce vendibile, ossia attraente per i potenziali acquirenti. Perciò essi devono saper offrire e vendere più e meglio degli altri offerenti, che diventano loro concorrenti – attuali o potenziali – in una sorta di gioco a somma zero: e poiché chiunque si trovi attorno a loro (vicini, colleghi, passanti) è destinato a giocare allo stesso gioco, finirà per essere istintivamente sospettato – inevitabilmente e fino a prova contraria – di essere un rivale male intenzionato e malevolo. È questo il motivo per cui la prima reazione alla presenza dell'Altro di solito è improntata a vigilanza e sospetto [...].

Eccoci così a vivere gran parte del tempo in un risorto mondo hobbesiano, all'insegna della guerra di tutti contro tutti. Forse non è vero che ci viviamo, ma la sensazione che abbiamo è quella. [...]

Ci sentiamo vittime. Di che cosa? Di circostanze su cui abbiamo pochissima (o nessuna) influenza – tanto meno il controllo – e che tendiamo a chiamare “destino”. Ma questo termine non fa altro che aggiungere al danno la beffa: non solo siamo dei falliti ma, come se non bastasse, siamo dei falliti miopi, insipienti, impacciati, maldestri, e ciò ci fa sentire doppiamente umiliati e disgustati di noi stessi. Il destino non ha volto, e cercare di dargliene uno è quasi sempre inutile. Per evitare un simile oltraggio e salvare ciò che resta della propria dignità e autostima, le vittime devono riuscire a capire dove sono, chi sono e come si chiamano i loro carnefici; e i carnefici devono avere volti riconoscibili: reperibili, identificabili e con tanto di nome.

I migranti, e in particolare quelli appena arrivati, soddisfano molto bene tutte queste condizioni. Un nome (almeno generico) ce l'hanno: in giro è pieno di politici e giornalisti che fanno a gara per conquistare gli spiriti e i pensieri, e non si fanno certo pregare per dar loro un nome e dirci premurosamente dove andarli a cercare. Il risultato è facile e garantito (addirittura evidente), come fare due più due: il nostro lavoro non era mai stato tanto precario, il nostro benessere tanto fugace, finché per le strade non sono comparsi loro - e ora che ci sono, e stanno arrivando, quella precarietà e fugacità la conosciamo fin troppo bene.

Il meccanismo per scegliere i soggetti cui imputare la nostra vittimizzazione appare perfetto e infallibile. [...]

La migrazione come fattore evolutivo

Valerio Calzolaio e Telmo Pievani¹⁷

La migrazione è un fattore evolutivo fondamentale, da sempre. Sulla superficie instabile del nostro pianeta, tra incessanti cambiamenti climatici, migrare diventa una strategia essenziale di adattamento e di flessibilità. Gli animali migrano in modo irreversibile oppure in modo ciclico e stagionale. Le specie umane vissute negli ultimi 6 milioni di anni non hanno fatto eccezione: si sono spostate, hanno vagato per altipiani e vallate dell'Africa orientale e meridionale e poi, con la comparsa del genere *Homo*, hanno dato inizio a una straordinaria sequenza di migrazioni fuori dall'Africa che le hanno portate in 2 milioni di anni ad abitare in tutti i continenti tranne l'Antartide. *Homo sapiens* fino a poche decine di migliaia di anni fa ha condiviso la Terra con almeno altre tre forme umane, migrate anch'esse precedentemente fuori dall'Africa. La migrazione ha influenzato la lenta evoluzione biologica e accelerato l'evoluzione culturale della specie camminatrice anche durante il percorso, anche rispetto alle altre specie incontrate sulla via.

Siamo migranti, quindi, da sempre pur con modalità diverse: prima adagio e inconsapevolmente, poi più velocemente e avendo l'intenzione di farlo; prima solo sul suolo, poi anche con le idee, ancora poi attraverso strade, mari, cieli; prima soprattutto con spostamenti forzati, dal clima e da altre impellenze di sopravvivenza, poi sempre più per una scelta pianificata. Per quanto irregolare e multiforme, si può ricostruire un'evoluzione delle migrazioni umane, fin quando l'umanità riuscì ad addomesticare piante e animali per accrescere e accumulare la produzione di cibo. La popolazione crebbe come mai prima, le società si stratificarono, nuovi flussi migratori ripartirono in cerca di altre terre da coltivare, rimescolando di continuo le carte della storia e della geografia umana sul pianeta.

Dalla fine dell'ultima glaciazione, con la svolta della coltivazione e dell'allevamento, che ha avuto origine in luoghi e tempi differenti, *Homo sapiens* è stato in grado di alterare per i propri fini espansivi le nicchie ecologiche che

incontrava, non limitandosi a adattarsi agli ambienti, ma trasformandoli. Sarebbe tuttavia un'illusione pensare di essersi emancipati dai vincoli ecologici: ancora oggi le costrizioni che portano a migrare sono sia politiche sia ambientali. In questo libro proviamo a tracciare i lineamenti di un atlante globale, storico e geografico, delle migrazioni umane, letto per la prima volta in una chiave evuzionistica, perché pensiamo che non abbia alcun senso interpretare i flussi migratori contemporanei come se fossero un evento eccezionale, una contingenza del momento, un'emergenza. Il tempo profondo dell'evoluzione insegna il contrario: il fenomeno migratorio umano è strutturale e costitutivo della nostra identità di specie.

È significativo che discipline scientifiche diverse segnalino di continuo le migrazioni, ma manchi una teoria del fenomeno migratorio. Eppure spunti per una teoria evuzionistica delle migrazioni si trovano già in Charles Darwin. E una traccia per un'analisi interdisciplinare tutta da costruire, per studiare meglio periodi, territori, comunità, percorsi, gradi di libertà e forze di costrizione. Con la nascita dei con fini tra Stati nazionali, con le migrazioni di massa intercontinentali via mare, con l'imperialismo e poi la globalizzazione del sistema economico capitalistico, le migrazioni umane sono diventate un fenomeno estremamente più complesso. Si migra ovunque anche per sfuggire a nuove forme di violenza da altri umani, si migra per sfuggire agli effetti nefasti di un'economia predatoria che altera il clima globale e depauperava gli ecosistemi. La rete migratoria viene alimentata da bisogni materiali e aspirazioni immateriali. [...]

[...]

Che cosa hanno in comune migrazione ed evoluzione? L'evoluzione è una lunga storia che si dipana nel tempo, ma è anche un processo che avviene nello spazio fisico e geografico. La superficie del globo è il suo vasto contesto ecologico interno all'atmosfera terrestre. Fra oceani e terre emerse, le popolazioni si sono da sempre mosse e distribuite. Terre emerse limitrofe erano un tempo unite e terre oggi unite erano un tempo separate. Le isole sono diventate penisole, le penisole di nuovo isole. L'evoluzione si realizza in questo contesto mutevole. È il "fiume della vita" descritto a metà Ottocento da Charles Darwin, già a suo tempo consapevole del fatto che la Terra è un pianeta in movimento e che le specie hanno spesso migrato a causa del clima. La mobilità di una specie evolve come capacità di migrare per fuggire, sopravvivere, riprodursi. [...]

Nel grande scenario geografico ed ecologico dell'evoluzione, la corrente della vita fluisce sulla superficie terrestre. Oggi i paleontologi sanno che in ogni continente troviamo stratificazioni di faune e flore originarie, troviamo i primi esemplari di migrazioni antichissime, poi altri animali e piante migrati

¹⁷ Valerio Calzolaio e Telmo Pievani, *Libertà di migrare. Perché ci spostiamo da sempre ed è bene così*, Torino, Einaudi, 2016, pp. vii-ix, 3-7

successivamente che estinguono i discendenti degli immigrati precedenti e così via. Il fenomeno migratorio assume la forma della "dispersione", importante in biologia per spiegare molti aspetti dell'evoluzione.

Animali e piante si spostano da sempre, in primo luogo perché nel lunghissimo periodo seguono i destini dei territori in cui abitano, che si riuniscono e si separano a causa della deriva dei continenti e di cambiamenti climatici. La distribuzione delle faune odierne dipende ancora, in parte, dagli spostamenti avvenuti quando i continenti erano riuniti. In secondo luogo, animali e piante si disperdono attivamente in nuove terre. I nuovi arrivati di solito si irradiano con facilità, e occupano le nicchie ecologiche libere dando origine a una vasta gamma di nuove forme.

Comunque avvenga, la migrazione ha un ruolo evolutivo cruciale. In particolare, può portare alla formazione di nuove specie. Quando gli scambi genetici fra due popolazioni appartenenti alla stessa specie madre si interrompono a causa di una barriera geografica o di una migrazione, le due popolazioni cominciano a divergere geneticamente e morfologicamente, fino al punto di diventare reciprocamente infedeli. Se passa un lasso di tempo sufficientemente lungo di separazione, i membri delle due popolazioni che dovessero rincontrarsi non riuscirebbero più a incrociarsi con successo, generando prole ibrida o nessuna prole.

In altri casi la migrazione sfavorisce la nascita di specie. Normalmente è infatti una potente forza livellatrice poiché rimescola in tempi piuttosto rapidi le popolazioni, impedendo l'isolamento riproduttivo, prevenendo l'incrocio - che si ha quando gli individui di una piccola popolazione si incrociano solo al proprio interno diventando molto omogenei - e unificando velocemente le frequenze geniche. Dunque, nell'evoluzione la migrazione qualche volta separa e più spesso unisce. Di solito l'arrivo di individui esterni in una popolazione biologica introduce nuove varianti genetiche e quindi aumenta la variabilità. Questo arricchimento genetico rende le popolazioni biologiche più robuste e resistenti agli agenti patogeni. In alcuni casi particolari però il fenomeno migratorio può ridurre di molto la variabilità genetica di una popolazione, con effetti peculiari. Succede quando una popolazione piccola si stacca dalla specie madre, va "alla deriva" e occupa un nuovo territorio. I pochi fondatori iniziali della colonia saranno rappresentativi di una piccola porzione soltanto della variabilità genetica della popolazione parentale e trasferiranno ai successori i loro caratteri sbilanciati.

Questo "effetto del fondatore" è stato osservato per esempio quando animali e piante popolano un'isola di recente formazione: perdono variabilità genetica e alcune varianti sono presenti in modo abnorme. La ragione di tali fenomeni è accidentale e migratoria: nel gruppo delle prime famiglie fondatrici era presente casualmente una percentuale più alta di quella variante genetica, che poi si è

trasmessa. Effetti analoghi si hanno quando una popolazione biologica, a causa di cambiamenti ecologici improvvisi, subisce una rapida e drastica riduzione demografica: in tal caso si parla di "collo di bottiglia" evolutivistico.

Le migrazioni di cui abbiamo scritto fin qui hanno una dimensione evolutiva, cioè sono accadute in tempi lunghi e hanno avuto un carattere irreversibile. Le specie animali e vegetali, se possono, anziché adattarsi a una nicchia ecologica in trasformazione rincorrono gli habitat a loro più congeniali, evitando così di modificare la loro morfologia. Il migrare ha interessato gran parte delle specie.

Per alcune specie migrare è divenuto invece un comportamento ciclico, in cerca di cibo, di riparo e di un clima stagionale simile o di luoghi più adatti alla riproduzione. Si migra periodicamente per cambiare dimensione geografica, dal freddo al caldo, dalle montagne alle valli, dall'acqua dei fiumi a quella dei mari o viceversa, o in rotte oceaniche. In questi casi ogni migrazione non è un evento unico, ma un adattamento comportamentale ripetuto, energeticamente dispendioso. [...]

Alcune popolazioni mobili hanno evoluto un comportamento migratorio stagionale, permanente e ciclico come strategia di adattamento a un habitat multiplo. Ma anche la specie che non migra con ritmo stagionale non è necessariamente sedentaria. Le specie migrano per fuggire da clima e predatori, per cercare cibo, per esigenze riproduttive.

Nell'evoluzione il comportamento migratorio pendolare o ciclico di alcune specie non riassume l'insieme articolato del fenomeno migratorio: in alcune specie animali esistono migrazioni parziali o facoltative, fughe, oppure movimenti dispersivi e irregolari, in genere di giovani e immaturi, come strategie di diminuzione della competizione alimentare con i genitori. Per alcune specie mobili si può parlare di un fenomeno migratorio così diffuso da essere un carattere tipico di tutti gli individui della specie o di gruppi caratteristici della specie, un carattere selezionato perché vincente rispetto a strategie stanziali, un carattere che ha dotato quelle specie di organi e sensi di straordinaria capacità di andata e ritorno.

Migrare è divenuto per alcune specie un codice genetico selezionato da meccanismi evolutivi. E sta evolvendo per far fronte ai cambiamenti climatici contemporanei di origine antropica. Le specie migratorie hanno sviluppato organi di locomozione e sensibilità climatiche, ma non sono necessariamente tali da sempre e per sempre. Da tempo si confrontano diverse teorie scientifiche sulle migrazioni degli uccelli, visto che originariamente erano "sedentari" e la capacità migratoria sembra sia evoluta da brevi spostamenti di foraggiamento in alcune prime specie con memoria spaziale e capacità nel navigare. Sempre più si è affermata l'idea che si siano presto fissati nel patrimonio genetico di tutte le specie di uccelli una competenza e un comportamento di migrazione parziale obbligatoria, che è potuto e

può evolvere in carattere migratorio per allontanarsi da ecosistemi divenuti inospitali e sfruttare altrove habitat stagionalmente favorevoli.

Le specie migratorie hanno una dotazione comportamentale anche di tipo genetico, ma questo non vuol dire che agiscano come automi migranti: ogni individuo si comporta comunque con una certa plasticità non controllata geneticamente, essenziale per l'adattamento. Nei concreti comportamenti migratori la dotazione genetica si integra con una dimensione sensoriale un contributo esperienziale del singolo individuo. E bene diffidare di ogni determinismo climatico, genetico, geografico o biologico. Un essere vivente è materia limitata oggetto di continuo flusso di altra materia, di interazione gravitazionale, di energia e di informazione, capace di riprodursi ed evolvere. La vita co-evolve e interagisce con tutti i fattori, come rete però, non come disegno, direzione, progresso. Nella rete ci sono diversi livelli di caso e disordine, di indipendenza e interazione, di accelerazione e stasi.