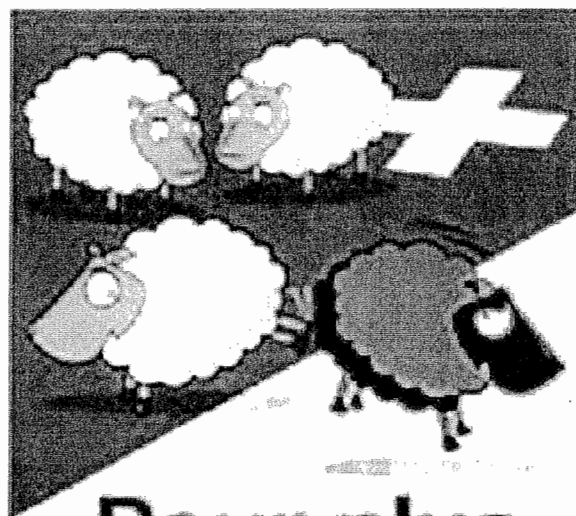


Sezione geografica



Pour plus
de sécurité



2

¹ Manifesto dell'Unione Democratica di Centro a sostegno della sua iniziativa popolare "Per l'espulsione degli stranieri che commettono reati" lanciata in Svizzera nel 2007. L'iniziativa è riuscita raccogliendo tra la popolazione ben più delle 100'000 firme necessarie.

² Reazioni all'iniziativa UDC e al manifesto, considerati razzisti e xenofobi, hanno luogo in tutta la Svizzera: nell'immagine la manifestazione di Bellinzona (Ti), 29 settembre 2007.

La sezione geografica di questo dossier intende affrontare alcune tematiche sollevate dal testo di Maalouf, in particolare come i fenomeni migratori contemporanei e il fenomeno definito generalmente con il termine globalizzazione abbiano forti relazioni con i processi attraverso i quali viene a crearsi l'identità delle società e degli individui contemporanei.

Il primo testo della sezione geografica affronta il tema identitario in relazione al processo di globalizzazione, inteso come quel fenomeno che si basa sulla messa in relazione sempre più complessa di territori diversificati. L'autrice si interroga su come l'insieme dei cambiamenti che hanno caratterizzato questo processo abbiano trasformato le modalità con le quali oggi le società occupano e si mettono in relazione con i propri territori creando nuovi processi identitari che si realizzano non più all'interno di spazi disgiunti ma interconnessi.

Il testo di Amartya Sen, premio Nobel per l'economia nel 1998, mette in relazione cultura e sviluppo cercando di definire come una influenzi l'altro. In un mondo contemporaneo in cui sembra dominare il modello culturale occidentale, una reazione sembra essere quella di affermarsi come "altro" rifiutando qualsiasi forma di influenza culturale esterna generando così una situazione di scontro senza nessun possibilità di incontro e di arricchimento.

Il terzo testo scritto da Maurizio Ambrosini (sociologo) presenta un aspetto che già fra le righe dei testi precedenti era presente: il fenomeno migratorio. Le migrazioni contemporanee danno vita ad un fenomeno di deterritorializzazione che genera la necessità di ricercare nuove risorse per costruire i processi identitari.

In stretta relazione con la problematica migratoria, i due testi conclusivi affrontano la questione della determinazione dei confini e della loro influenza nel produrre delle "diversità", delle situazioni di scontro ma anche d'incontro e di scambio culturale.

La sezione geografica è arricchita con due documenti cartografici (*Saldo migratorio a livello mondiale fra il 200 e il 2005* e *I conflitti armati nel mondo nel 2004*) che offrono ulteriori spunti di riflessione oltre che essere dei complementi alla lettura che sottolineano l'aspetto spaziale dei fenomeni descritti nei testi.

4. Pensare la contemporaneità

Matilde Callari Galli

cultura di mercato, l'esplosione dell'idea di nazione con l'affermazione della multiculturalità e della polietnicità, lo schema di riferimento che interpreta il «quadro del mondo» heideggeriano come un processo di cambiamento «moderno» che investe con le tappe del progresso tecnologico l'intero pianeta, si è spezzato, è divenuto frammentario, ha perso la sua unità, ha caricato di ambiguità eventi e interpretazioni (Callari Galli M., Ceruti M., Pievani T. 1998).

Non possediamo più un modello da aprire all'attenzione e alla volontà di chi nei suoi usi e costumi, nei suoi modelli educativi e nelle sue suddivisioni di tempi e di spazi si era nei millenni attestato su altre categorie, su altre finalità, ma ci troviamo di fronte ad un confluire e un ribollire nei medesimi spazi, nei medesimi tempi di orientamenti culturali, di forze sociali, di visioni del mondo che si aprono contemporaneamente al rapporto e al conflitto, alla coesione e alla rottura.

Le parole «chiave» del processo di globalizzazione individuate da Anthony Giddens riguardano principalmente il livello economico sottolineando le interazioni finanziarie che accomunano paesi lontani e diversi, la diffusione mondiale delle tecnologie moderne, le nuove forme della divisione e dell'organizzazione della forza lavoro, l'emergenza di «un ordine militare mondiale». A queste dimensioni tuttavia se ne sono aggiunte altre, di carattere più nettamente culturale che con le loro interazioni, con le loro «ricadute» rendono il quadro ancora più dinamico e complesso: volendo citare le più rilevanti ricordo la crescita di reti e di corporazioni transnazionali; le nuove tecnologie di informazione e di comunicazione che hanno contribuito ad una «intensificazione della compressione spazio/temporale» che ha avuto un impatto disorientante e distruttivo sulle pratiche politico/economiche; un aumento vertiginoso negli spostamenti, nelle emigrazioni, nei viaggi internazionali con conseguenti e parallele trasformazioni nella vita sociale e culturale della maggioranza dei gruppi umani.

Se alcuni analisti sottolineano la prospettiva di una cultura globale, cosmopolita sorretta dalla formazione di «culture transnazionali», altri individuano una grande superficialità nel cosmopolitismo contemporaneo, accompagnata da una omogeneità tutta apparente, determinata dall'adeguamento generalizzato a modelli consumistici rispondenti alla produzione economica capitalista – la McDonaldizzazione del mondo. E al di sotto di questa coltre si individua un mondo interdependente a causa dei processi globali che tuttavia continua a produrre localismi esasperati, valorizzazioni di comunità etniche che sembrano sfidare le più ampie unità politiche in cui sono incorporate rivendicando per se stesse diritti e riconoscimenti propri di nazioni e di stati; la riscoperta di «radici» e di storie che minacciano con la loro pregnanza non solo le nuove unità transnazionali ma le stesse unità nazionali degli ultimi secoli (Bhabha H. 1997).

Per illustrare rapidamente e con efficacia la complessa dinamica che si instaura tra i processi di globalizzazione e i nuovi localismi mi servirò di una citazione. È falso immaginare che la diffusione delle economie e delle informazioni su scala mondiale produca inevitabili processi di omogeneizzazione culturale. Come scrive Appadurai, «appena le forze provenienti da diverse metropoli sono portate all'interno di nuove società esse tendono, in un modo o nell'altro, a subire un processo di indigenizzazione: questo è vero della musica come degli stili abitativi, dei procedimenti scientifici come del terrorismo, degli spettacoli come delle norme costituzionali. In poche parole le singole culture possono riprodursi o ricostruire la loro specificità sottoponendo le forme culturali transnazionali ad un processo di indigenizzazione» (Appadurai A. 1990). Così

Abstract

Prima di poter pensare, dire, educare, all'Autrice sembra doveroso chiedersi come l'insieme dei cambiamenti determinati dai fenomeni di globalizzazione e di localizzazione delle culture abbia profondamente trasformato le modalità con cui i gruppi occupano oggi gli spazi, quali siano i tempi e i modi dei loro radicamenti e dei loro spostamenti, quali le costruzioni simboliche che si formano nel loro immaginario, che li guidano nelle scelte, che colorano i loro sogni, che avvelenano le loro disperazioni. È così che una pedagogia che voglia assumere all'interno dei suoi apparati teorici e delle sue pratiche metodologiche le nuove interdependenze che caratterizzano l'attuale «commercio tra le culture», dovrebbe con decisione abbandonare i suoi tradizionali percorsi, porre al centro della sua riflessione i nuovi meticciati, le nuove contaminazioni culturali, scegliere come luogo privilegiato di attenzione le aree di confine, le aree incerte del nomadismo contemporaneo, rifiutando la centralità che la modernità affidava ad un'unica cultura, ad un unico dominio. E forse trovare nei luoghi «dabili», fra i popoli della diaspora, dell'esilio, delle migrazioni i suoi nuovi pensieri, le sue nuove parole.

Una società globale abitata da innumerevoli localismi

Le interpretazioni della realtà contemporanea nei termini di post-modernità e di globalizzazione sono venute alla ribalta nel nostro secolo, prima in modo sotterraneo e sporadico, poi con prepotenza e grande diffusione, contemporaneamente all'espandersi per tutto il pianeta, in mille rivoli differenziati e differenzianti dei processi di modernizzazione. Man mano che a partire dagli anni sessanta si affermavano a livello globale una serie di cambiamenti economici, culturali e politici quali la computerizzazione delle conoscenze, le tecnologie dell'informazione, la velocità dei mezzi di trasporto e della diffusione delle notizie, la proliferazione dell'affermazione di una

dobbiamo sintonizzarci, per usare un'espressione di Robertson, «tanto all'istituzionalizzazione globale della vita-mondiale quanto alla localizzazione della globalità» (Robertson R. 1990).

Tempo e spazio erano assunti dal modello educativo affermatosi nella modernità europea come univoci ed unilineari, con il principio di non contraddizione a sorreggere la loro successione ipotizzata come consequenziale e priva di fratture. Immergerci nella descrizione e nell'analisi dei tempi e degli spazi determinati dai fenomeni di globalizzazione e di localizzazione delle culture e in base ai quali gli individui organizzano oggi nel mondo la loro vita quotidiana e sognano la loro vita futura è allora indispensabile per avanzare ipotesi interpretative sul presente e al tempo stesso per disegnare sul presente i possibili scenari su cui le nuove generazioni appoggeranno le loro rappresentazioni (Bertolini P. 1999).

In altre parole, mi sembra doveroso, prima di poter pensare, dire, educare, chiedersi come l'insieme di questi cambiamenti abbia profondamente trasformato le modalità con cui i gruppi occupano oggi gli spazi, quali siano i tempi e i modi dei loro radicamenti e dei loro spostamenti, quali le costruzioni simboliche che si formano nel loro immaginario, che li guidano nelle scelte, che colorano i loro sogni, che avvelenano le loro disperazioni.

I tempi e gli spazi della contemporaneità

La nostra epoca è caratterizzata da una sempre crescente mobilità degli individui che la abitano: si nasce ricchi in Bangladesh e si crescono i propri figli nei quartieri popolari di una grande città europea e francofona; si diventa «hagrags» – ovvero «si brucia» il proprio passato («Liberation», 20/8/1998) – aggrappati ad un'immbarcazione troppo affollata che, con un po' di fortuna, ci farà attraversare il Mediterraneo da Sud verso Nord; si passa la propria giovinezza all'estero per completare gli studi; si trascorrono le vacanze in paesi lontani alla ricerca di evasione, esotismo o conoscenza; si «soggiornano» in campi profughi attraverso la cui rete invalicabile si osservano pezzi di un mondo che, visto alla televisione, sembrava ben più allettante.

Ogni anno, quasi seicento milioni di individui varcano un confine internazionale per seguire le mode e le occasioni del turismo di massa, mentre sono centinaia di milioni le persone – donne e uomini soli, famiglie, interi gruppi – che emigrano per motivi economici, si ritrovano esuli o profughi a seguito di conflitti e deportazioni o scelgono semplicemente di vivere all'estero, disegnando così i loro destini all'interno di spazi tanto vasti quanto il pianeta.

La figura del migrante appare oggi come la più adeguata per descrivere noi stessi e i nostri contemporanei (Chambers I. 1996), poiché anche coloro che nascono, vivono e moriranno nel medesimo luogo partecipano di un movimento di dislocazione collettiva attraverso i mass media e le nuove tecnologie comunicative.

Ed è proprio in questo che consiste la peculiarità del nostro tempo: televisione, telefono, fax e computer immergono ognuno di noi in un «flusso culturale globale» (Callari Galli M. 1998) veicolante non soltanto semplici informazioni, ma anche idee, rappresentazioni del mondo, linguaggi, immaginari e ideologie. Nel mondo che abitiamo, disseminato di schermi piccolissimi e giganti, tutto sembra darsi e farsi in

tempo reale, «qui ed ora»: nella percezione di ciascuno gli avvenimenti si moltiplicano producendo una sorta di accelerazione della storia (Augé M. 1993); lo spazio attorno a noi si dilata e paradossalmente si restringe poiché ogni luogo è raggiungibile in poche ore di volo e qualsiasi messaggio può pervenire in pochi istanti ad un destinatario che fisicamente si trova a migliaia di chilometri (Callari Galli M. 1999).

Le distanze sono state oggi abolite dalla velocizzazione dei mezzi di trasporto e dei mezzi di comunicazione – televisione, fax, reti elettroniche – che ci circondano e sui quali sempre più facciamo affidamento per spostarci, per informarci, comunicare, organizzare le nostre relazioni pubbliche e private. Questa abolizione delle distanze ha dato luogo ad uno spazio definito da Paul Virilio «telecittà», nel quale la perdita di distinzione fra interno ed esterno ha effetti determinanti nella modalità di percepire il rapporto spazio-temporale della comunicazione. «A partire dal momento – egli scrive – in cui il mondo è ridotto a niente quanto ad estensione e durata, quanto a campo di azione, reciprocamente niente può essere il mondo: cioè io, qui, nel mio rifugio, nel mio ghetto, nel mio appartamento, io posso essere il mondo; per dirla altrimenti, il mondo è dappertutto ma da nessuna parte» (Virilio P. 1992).

Allora oggi gli esperti in scienze umane, gli educatori devono fronteggiare le necessità permanenti dell'organizzazione e della costruzione della comunicazione interpersonale, di quella che possiamo definire la «comunicazione reale», ma al tempo stesso sono chiamati anche ad occuparsi delle necessità nuove sviluppate dalla gestione della comunicazione virtuale, «a distanza», spesso casuale, imprevedibile, dai caratteri e dalle implicazioni profondamente diverse rispetto alle dinamiche della «comunicazione reale», ma comunque pervasiva e coinvolgente. Ma esistono le premesse teoriche per una pedagogia che consideri che la nostra comunicazione oggi si articola continuamente su questi due piani, interferenti fra loro ma al tempo stesso estremamente difformi? E come inserire in questa prospettiva, già di per sé così ampia e complessa da darci le vertigini, la gestione dei diversi codici di comunicazione, provenienti dalle differenti culture che in numero sempre crescente affollano le nostre città, i nostri luoghi di lavoro, i nostri mezzi di comunicazione di massa e le nostre aule scolastiche?

I caratteri dell'interdipendenza culturale

Migrazioni e nuovi mezzi di comunicazione di massa divengono i due fattori che qualificano la nostra contemporaneità, sia se vengono assunti ed analizzati in sé, sia soprattutto se prendiamo in considerazione gli esiti insospettiti e spesso sorprendenti delle loro interconnessioni.

Storici, sociologi, antropologi, demografi, romanzieri e statistici sanno, da lungo tempo, che il nostro pianeta è stato sempre attraversato da gruppi migranti. Del resto la sedentarietà è una «scoperta» assai recente se proiettata sullo scenario centomillenario della storia della nostra specie che per migliaia e migliaia di anni, prima dell'«invenzione» dell'agricoltura ha nomadizzato, percorrendo interi continenti, passando dall'uno all'altro, sperimentando molte forme di rapporto tra i diversi gruppi che di volta in volta si incontravano, si integravano o si distruggevano. Anche dopo che la civiltà agricola prima e la civiltà industriale poi si affermarono, i movimenti migratori

proseguirò assumendo forme diverse ma tutte di notevoli proporzioni e dalle conseguenze sempre rilevanti per l'andamento delle dinamiche culturali.

Il panorama della nostra contemporaneità appare sotto questo aspetto profondamente mutato: le migrazioni sono anche oggi determinate da ragioni composite che affiancano, senza escludersi a vicenda, la ricerca di benessere alla necessità di sfuggire alla violenza della guerra e della persecuzione politica. Ma a questo livello di analisi le differenze con il passato appaiono ai miei occhi più di carattere quantitativo che qualitativo. Sempre grandi gruppi umani hanno vissuto quasi contemporaneamente «la diaspora della speranza, la diaspora del terrore, la diaspora della disperazione» (Apudurai A. 1997). E le recenti immagini dei treni del Kosovo non possono non richiamare alla nostra memoria i treni piombati dell'Olocausto, ma anche le navi di cittadini inglesi strappati alle carceri per popolare la «riva fatale» (Hughes R. 1990); così come i vestiti laceri, le scarpe sfondate, i fagotti di stracci documentati nel museo costruito ad Ellis Island, nella baia di New York, a ricordo della diaspora, anch'essa carica di dolore e di speranza, che popolo, alla fine dello scorso secolo, gli Stati Uniti d'America.

Quello che è completamente nuovo è che questi movimenti, queste diaspore, oggi, si muovono all'interno di un sistema di comunicazione ignoto nel passato, che ad un tempo dà forma al desiderio e all'oltraggio ma anche agli adattamenti, alle scelte, alle ribellioni.

Sono le trasmissioni televisive che portano nelle nostre case e nelle nostre coscienze la marcia disperata di un popolo scacciato perché «eticamente» non congeniale ad un territorio, sono le trasmissioni televisive o le comunicazioni via internet che muovono i nostri antichi rimorsi costringendoci oggi, a differenza di ieri, a non poterci nascondere dietro l'alibi della non conoscenza. Ma anche i vissuti delle vittime e dei carnefici sono attraversati, in parte determinati, comunque influenzati, dalla creazione di un immaginario collettivo che paradossalmente, proprio in un conflitto che pone alla sua base i principi di territorialità, di appartenenza etnica, trascende completamente gli spazi delle singole nazioni.

Allargando la nostra ottica, l'intero «spazio migratorio» è stravolto dall'esistenza dei mezzi di comunicazione, dagli aereoplani ai fax, dalle trasmissioni televisive alle poste elettroniche e alle «navigazioni» su internet: gli immigrati indiani guardano, in Gran Bretagna o in Italia, le telenovelas prodotte nel loro paese d'origine, ricevono di frequente visite di parenti e amici; i tassisti pakistani percorrono le strade di Sydney ascoltando le «cassette» delle preghiere registrate nelle lontane moschee del mondo musulmano, comunicano quotidianamente con le «loro» comunità; le antenne paraboliche che affollano le finestre dei «centri di accoglienza» predisposti in Emilia Romagna per gli immigrati maghrebini portano, nelle loro povere stanze, le immagini e le voci dei loro paesi: proprio mentre si muore per una città, un villaggio, un campo, l'immaginario collettivo si allarga, raggiunge spettatori appassionati che introdurranno in spazi culturali completamente diversi le immagini trasmesse nei loro paesi di origine.

I mezzi elettronici mutano l'ambiente che ci circonda ponendo gli uni accanto agli altri i «localismi» e le «globalizzazioni», mescolano a piene mani tradizioni ed innovazioni, danno agli individui e ai gruppi innumerevoli «materiali» per poter vivere l'ansia del radicamento e l'ebbrezza del nomadismo. Tuttavia quello che è importante sottolineare non è tanto questa continua offerta, questo fluire di stimoli per

le nostre immaginazioni sociologiche, quanto piuttosto che la pervasività dei mezzi di comunicazione, il loro penetrare nelle nostre abitudini, il loro infiltrarsi nelle nostre abitudini, introduce nella nostra vita quotidiana la trasversalità dei progetti sociali. E il richiamo alle «radici», attraversando l'etere unisce con i suoi pesanti legami emotivi, gruppi insediati nei contesti più diversi che stanno ottenendo successi o frustrazioni nel loro faticoso processo di adattamento: contemporaneamente il richiamo ad affrontare lo stesso progetto politico, può tagliare nazionalità ed insediamenti, unire gruppi dalle provenienze più disparate, può divenire mobile e potenzialmente appartenere all'umanità tutta. E queste tensioni, opposte ma analoghe nel loro potere di trasformare i tradizionali legami tra gruppi e territori, rendono ingenuo, anacronistico ed illusorio il richiamo a blindare le frontiere di stati nazionali e di continenti.

Così l'identità sotto l'incessante susseguirsi delle mille forme di comunicazione sembra svincolarsi dal territorio: annullando nella comunicazione le categorie di spazio e di tempo il Web ha decretato «la morte della distanza»: le notizie si trasmettono in tempo reale, tutti sanno, o possono sapere, tutto nello stesso momento. E in una prospettiva futura sarà certamente possibile qualificare ancora di più l'informazione seguendo anche la richiesta degli utenti, i loro interessi e le loro curiosità individuali. Senza tuttavia sognare attraverso questo mezzo di annullare differenze e dislivelli: come voleva McLuhan un nuovo codice non soppianta quelli che lo hanno preceduto ma si affianca ad essi. Nella storia della nostra specie molte forme di comunicazione si sono affermate: la comportamentale, l'orale, le diverse modalità della scrittura, della comunicazione artistica. Oggi siamo in grado di prevederne la nascita e lo sviluppo di molte altre e probabilmente in questa differenziazione la comunicazione potrà anche assumere funzioni e ruoli diversi: alcune sue forme probabilmente saranno sempre più mirate a convincere e a persuadere all'acquisto (e penso alle trasmissioni televisive), altre ancora specializzeranno e potenzieranno il loro ruolo creativo e critico (e penso alla scrittura). Su questi ruoli, su queste funzioni diversificate, con grande probabilità, si innesteranno meccanismi differenzianti che riporteranno in forme nuove, ma non certo meno crudeli, le esclusioni e le discriminazioni che sempre, in ogni epoca e in ogni terra, si sono innestate sul possesso del potere della comunicazione.

Il concetto di cultura e le nuove spazialità

Sino a qualche anno fa l'intero quadro dello sviluppo delle discipline umane è stato definito da una separazione teorica tra una cultura generale (che spesso si identificava con l'idea di civiltà) da un lato e una moltitudine di culture dall'altro. Questo modello che d'altra parte corrispondeva all'assetto politico ed economico del nostro pianeta, permetteva di separare nettamente la parte «alta» della produzione culturale umana – in gran parte affermata e riconosciuta come appannaggio dell'Occidente – da tutte le altre forme culturali, disseminate in un tempo e in uno spazio per definizione «altro da noi». Ed il modello consentiva, altresì, di collegare tra loro le diverse culture in un rapporto a *dinamica limitata*, in cui le culture erano considerate mondi isolati, chiusi e pressoché immobili, finché la nostra attenzione non si fermava su di esse e iniziava a descrivere i loro movimenti, i loro scambi, i loro scontri, le loro vittorie, le loro sconfitte. Con questo modello teorico, corrispondente a pervasive azioni di

carattere politico ed economico e ancora imperante nella maggior parte delle scienze sociali, fu possibile, fin dall'inizio del secolo, parlare di «una cultura associabile ad un popolo, ad un territorio, ad una nazione, ad una tribù» (Bhabha H. 1997).

Con la velocità delle comunicazioni e le accelerazioni degli spostamenti reali e virtuali, questo duplice ancoraggio viene meno: le comunità divengono più mobili di quanto non lo fossero in passato, le contaminazioni, i prestiti, gli scontri, si moltiplicano, accelerano le loro dinamiche. Applicando i continui sforzi che le discipline antropologiche hanno sempre fatto sia per spostare i limiti dell'etnocentrismo, ampliando costantemente l'operazione di «decentramento del sé», sia per denunciare i limiti di un relativismo culturale assoluto e paralizzante, forse dobbiamo cominciare a discutere l'idea – profondamente radicata nel pensiero e nel vissuto dell'Occidente contemporaneo – che considera i modelli di comunità e di localismo quali entità naturali ed innati; forse dobbiamo ricondurre alla loro culturalità, considerandoli risultati di pratiche politiche e sociali che formano le identità. Se accettiamo di sfuggire alla «metafisica della sedentarietà» (del resto così contraria a tutta l'impostazione degli studi antropologici sino a comprendere quelli che riguardano lo studio dell'evoluzione della nostra specie e la paleontologia), se non consideriamo come ovvii e inevitabili il radicamento e l'attaccamento alla comunità, se rifiutiamo di accettare acriticamente che le potenzialità affettive e i principi identitari scaturiscano automaticamente dalle esperienze sensoriali legate ai luoghi in cui si vive e dalle relazioni quotidiane degli incontri «faccia a faccia», vedremo con chiarezza che l'esperienza apparentemente immediata e diretta della vita comunitaria, in realtà è costituita da un ben più ampio apparato di relazioni sociali e spaziali. Se si accetta questo schema che vede le contaminazioni e i meticciati percorrere senza sosta l'intero pianeta, appaiono ingenui, se non mistificanti, i modelli che descrivono tipi di identità non localistiche o superlocalistiche – quali le migrazioni, i flussi dei rifugiati, le diaspore – come estensioni spaziali e temporali di una identità precedente, naturale, radicata in una località e in una comunità (Gupta A., Ferguson J. 1997; Ceruti M., Plevani T., Callari Galli M. 1998).

Prendo l'esempio dell'immigrazione per chiarire con maggior proprietà quanto sto cercando di dire. Restando in questa logica di unione tra cultura e spazio geografico specifico, l'arrivo di un'ondata migratoria incontrollata apparirà densa di pericolo per un'antropologia che si fonda sulle specificità culturali delle singole aree geografiche. Se parto dal legame tra culture e spazio geografico, il problema di come accogliere il gruppo di immigrati che preme lungo le coste del nostro mar Adriatico consiste nel valutare come il loro arrivo cambierà la nostra cultura e come l'incontro con noi muterà la loro cultura: ma in quest'ottica la politica migratoria deve essere tutta rivolta a mantenere un ordine culturale ipotizzato più che contestualizzato e individuato. Quale cultura siamo pronti ad elargire loro? Quali fra i molti aspetti che compongono il nostro «milieu» culturale siamo disposti a mostrar loro e a rendere loro accessibili? Quale la cultura dei kosovari in fuga, quale quella degli albanesi e quale quella dei curdi e dei maghrebini e degli iraniani riuniti sui «motoscafi della disperazione» da eventi diversi, da occasioni tutte drammatiche ma più casuali che preordinate? Quanti di essi condividono al momento del loro arrivo tradizioni avite o invece non sono già partecipi di una cultura «interstiziale» e carica di contaminazioni e meticciati? (Bhabha H. 1997; Rushdie S. 1991). Quanto l'abbandono di queste aspirazioni verso una cultura nuova, comunque altra da quella da cui fuggono, non sarà determinato pro-

prio dalla insistenza da noi formulata e modulata in mille modi sulla «differenza»? Per quanto essa possa inizialmente ammantarsi di tolleranza e di accettazione inevitabilmente carica di distanza e di diffidenza, l'incontro risveglierà richiami di un passato che la durezza delle nuove condizioni ben presto potrà far apparire degno di rimpianto. Solo riconoscere che oggi il mondo è interconnesso e interdipendente, ci permette di individuare i limiti di gran parte delle politiche migratorie, che nei loro aspetti più estremi possono essere interpretate come un potente mezzo per mantenere gli equilibri di potere esclusivamente in favore di un «noi» che rischia di essere sempre più circoscritto e limitato. Oggi sempre più numerose sono le voci che ci spingono ad abbandonare lo schema teorico che postula la rispondenza tra la collocazione geografica e la cultura. A legare, ad ancorare la cultura ad un determinato e circoscritto spazio si aprono una serie di interrogativi ai quali non si può più rispondere con la trascuratezza o con l'indifferenza. Quale cultura per i molti individui che abitano i confini di tutti gli stati nazionali del mondo? E quale cultura per i milioni di individui che in seguito all'emigrazione, alla deportazione, alla fuga da sistemi politici violenti e repressivi hanno per tutto questo secolo abbandonato i loro spazi? A qual punto della sua storia un gruppo poteva essere definito «subcultura»? E questa definizione era comprensiva di tutti i suoi aspetti, di tutti i suoi caratteri o solo di alcuni? E cosa dire di quando alcune subculture, in seguito alla fine del colonialismo politico, divengono culture dominanti rispetto all'occupazione spaziale ma non rispetto al loro potere economico?

Tentando di aprire il concetto di cultura a queste nuove, importanti problematiche, nella letteratura si vanno affermando le analisi che si interrogano sui nuovi aspetti che assumono il cambiamento sociale e le trasformazioni culturali che avvengono non più in spazi disgiunti ma in spazi interconnessi. «È la riterritorializzazione dello spazio», scrivono Akil Gupta e James Ferguson, che ci obbliga a riconcettualizzare, sin dalle loro fondamenta, le politiche della comunità, della solidarietà dell'identità e della differenza culturale» (Gupta A., Ferguson J. 1997, p. 37).

All'analisi del rapporto tra una cultura che eleva l'altro alla dignità del sé o che abbassa il sé alla dignità dell'altro, si sostituisce un'analisi della cultura vista come luogo di differenziazione e di contaminazione, con un dilagare delle differenze e delle omologazioni che raggiunge ritmi mai sperimentati sinora: ed è legittimo chiedersi quanto ciò cambi – o dovrebbe cambiare – tutte le discipline «inter» e «trans» che sono fiorite in questi ultimi anni e che tranne rari casi hanno avuto con le discipline antropologiche incontri sporadici e superficiali, quando non hanno preferito compiere vere e proprie illegittime scorribande nei loro dati.

In questa prospettiva una pedagogia che voglia assumere all'interno dei suoi apparati teorici e delle sue pratiche metodologiche le nuove interdipendenze che caratterizzano l'attuale «commercio tra le culture», che non voglia ignorare le frammentazioni e le fratture violente che si inseguono senza sosta nell'attuale organizzazione spazio/temporale, dovrebbe con decisione abbandonare i suoi tradizionali percorsi, porre al centro della sua riflessione i nuovi meticciati, le nuove contaminazioni culturali, scegliere come luogo privilegiato di attenzione le aree di confine, le aree incerte del nomadismo contemporaneo, rifiutando la centralità che la modernità affidava ad un'unica cultura, ad un unico dominio. E forse trovare nei luoghi «dabili», fra i poli della diaspore, dell'esilio, delle migrazioni i suoi nuovi pensieri, le sue nuove parole.

Cultura e sviluppo

di Amartya Sen

1. L'importanza della cultura nell'analisi economica in generale e negli studi sullo sviluppo in particolare

L'argomento «cultura e sviluppo» è di un certo interesse e importanza per tutti. Sta anche cominciando a riscuotere una certa attenzione nella letteratura sullo sviluppo. Ma forse ne meriterebbe di più.

I sociologi e i teorici della cultura hanno spesso sottolineato la tendenza degli economisti a non prestare adeguata attenzione alla cultura per comprendere il funzionamento delle società in generale e il processo di sviluppo in particolare. Non tutti gli economisti hanno ignorato la cultura, potremmo portare molti esempi del contrario, a partire da Adam Smith a John Stuart Mill o Alfred Marshall, e anche molti degli economisti contemporanei attribuiscono alla cultura un ruolo importante nell'analisi economica. Ciononostante, in generale, questa lamentela è giustificata, e non c'è dubbio che gli economisti farebbero bene a occuparsi di più dell'influenza della cultura sulle questioni economiche e sociali. È importante analizzare i vari aspetti sotto i quali la cultura dovrebbe essere presa in considerazione nell'analisi economica concreta in generale e negli studi sullo sviluppo in particolare. Il primo obiettivo di questo mio intervento è dunque quello di analizzare i vari motivi per cui la cultura è importante per lo sviluppo.

Non si tratta solo di decidere se la cultura conta, per parafrasare il titolo di un libro di grande importanza e successo curato da Lawrence Harrison e Samuel Huntington¹. Questo è fuor di dubbio, dato l'influenza della cultura in tutti i campi della vita umana. Il vero problema è, piuttosto, *come* la cultura conta: ed è proprio di questo «come» che intendo parlare, sebbene nel farlo dovrò prendere in considerazione anche il «come non» conta. È indubbio che nell'an-

sia di abbracciare una visione meccanica e semplicistica dell'impatto della cultura sul processo di sviluppo, molti ad esempio sostengono – esplicitamente o implicitamente – che il destino di un paese è segnato dalle caratteristiche della sua cultura. Questo significa non solo semplificare eccessivamente, ma anche decidere che non c'è nessuna speranza per quei paesi che hanno un tipo «sbagliato» di cultura. Questo atteggiamento non è soltanto ripugnante dal punto di vista etico, ma anche palesemente insensato dal punto di vista conoscitivo. Nella seconda parte del mio intervento, affronterò invece gli aspetti sotto i quali la cultura *non* conta.

Il mio terzo e ultimo obiettivo sarà quello di discutere il ruolo dell'apprendimento reciproco nel campo della cultura. La visione chiusa della cultura, che si distingue dal determinismo culturale ma spesso vi si associa, può essere particolarmente ingannevole e notevolmente controproducente. Tuttavia, parlando dell'importanza della comunicazione tra culture e tra paesi, dovrò anche accennare alla minaccia – reale o presunta – della globalizzazione e dell'asimmetria di potere che esiste nel mondo contemporaneo.

2. Come la cultura influisce sullo sviluppo

Inizierò affrontando il compito banale di individuare i diversi modi in cui la cultura può essere rilevante per il processo di sviluppo. E individuare questi diversi modi appare particolarmente importante. Permettetemi di suggerire alcune categorie che potrebbero essere prese in considerazione.

In primo luogo, a che cosa serve lo sviluppo? La crescita del benessere e la conquista della libertà che perseguiamo con lo sviluppo non possono non includere un arricchimento della vita umana tramite la letteratura, la musica, le arti e altre forme di espressione e di consuetudini culturali che abbiamo motivo di tenere in gran conto. Quando il Giulio Cesare di Shakespeare dice di Cassio: «Non ascolta musica, e raramente sorride», non intende certo tesserne le lodi. Avere un alto Prodotto interno lordo (Pil) pro capite ma poca musica, poca arte, poca letteratura e così via, non sarebbe un indice di grande successo dello sviluppo. La possibilità e l'opportunità di accedere alle attività culturali costituiscono libertà fondamentali che

fauno parte integrante dello sviluppo stesso (un punto di vista che ho cercato di approfondire nel mio libro *Lo sviluppo è libertà*²).

In secondo luogo, le attività e gli oggetti di cultura possono essere, tra le altre cose, *economicamente remunerativi*. Varie attività remunerative dal punto di vista economico possono dipendere, direttamente o indirettamente, dai servizi culturali offerti e più in generale dall'ambiente culturale. Il collegamento tra turismo e luoghi di cultura (compresi quelli di interesse storico) è evidente. Anche la presenza o l'assenza di criminalità o di tradizioni ospitali può essere fondamentale per il turismo e in generale per le relazioni sociali interne o tra paesi diversi. La musica, la danza e altre attività culturali possono inoltre avere un mercato globale e contribuire ulteriormente ad attirare le persone verso particolari paesi o regioni.

In terzo luogo, i fattori culturali influiscono sul *comportamento economico*. Anche se numerosi economisti sono stati tentati di sottoscrivere l'idea che tutti gli esseri umani si comportano più o meno nello stesso modo (vale a dire, tendono a curare essenzialmente i loro interessi visti in un'ottica assolutamente isolata), esistono molti esempi a riprova del fatto che così, invece, non è. Le influenze culturali a volte risultano determinanti nel favorire un'etica professionale, una condotta responsabile, una forte motivazione, una gestione dinamica, iniziative imprenditoriali, la disponibilità a correre rischi, e una serie di altri aspetti del comportamento umano che possono essere importanti per il successo economico.

Il successo di un'economia di scambio dipende inoltre dalla fiducia reciproca e dal rispetto di norme implicite. Quando questi tipi di atteggiamenti sono presenti è facile sottovalutarne l'importanza. Ma quando devono essere coltivati, quella lacuna può costituire un grosso ostacolo al successo economico. Sono molti gli esempi di problemi che le economie precapitalistiche hanno dovuto affrontare a causa dell'insufficiente sviluppo di alcune «virtù» basilari nel campo del commercio e degli affari.

Inoltre, i comportamenti legati alla cultura si collegano a molti altri aspetti del successo economico. Questo dipende, ad esempio, dalla prevalenza o dall'assenza di corruzione in una certa economia e dai suoi rapporti con il crimine organizzato. In alcuni incontri su questo tema ai quali ho avuto il privilegio di partecipare in Italia in veste di consulente della Commissione antimafia del Parlamento italiano, il ruolo e la portata di questi valori impliciti sono stati discus-

si ampiamente³. La cultura svolge anche un ruolo importante nell'incoraggiare un comportamento rispettoso dell'ambiente. Il contributo della cultura al comportamento varia a seconda delle difficoltà che incontra il processo di sviluppo economico.

In quarto luogo, anche la *partecipazione politica* è influenzata dalle condizioni culturali. Una tradizione di dibattito pubblico e di partecipazione può essere fondamentale per il processo della politica. E può essere importante per favorire l'instaurazione, la conservazione e la pratica della democrazia. La cultura della partecipazione può rivelarsi una virtù civica fondamentale. Come osservava giustamente Aristotele, gli esseri umani sono inclini a interagire in modo civile tra loro, ma questa inclinazione può essere soffocata non solo da regole e restrizioni autoritarie, bensì anche dalla «cultura della paura» generata dalla repressione politica o dall'apatia generale. Esiste poi una cultura dell'indifferenza, che fa leva sullo scetticismo trasformandolo in cinismo. La partecipazione politica è fondamentale per lo sviluppo⁴.

In quinto luogo, la *solidarietà sociale e l'associazionismo*, in breve il sostegno reciproco, possono essere fortemente influenzati dalla cultura. Il successo della vita sociale dipende in gran parte da quello che le persone fanno spontaneamente le une per le altre. Il senso di vicinanza agli altri membri di una comunità può essere molto importante per quella comunità. Ai vantaggi che scaturiscono dalla solidarietà e dalle azioni di supporto è stata dedicata di recente molta attenzione nella letteratura sul «capitale sociale». E, però, necessario esaminare la natura del «capitale sociale» in quanto «capitale», nel senso cioè di risorsa generale, poiché la forte solidarietà all'interno di un gruppo può anche generare un atteggiamento di minore disponibilità nei confronti di tutti quelli che non vi appartengono.

Infine (ma forse questo è il concetto più importante), i nostri stessi *valori* sono mediati dalla cultura. I fattori culturali non rappresentano soltanto alcuni dei fini e dei mezzi dello sviluppo, ma svolgono anche un ruolo fondamentale nella formazione dei nostri valori, che a loro volta possono influire sull'individuazione dei nostri fini e degli strumenti validi – e accettabili – per raggiungere quei fini. In questo senso, la cultura è un elemento fondante dello sviluppo – non costituisce solo una serie di mezzi per raggiungere certi fini.

3. Integrare la cultura in un contesto più ampio

Considerato il ruolo che la cultura svolge nello sviluppo, è particolarmente importante collocarla in un contesto adeguatamente ampio. Non è difficile comprendere i motivi di questa necessità. In primo luogo, per quanto sia influente, la cultura non è l'unico fattore determinante per la nostra vita e per la nostra identità. Anche altri elementi, come la classe sociale, la casta, la razza, il sesso, la professione, la politica sono importanti, anzi possono esserlo moltissimo. La nostra identità culturale è solo uno dei molti aspetti della nostra auto-realizzazione ed è solo uno dei molti fattori che possono influenzare quello che facciamo e come lo facciamo. Inoltre, il nostro comportamento dipende anche dalle istituzioni, e dagli incentivi che esse creano, siano essi relativi all'etica professionale o a quella individuale⁵.

In secondo luogo, la cultura non è omogenea – possono esserci grandi variazioni anche all'interno dello stesso ambiente culturale generale. I sostenitori del determinismo culturale spesso sottovalutano l'eterogeneità esistente all'interno di quella che viene vista come «un'unica» cultura specifica. Le voci discordanti sono spesso «interne» piuttosto che venire dall'esterno. Poiché la cultura ha molti aspetti, l'eterogeneità può anche nascere dalle specifiche componenti culturali sulle quali decidiamo di concentrarci (ad esempio, se stiamo considerando in particolare la religione, la letteratura, la musica, o in generale lo stile di vita).

In terzo luogo, la cultura assolutamente non è statica. Presupporre – esplicitamente o implicitamente – che sia immutabile può rivelarsi disastrosamente ingannevole. Parlare, ad esempio, della cultura indù, o anche della cultura indiana, considerandole ben definite e statiche nel tempo, significa non solo non tenere conto della loro complessità, ma anche ignorare la loro evoluzione e la loro trasformazione nel tempo. Chi è tentato di utilizzare le categorie del determinismo culturale finisce spesso per cercare inutilmente di immobilizzare con l'ancora culturale una barca in rapido movimento.

Infine, le culture interagiscono reciprocamente e non possono essere considerate come strutture isolate. L'ipotesi dell'isolamento – spesso presupposta (e invocata) implicitamente – può risultare molto ingannevole. A volte un influsso esterno viene percepito solo vagamente, ma non per questo è meno importante. Ad esempio, seb-

bene in India il peperoncino fosse sconosciuto prima che i portoghesi lo introducessero nel XVI secolo, oggi è diventato una spezia assolutamente indiana. E poiché a me il peperoncino non piace, ho sperimentato spesso, in molte parti dell'India, quanto sia arduo sfuggire a questo prodotto di importazione straniera. Anzi, più volte mi sono sentito ripetere che i miei gusti culinari sono stati corrotti dalla mia lunga frequentazione con l'Occidente. Però io a questo rimprovero ho la risposta pronta: «No, il mio è il gusto che avevano gli indiani prima della colonizzazione, mi piacciono le cose che si mangiavano in India prima dell'imperialismo occidentale». Sembra che in India sia rimasta ben poca memoria dei gusti che avevamo prima dell'arrivo dei portoghesi. I caratteri culturali – dal più irrilevante al più profondo – possono cambiare radicalmente, a volte lasciando ben poche tracce di quanto accadeva in passato.

Presupporre che la cultura sia indipendente, immutata e immutabile può creare molti problemi, ma questo comunque non è un buon motivo per non tenere conto dell'importanza della cultura in una prospettiva adeguatamente ampia. È sicuramente possibile prestare attenzione alla cultura – in modo estremamente serio e profondo – e tener conto al tempo stesso di tutte le distinzioni fatte finora. Pur riconoscendo che non è omogenea e statica ma interattiva, e che non costituisce l'unico tipo di influenza, sostengo che la cultura può contribuire in modo positivo e costruttivo alla comprensione dell'identità e del comportamento umano.

4. Evitare le spiegazioni culturali affrettate

Il problema è che la cultura talvolta viene vista come qualcosa di assolutamente chiuso e immobile – che non è possibile modificare né dall'interno né dall'esterno. A volte una tale diagnosi culturale può risultare perfettamente innocua e persino divertente. Molti anni fa, quando studiavo all'università di Cambridge, uno dei miei tutor, la professoressa Joan Robinson, una grande docente di economia, mi disse durante una delle nostre accese discussioni: «Mi permetta di dirle qual è la differenza tra giapponesi, indiani e cinesi: i giapponesi sono troppo cortesi, voi indiani siete troppo rudi, i cinesi sono la giusta via di mezzo». Accettai questa generalizzazione senza neanche accennare una protesta, per non rischiare di confermare ulterior-

mente questa supposta propensione degli indiani a essere rudi. Ma non avevo dubbi che qualsiasi cosa avessi fatto, la mia insegnante non avrebbe di certo facilmente cambiato idea sui giapponesi, i cinesi e gli indiani. Joan Robinson, tra parentesi, amava l'India ed era molto affezionata agli indiani: pensava che fossero bravissime persone (sebbene un po' rudi).

Le generalizzazioni culturali hanno il grande potere di fissare il nostro modo di pensare e, a volte, non sono così innocue come le teorie di Joan Robinson. È facile accorgersi di come le generalizzazioni culturali abbondino nelle credenze popolari e nella comunicazione informale. Queste convinzioni implicite – e sottovalutate – non soltanto sono all'origine di molte barzellette razziste e ingiurie etniche, ma a volte diventano anche teorie perniciose. Ogni volta che c'è una correlazione accidentale tra un pregiudizio culturale e l'osservazione di un fenomeno sociale (non importa quanto casuale) nasce una teoria, che spesso non si estingue neppure dopo la scomparsa di quella correlazione casuale che l'ha generata.

Ad esempio, le barzellette sugli irlandesi (battute grossolane come «Quantum irlandesi ci vogliono per cambiare una lampadina?»), che per un periodo sono state molto popolari in Inghilterra, potevano funzionare nel periodo della depressione, quando l'economia irlandese versava in pessime acque, come è avvenuto per decenni. Ma quando l'economia irlandese ha cominciato a crescere con sorprendente rapidità – in realtà molto più rapidamente delle economie degli altri paesi europei (come accade ormai da diversi anni) – quegli stereotipi culturali non sono stati abbandonati come vere e proprie sciocchezze: hanno continuato a mantenere la loro pretesa attinenza alla realtà economica e sociale. Le teorie hanno una loro vita autonoma che sfida il mondo dei fenomeni osservabili.

Un tipo diverso di problema nasce nei casi in cui esistono delle prove – minime – che sembrano confermare la teoria, anche se non sono definitive, né particolarmente significative. Le mezze verità, o i quarti di verità, possono essere molto più fuorvianti di una falsità vera e propria. Considerate, ad esempio, il seguente argomento tratto dal libro curato da Lawrence Harrison e Samuel Huntington (al quale ho già fatto riferimento in precedenza), e in particolare il saggio introduttivo di Huntington:

All'inizio degli anni Novanta, mi capitavano tra le mani alcuni dati economici del Ghana e della Corea del Sud dei primi anni Sessanta, e fui

sorpreso di vedere quanto fossero simili all'epoca le loro economie [...] Trent'anni dopo, la Corea del Sud era diventata un gigante industriale, era al quattordicesimo posto tra le maggiori economie del mondo, aveva imprese multinazionali, esportava automobili, materiale elettronico e altri prodotti sofisticati, e aveva un reddito pro capite che si avvicinava a quello della Grecia. Stava anche consolidando le sue istituzioni democratiche. Nessun cambiamento del genere si era verificato invece in Ghana, il cui reddito pro capite all'epoca era un quindicesimo di quello della Corea del Sud. Come si spiegava questa differenza straordinaria tra lo sviluppo dei due paesi? Senza dubbio era dovuta a una serie di fattori, ma mi sembrava che la cultura avesse svolto un ruolo determinante. I sudcoreani credono nel risparmio, negli investimenti, nel lavoro, nell'istruzione, nell'organizzazione e nella disciplina; i ghaniani hanno valori diversi. In breve, le culture contano⁶.

Potrebbe esserci qualcosa di vero in questo affascinante confronto (forse anche un quarto di verità decontestualizzata), e il contrasto sottolineato dall'autore richiederebbe un'ulteriore approfondimento. Tuttavia, per come è stata usata nell'analisi appena citata, la storia risulta estremamente ingannevole. Esistevano numerose altre differenze importanti – oltre alla predisposizione culturale – tra Ghana e Corea del Sud negli anni Sessanta, i due paesi che a Huntington erano sembrati tanto simili (eccetto che per la cultura). In primo luogo, le strutture di classe dei due paesi erano profondamente diverse: in Corea del Sud c'era una classe commerciale molto più ampia – e più attiva. Anche la situazione politica era diversa: il governo della Corea del Sud era assai più disposto e ansioso di fungere da motore per avviare uno sviluppo economico centrato sul commercio di quanto non lo fosse quello del Ghana. Inoltre, gli stretti rapporti tra l'economia coreana e quella giapponese da una parte e quella degli Stati Uniti dall'altra, furono determinanti, soprattutto nelle prime fasi dello sviluppo coreano. Il quarto e forse più importante fattore era che, negli anni Sessanta, la Corea del Sud aveva raggiunto un tasso di alfabetizzazione ben più elevato e aveva un sistema scolastico ben più esteso di quello ghanese. La Corea del Sud era cambiata nel periodo successivo alla seconda guerra mondiale, grazie soprattutto a una risoluta politica sociale, che non può essere considerata come un riflesso dell'antica cultura coreana.

Sulla base di un esame tanto sommario, è difficile condividere – con il determinismo culturale – sia il trionfalismo in favore della Co-

rea, sia il pessimismo radicale sul futuro del Ghana. Nessuno dei due atteggiamenti viene supportato dal raffronto rapidissimo e approssimativo che accompagna l'azzardata diagnosi di Huntington. Si dà il caso che la Corea del Sud non solo non fece affatto affidamento sulla sua cultura tradizionale ma, a partire dagli anni Quaranta, per far progredire il suo arretrato sistema scolastico, si ispirò intenzionalmente alle politiche sociali dei paesi stranieri.

E ha continuato ad apprendere dall'esperienza globale fino ad oggi. Anzi, a volte ha appreso più dall'esperienza dei fallimenti che da quella dei successi altrui. La crisi scoppiata in Asia orientale che travolse la Corea del Sud e altri paesi dell'area fece emergere alcuni dei problemi derivanti da un sistema politico non ancora completamente democratico. Finché le cose andavano bene, la necessità democratica di dare voce anche ai più poveri non era particolarmente avvertita: furono le classi maggiormente colpite dalla crisi economica, i nuovi poveri, che non avevano gli strumenti per protestare o chiedere un risarcimento economico, a sentirne la mancanza. E quella della democrazia divenne la questione più importante nella politica della crisi economica, accanto al riconoscimento della necessità di prestare maggiore attenzione ai rischi al ribasso della crescita e alla sicurezza economica. Anche in questo caso tutto il mondo imparò qualcosa, vale a dire che la democrazia contribuisce a dare una mano alle vittime delle catastrofi, e che bisogna pensare non solo a coniugare «crescita con equità» (il vecchio slogan dei coreani), ma anche «recessione con sicurezza».

Allo stesso modo, attribuire alla cultura le scarse prospettive di sviluppo del Ghana e di altri paesi africani è solo una forma di avventato pessimismo che ha ben pochi fondamenti empirici. Tanto per cominciare, non tiene conto della rapidità con cui molti paesi – compresa la Corea del Sud – sono cambiati, piuttosto che rimanere ancorati a parametri culturali fissi. Alcuni quarti di verità vagamente percepiti possono essere terribilmente fuorvianti.

5. La tentazione del determinismo culturale

Ovviamente, in passato sono stati compiuti vari tentativi di usare il determinismo culturale per spiegare lo sviluppo economico. Un secolo fa, il grande sociologo Max Weber aveva proposto la tesi del

ruolo decisivo svolto dall'etica protestante (e da quella calvinista in particolare) nello sviluppo del capitalismo industriale⁷. L'analisi weberiana del ruolo della cultura nella nascita del capitalismo si basava sulla sua osservazione del mondo alla fine del XIX secolo. Questa tesi è di particolare interesse dialettico per il mondo contemporaneo, soprattutto alla luce del recente successo dell'economia di mercato in paesi non protestanti e perfino non cristiani.

Infatti, in forte contrasto con l'analisi compiuta da Max Weber dell'etica protestante, molti autori asiatici contemporanei sottolineano l'influenza dell'etica confuciana sul progresso industriale ed economico dell'Asia orientale. Sono state, in realtà, proposte numerose teorie alternative per tentare di spiegare in termini di cultura locale il successo delle economie dell'Asia orientale. Michio Morishima (un grande economista) fa risalire le radici dell'«etica giapponese» alla particolare storia del sistema feudale di quel paese; Ronald Philip Dore (un grande sociologo) sottolinea il contributo dell'«etica confuciana»; Eiko Ikegami (un brillante giovane storico giapponese) enfatizza l'influenza del «codice d'onore dei samurai»⁸.

C'è molto da imparare da queste teorie, e le connessioni empiriche che hanno fatto emergere ne dimostrano la grande perspicacia. Tuttavia, è altrettanto interessante vedere come gli aspetti specifici delle interpretazioni culturali basate sull'osservazione del passato sono stati spesso smentiti da esperienze più recenti. Anzi, le teorie del determinismo culturale sono spesso un passo indietro rispetto alla realtà. Quando ormai la teoria di Max Weber sull'etica protestante cominciava ad essere largamente accettata, molti paesi cattolici, come la Francia e l'Italia, stavano iniziando a crescere più rapidamente di paesi protestanti come la Gran Bretagna o la Germania. La tesi doveva quindi essere modificata, e la cultura privilegiata divenne più in generale quella cristiana e occidentale, piuttosto che quella specificamente protestante.

Tuttavia, quando ormai la visione eurocentrica della «cultura dello sviluppo» si era affermata, il Giappone cominciò a crescere assai più rapidamente dell'Occidente. Fu quindi il Giappone a essere incluso nella categoria privilegiata, e si cominciò a studiare l'etica giapponese, la cultura dei samurai, e così via.

Ma quando ormai l'eccezionalità del caso giapponese era stata ben compresa, le economie dell'Asia orientale cominciarono a crescere molto rapidamente, e divenne necessario estendere la teoria

della «straordinarietà» del Giappone fino a includervi l'etica confuciana e una tradizione regionale più ampia. E, ancora, quando questa teoria confuciana era ormai ben consolidata, l'economia mondiale che cominciava a crescere più rapidamente era quella della Thailandia, un paese buddista. In realtà, anche Giappone, Corea, Cina e Taiwan hanno una componente buddista. Le grandi «teorie culturali», piuttosto che funzionare come potenti strumenti predittivi, tendono a restare un passo indietro rispetto alla realtà.

Questo, tuttavia, non deve costituire motivo di imbarazzo, perché abbiamo imparato molte cose da una maggiore comprensione delle connessioni culturali che questi studi hanno fatto emergere. Ma i tentativi di vedere la cultura come un'unica, statica e indipendente fonte di sviluppo non hanno funzionato, e non avrebbero potuto funzionare.

6. *Cultura e politica sociale*

Mentre non funziona isolata da altri fattori sociali, una volta inserita nel contesto adeguato, la cultura può aiutarci a comprendere molte cose del mondo, tra le quali il processo di sviluppo e la nostra identità. Permettetemi di fare riferimento ancora una volta alla Corea del Sud, che negli anni Sessanta (quando a Huntington le economie che sarebbero poi entrate a far parte del WTO, World Trade Organization, l'Organizzazione mondiale del commercio, sembravano molto simili tra loro), era un paese molto più alfabetizzato e istruito del Ghana. La differenza, come ho già detto, dipendeva fondamentalmente dalle politiche sociali messe in atto dalla Corea del Sud nel periodo del secondo dopoguerra.

E, tuttavia, le politiche sociali riguardanti l'istruzione furono anche influenzate da tratti culturali preesistenti, proprio come alcuni tratti culturali acquisiti successivamente furono, a loro volta, influenzati dall'istruzione. Il rapporto tra istruzione e cultura è reciproco. Da una parte l'istruzione influenza molto profondamente la cultura, e dall'altra l'istruzione stessa è influenzata sia dalle scelte politiche e sociali che dalle interrelazioni tra queste scelte e le caratteristiche culturali esistenti. È significativo, ad esempio, che quasi tutti i paesi del mondo con una forte tradizione buddista mostrino la tendenza a favorire con ogni mezzo l'alfabetizzazione e l'istruzione.

Questo vale non solo per il Giappone e la Corea, ma anche per la Cina, la Thailandia e lo Sri Lanka. Perfino l'infelice Birmania, con l'oppressione politica e il degrado sociale che la caratterizzano, ha un tasso di alfabetizzazione più alto degli altri paesi del subcontinente. Queste osservazioni, collocate in un contesto più ampio, ci suggeriscono che c'è probabilmente qualcosa da studiare e da cui apprendere. Considerata l'importanza attribuita dal Buddismo alla capacità delle persone di leggere testi religiosi e filosofici, c'è perfino una motivazione immediata che può essere presa attentamente in esame e analizzata criticamente. Anzi, una delle cose di cui il Buddha ai suoi tempi accusava l'Induismo era proprio il fatto che le sue scritture sacre fossero in sanscrito, il che le rendeva inaccessibili alla maggioranza degli indiani.

7. *Interazioni tra paesi*

Di certo, non è sufficiente una «tendenza culturale» a estendere l'istruzione di base: per rendere possibile una diffusione rapida della cultura, è necessario intervenire a livello di politiche sociali. È quindi estremamente importante capire la natura interattiva di un processo nel quale il contatto con altri paesi e la conoscenza delle loro esperienze può risultare determinante. È ampiamente dimostrato che quando, alla fine della seconda guerra mondiale, la Corea del Sud decise di accelerare il suo processo di alfabetizzazione, fu influenzata dalle esperienze sia del Giappone che dei paesi occidentali, compresi gli Stati Uniti.

Anche nella storia dello sviluppo dell'istruzione giapponese esiste un'interazione simile. Quando emerse dall'isolamento dal mondo che si era imposto fin dall'inizio del XVII secolo, sotto il regime Tokugawa, il Giappone aveva già un sistema scolastico relativamente ben sviluppato, e in questo il tradizionale interesse dei giapponesi per l'istruzione aveva svolto un ruolo significativo. Infatti, all'epoca della restaurazione Meiji del 1868, il tasso di alfabetizzazione del Giappone era più alto di quello dell'Europa, nonostante il paese fosse economicamente sottosviluppato. Eppure questo tasso di alfabetizzazione era ancora basso (come lo era quello europeo) e, cosa altrettanto importante, il sistema educativo giapponese non aveva alcun contatto con la cultura dell'Occidente in via di industrializza-

zione⁹. Quando, nel 1853, il commodoro Matthew C. Perry entrò nella baia di Edo, sbuffando fumo nero dalla sua nuova nave a vapore, i giapponesi non solo rimasero colpiti – e un po' terrorizzati – al punto da accettare di stringere rapporti diplomatici e commerciali con gli Stati Uniti, ma dovettero anche rivedere e riconsiderare il loro isolamento intellettuale dal mondo. Questo contribuì al processo politico che avrebbe portato alla restaurazione Meiji, e con essa venne anche la determinazione a cambiare il volto dell'istruzione giapponese. Nel cosiddetto «Giuramento di Charter», dello stesso anno 1868, si afferma decisamente la necessità di «cercare la conoscenza in tutto il mondo»¹⁰.

Il Codice fondamentale dell'istruzione emesso alcuni anni dopo, nel 1872, esprimeva in termini espliciti la determinazione a rinnovare il sistema educativo: «In futuro, non ci sarà nessuna comunità con una sola famiglia analfabeta, né una famiglia con una sola persona analfabeta»¹¹. Kido Takayoshi, uno dei leader più influenti di quel periodo, formulò il problema fondamentale con molta chiarezza: «La nostra gente non è diversa dagli americani o dagli europei di oggi; è tutta una questione di istruzione o mancanza di istruzione»¹².

Questa fu la sfida che il Giappone raccolse con determinazione, e le cose progredirono rapidamente. Tra il 1906 e il 1911, l'istruzione assorbì il 43 per cento dei bilanci di tutte le città e i villaggi del Giappone¹³. Nel 1906, gli ufficiali di reclutamento dell'esercito scoprirono già che, in contrasto con quanto era accaduto alla fine del XIX secolo, non esisteva quasi nessuna recluta analfabeta. Nel 1910 tutti i giapponesi frequentavano la scuola elementare. Nel 1913, anche se dal punto di vista economico era ancora molto povero e sottosviluppato, il Giappone era diventato uno dei maggiori produttori di libri del mondo – pubblicava più libri della Gran Bretagna e più del doppio di quelli degli Stati Uniti. In realtà, l'intero sviluppo economico del Giappone fu, in larga misura, determinato dalla formazione di risorse umane, che includeva l'istruzione e l'addestramento, e questa politica veniva promossa sia dalle scelte dei governi che da un incoraggiante clima culturale (in interazione tra loro). La dinamica dei rapporti associativi è straordinariamente importante per comprendere come il Giappone abbia potuto gettare le fondamenta del suo spettacolare sviluppo economico e sociale.

E vorrei aggiungere che il Giappone non fu solo un grande alun-

no ma anche un grande maestro. Lo sviluppo economico dei paesi dell'Asia orientale e Sud-orientale è stato profondamente influenzato dall'esperienza giapponese di estensione dell'istruzione e dal suo manifesto successo nel trasformare società ed economia. È un peccato che l'Asia meridionale si sia rifiutata di apprendere dalle esperienze maturate in Asia orientale. Abbiamo un fondo di saggezza culturale al quale attingere. Oggi l'India sarà anche tecnologicamente e perfino economicamente molto più avanzata del Giappone del periodo Meiji, eppure paghiamo a caro prezzo l'aver ignorato la lezione impartita così chiaramente da un paese economicamente povero e politicamente primitivo come il Giappone dell'epoca Meiji sul ruolo fondamentale dell'istruzione di base.

Le interrelazioni culturali all'interno di un contesto più ampio ci aiutano a comprendere meglio le cose. Invece di trascurare del tutto la cultura (come fanno alcuni modelli economici), oppure di vederla come qualcosa di statico e isolato (come avviene nei modelli sociali del determinismo culturale), dobbiamo andare oltre entrambi questi approcci e integrare il ruolo della cultura con quello di altri aspetti della vita.

8. *La globalizzazione culturale*

Alcune considerazioni possono sembrare in contraddizione con quanto detto finora. Qualcuno potrebbe chiedersi se, esaltando le interazioni tra paesi e l'influenza positiva di quello che apprendiamo dagli altri, non mi stia per caso dimenticando del pericolo rappresentato dalla globalizzazione per l'integrità e la sopravvivenza delle culture locali. In un mondo dominato dall'«imperialismo» della cultura metropolitana occidentale, qualcuno potrebbe sostenere che la cosa più importante è opporre resistenza piuttosto che accogliere le influenze esterne. Permettetemi di dire che non c'è nessuna contraddizione in quanto ho detto. Per apprendere dagli altri bisogna essere liberi e capaci di giudicare, non essere sopraffatti e dominati da un'influenza esterna senza poter scegliere e senza poter esercitare la propria volontà. Il pericolo di essere sopraffatti dal costante bombardamento dell'Occidente ricco, che controlla in modo totale quasi tutti i mezzi di comunicazione, solleva una questione completamente diversa, che non smentisce affatto l'importanza di apprendere dagli altri.

Ma come possiamo fermare la minaccia costituita dall'invasione della cultura globale? La reazione più naturale sarebbe quella di offrire maggiori opportunità alle culture locali affinché possano resistere all'invasione. Se i prodotti di importazione predominano perché gli stranieri esercitano un maggiore controllo sui media, sicuramente un modo di reagire potrebbe essere quello di offrire maggiori servizi alla cultura locale, affinché possa presentare i propri prodotti sia all'interno che all'estero. Questo è un tipo di reazione positiva, preferibile a quella di cedere alla tentazione – una tentazione molto pericolosa – di rifiutare qualsiasi influenza esterna.

In ultima analisi, il problema principale è quello di una democrazia, sotto forma di libera partecipazione alle decisioni riguardo al tipo di società in cui vogliamo vivere, che consenta e incoraggi discussioni aperte e offra l'opportunità di esprimere posizioni minoritarie, nonché la libertà di praticare scelte minoritarie. Non possiamo da una parte volere la democrazia, e dall'altra impedire certe scelte, per tradizionalismo, a causa della loro «estraneità» (non ha importanza che cosa sceglie la gente, purché lo faccia in modo informato e consapevole). Democrazia significa che le scelte dei cittadini non possono essere condannate dalle autorità politiche, o dall'*establishment* religioso, o dai grandi arbitri del gusto, per quanto questi possano trovarle disdicevoli. La cultura locale può aver bisogno di essere aiutata per competere alla pari, e il sostegno alle scelte minoritarie contro la sopraffazione straniera può far parte del ruolo di supporto di una società democratica, ma escludere le influenze culturali straniere non è coerente con un impegno di democrazia e libertà.

Collegato a questo problema ce n'è anche uno più sottile, che va oltre l'immediata preoccupazione per il massiccio bombardamento attuato dalla cultura occidentale. È il problema di come ci vediamo nel mondo – un mondo asimmetricamente dominato dalla superiorità e dallo strapotere occidentale. Attraverso un processo dialettico questo può, in realtà, portarci ad essere fortemente inclini a una cultura aggressivamente «locale», una sorta di simulata resistenza al predominio occidentale. In un suo importante saggio intitolato *What is a Muslim?* il professor Akeel Bilgrami, un insigne filosofo della Columbia University, sostiene che quando si verifica uno scontro culturale, spesso le persone tendono a vedersi come «l'altro» – definendo la propria identità in termini di *diversità* dagli occidentali¹⁴. Un segno di questa «alterità» può essere individuato nell'emer-

gere di un certo dogmatismo o addirittura fondamentalismo religioso. Anche se sono in apparenza fortemente antioccidentali, questi fenomeni denotano, in realtà, una forte dipendenza dagli stranieri – sotto forma di negazione e di opposizione. Ho già cercato in passato di analizzare questo problema e alcuni altri ad esso connessi¹⁵, quindi non mi soffermerò ulteriormente sull'argomento in questa sede. Ritengo comunque che Bilgrami abbia ragione quando sostiene che, se ci vediamo come «l'altro», non rendiamo giustizia alla nostra libertà e capacità di giudizio.

9. Alcune osservazioni conclusive

Per concludere, ho cercato di analizzare, prima di tutto, i vari modi in cui la cultura interagisce con lo sviluppo. Individuare i modi in cui la cultura può influire o non influire sullo sviluppo comporta una complessa serie di considerazioni di tipo epistemico, etico e politico.

In secondo luogo, il riconoscimento dell'importanza della cultura non può essere immediatamente tradotto in teorie prefabbricate di ingegneria culturale dello sviluppo. È troppo facile cadere dalla padella dell'ignorare il ruolo della cultura alla brace del rozzo determinismo culturale.

In terzo luogo, quello che bisogna fare non è privilegiare la cultura come qualcosa di autonomo, ma integrarla in un quadro più ampio, in cui la cultura, considerata in modo dinamico e interattivo, costituisce un'importante influenza accanto a tante altre. In un suo romanzo un tempo famoso intitolato *Xingu* (1916), Edith Wharton prendeva in giro uno dei suoi personaggi, la signora Ballinger, definendola «una di quelle signore che vanno in cerca della cultura in bande, come se fosse pericoloso incontrarla da sole». Quello che intendendo dire è che quelle prudenti signore avevano assolutamente ragione: è veramente pericoloso incontrare la cultura da soli. La cultura deve essere decisamente frequentata in compagnia.

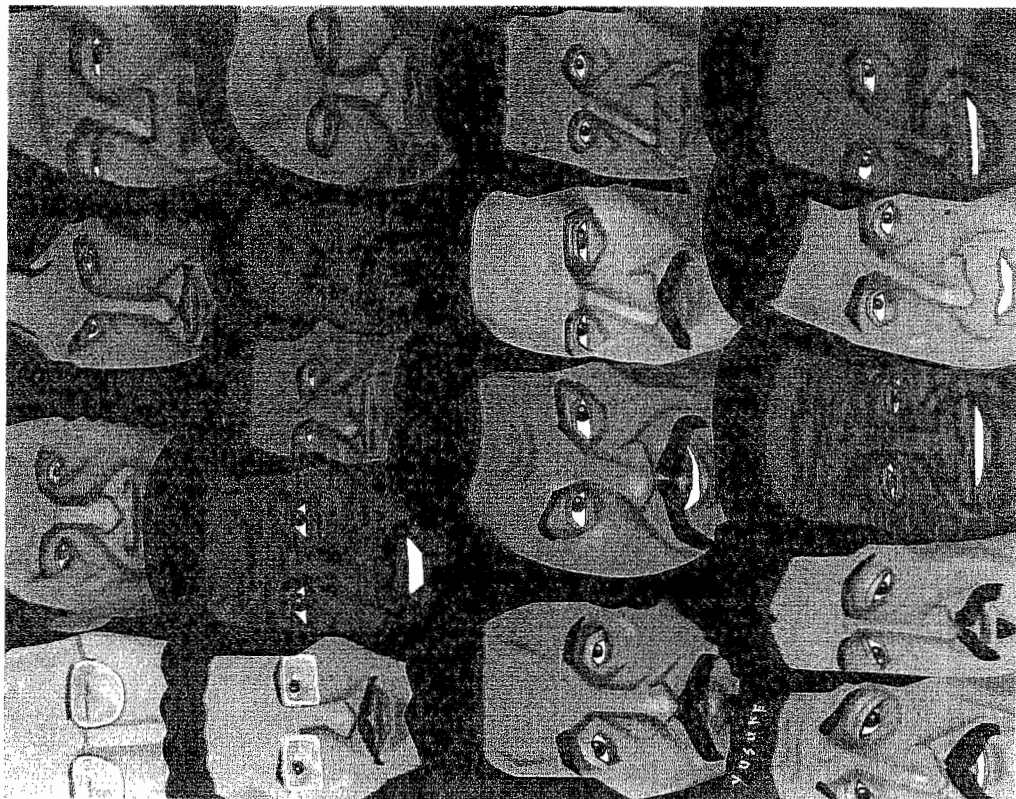
In quarto luogo, pur sottolineando il contributo positivo delle influenze culturali esterne, ho anche messo in evidenza i rischi generati dall'asimmetria di potere. Ci sono molti buoni motivi per non lasciarsi sopraffare da questa asimmetria né ridefinirsi come «l'altro» (vale a dire in contrasto con l'Occidente), perché questo ci fa perdere la nostra identità. A entrambi questi tipi di reazione si può con-

trapporre la fiducia nelle nostre libere e meditate scelte, supportate da discussioni pubbliche, da analisi critiche, e dalla possibilità di partecipazione politica. Una società democratica aiuta le culture locali a essere competitive, ma non favorisce l'esclusione di alcune operazioni solo perché vengono dall'esterno. I cittadini devono poter esercitare la loro libertà e scegliere in modo informato.

Un ultimo breve accenno a un altro problema, una questione filosofica di una certa rilevanza sollevata da Rabindranath Tagore e che riguarda la tendenza a etichettare le culture. Il problema è quello di stabilire se una cultura deve essere definita dall'origine geografica di una pratica o dal fatto che è effettivamente in uso. Tagore contesta in termini molto chiari la tendenza ad apporre etichette regionali:

Tutti i prodotti umani che comprendiamo e di cui godiamo diventano immediatamente nostri, ovunque siano stati originati. Sono fiero della mia umanità quando posso riconoscere come miei i poeti e gli artisti di altri paesi. Lasciatemi pensare con schietta gioia che tutte le grandi glorie dell'umanità sono mie¹⁶.

I criteri di comprensione e di valutazione sono importanti, ma come osserva giustamente Tagore, il mero luogo di origine non ha alcun diritto di alienarci da quello che amiamo e abbiamo motivo di prediligere. Dopotutto la cultura è qualcosa di più della geografia.



4. Il transnazionalismo culturale: identità mobili e comunità senza prossimità

Di notevole interesse sono poi le implicazioni culturali dei legami transnazionali, sebbene più difficili da classificare e circoscrivere, come già ricordato in precedenza. A partire da una vasta produzione, in cui entrano in gioco gli apporti dei *cultural studies* e dei teorici del postmoderno, mi limiterò ad alcuni cenni a contributi attinenti ai fenomeni migratori.

Secondo Appadurai [1996], uno dei più noti studiosi della globalizzazione come processo culturale, le immagini, i testi, i modelli, le narrative che passano attraverso la massmediatizzazione, istituiscono una netta differenza tra le migrazioni di oggi e quelle del passato. I migranti attuali e potenziali, così come i non migranti, raramente formulano i loro progetti al di fuori della sfera della comunicazione radiotelevisiva, dello scambio di cassette e videoregistrazioni, delle informazioni fornite da giornali e colloqui telefonici. Per i migranti, sia la scelta di adattamento al nuovo contesto, sia l'aspirazione a trasferirsi o a ritornare nei luoghi di origine, «sono profondamente influenzate da un immaginario massmediatico che di frequente trascende lo spazio nazionale» [*ibidem*, 61]. I media possono inoltre contribuire a plasmare delle «comunità di sentimento», ossia gruppi che «cominciano a immaginare e a sentire delle cose insieme» [*ibidem*, 8], vivendo delle esperienze collettive malgrado le distanze. Gruppi del genere sono infatti spesso transnazionali, e operano frequentemente scavalcando i confini. Più ampiamente, la «de-territorializzazione» di un numero crescente di persone crea nuovi mercati per quel settore della produzione mediatica, artistica e culturale che prospera grazie al bisogno, da parte degli individui espatriati, di mantenere dei contatti con la madrepatria. Si tratta naturalmente di «patrie inventate», che possono fornire risorse di identificazione ai gruppi deterritorializzati, fino al punto di fornire materiali ai conflitti etnici, in relazione all'idea secondo cui le biografie delle persone ordinarie sono costruzioni in cui l'immaginazione svolge un ruolo saliente [*ibidem*, 54]. Il rimando ad un *ethnoscapes*, come lo definisce Appadurai, un mondo di riferimenti «etnici» immaginato dalle popolazioni in movimento, avviene peraltro in un contesto di pratiche di contaminazione e ibridazione tra culture diverse, consapevoli o meno, tanto da indurre questo e altri autori a teorizzare un indebolimento delle identità nazionali e la tendenziale formazione di un'economia culturale «globale». Due tesi in verità discusse e discutibili: altri autori hanno insistito sul ritrovamento o la reinvenzione di pretese identità nazionali nei paesi riceventi (anche prescindendo dal rafforzamento dei controlli sugli attraversamenti fisici

delle frontiere), nonché sul ritorno di pretese assimilationiste nei confronti degli immigrati, che presuppongono un sistema di valori peculiari, omogenei e stabili a cui i nuovi arrivati dovrebbero conformarsi, una sorta di compattezza culturale che appare in verità più una pretesa apodittica che un dato di fatto (il riferimento d'obbligo è nuovamente Huntington [2005], che ha trovato eco in una vasta pubblicistica).

Nel filone del transnazionalismo culturale possiamo poi collocare il contributo di Faist [2000a, 197], con riferimento all'idea di «comunità senza prossimità» (*communities without proximity*), che danno vita negli spazi transnazionali a processi di adattamento caratterizzati da fluidità e sincretismo. Ricorrendo a un linguaggio metaforico, se le visioni assimilationistiche vedevano l'immigrato come «sradicato», e quelle improntate al multiculturalismo lo hanno considerato «trapiantato», ora il transnazionalismo propone l'immagine dei migranti come «traslati», impegnati in un continuo lavoro di «traduzione» di linguaggi, culture, norme, legami sociali e simbolici. In altri termini, i migranti transnazionali forgiavano senso di identità e appartenenze comunitarie non più a partire da una perdita, e neppure da una replica del passato, bensì come qualcosa che è allo stesso tempo nuovo e familiare, un bricolage composto di elementi tratti sia dal paese di origine sia da quello di insediamento [Kivisto 2001, con riferimento a Faist 1998].

Levitt [2005], dal canto suo, ha richiamato l'attenzione sui processi culturali attraverso i quali viene interpretata, rinegoziata, talvolta ricreata l'identità dei gruppi sociali in emigrazione. Repertori culturali e pratiche sociali, sia della terra di origine sia del paese di accoglienza, vengono rielaborati e mescolati per costruire nuove identità e stabilire confini di gruppo più o meno rigidi o permeabili. Per esempio, l'identità islamica degli immigrati pakistani istruiti e ben inseriti professionalmente negli Stati Uniti deve essere ripasmata per adeguarsi ai codici socio-culturali americani e ai vincoli del nuovo contesto di vita, come il poco tempo per la preghiera quotidiana. Ne risultano identità culturali multistratificate, basate sull'«appropriazione selettiva» di ingredienti derivanti dal Pakistan, dall'America, dall'Islam, a loro volta modellati dai fattori istituzionali di contesto [*ibidem*, 56]. Riportando un altro esempio, le obbligazioni familiari, di devozione verso i genitori, continuano ad essere avvertite come

doverose dagli immigrati indiani provenienti dallo Stato del Gujarat (come da tanti altri immigrati provenienti da società tradizionali), ma sono soggette ad una riscrittura delle regole di comportamento: devono essere mediate con il fatto che il parere dei genitori, nel nuovo contesto, è meno competente, o che le nuore, lavorando fuori casa, hanno meno tempo a disposizione per pensare a loro. Così gli equilibri di potere vengono rinegoziati, con una crescita del peso delle donne e una diminuzione dell'influenza dei genitori.

Le stesse istituzioni religiose, che custodiscono e tramandano l'identità culturale dei migranti, diventano transnazionali, continuando a coltivare i legami con la madrepatria e collegando membri dispersi nel mondo [Levitt 2003]. In molti casi, esse beneficiano di un aumento della religiosità degli immigrati, proiettati in contesti alieni, ma nello stesso tempo si trovano nella necessità di ridefinire diritti e responsabilità degli affiliati, per adattarsi alle domande che scaturiscono dalla nuova vita di quanti si sono trasferiti in una terra straniera.

La chiesa cattolica a questo riguardo ha rappresentato un prototipo, con la sua articolazione tra centralizzazione e capillare ramificazione nei contesti locali, con l'attività delle congregazioni missionarie e con la stessa organizzazione della pastorale dei migranti. Oggi, in varie forme questi legami si espandono e intensificano, nelle diverse istituzioni e denominazioni religiose: fondazione di centri religiosi «affiliati»; partecipazione a movimenti religiosi transnazionali che funzionano come *membership card* per essere riconosciuti e accolti anche all'estero; visite di leader spirituali provenienti dalla madrepatria e richiesta di ministri di culto per l'assistenza pastorale dei migranti; organizzazione di collette e invii di aiuti verso le comunità religiose di provenienza; pratica dei pellegrinaggi verso luoghi santi oltre i confini: sono questi alcuni degli esempi dei legami transnazionali che le religioni istituiscono nell'esperienza dei migranti. Questo aspetto verrà approfondito nel capitolo IV.

Muovendosi su un terreno apparentemente più futile, Giulianotti e Robertson [2006] hanno invece ricostruito i processi di identificazione degli emigrati scozzesi in Nord America che continuano a coltivare il tifo calcistico per le squadre di calcio della madrepatria come caso interessante di «glocalizzazione» culturale: questo fenomeno di cultura popolare rappresenta

infatti un esempio di come i gruppi migranti possano costantemente collegare identità locali mobili ma persistenti con i loro nuovi ambienti culturali. I mass media, come internet e le Tv satellitari, svolgono in proposito un ruolo cruciale e insieme ambiguo, favorendo forme più ricche di «immaginazione globale» [ibidem, 174]: forniscono ai gruppi migranti una prossimità elettronica con la loro cultura d'origine, e in tal modo producono le risorse informazionali e sociali per cementare delle «comunità di sentimento» deterritorializzate. D'altro canto, complicano la riproduzione di queste identità diasporiche, offrendo ai giovani e alle generazioni successive molte risorse culturali alternative. Ne risultano, ancora una volta, identità miste e fluide delle seconde e terze generazioni, che si collocano in simbiosi o si contraddistinguono nei confronti dei progetti etnoculturali dei genitori.

Giulianotti e Robertson specificano poi l'idea di glocalizzazione come «progetto» delle culture migranti, attribuendovi quattro elementi: *a) il processo adattivo di trapianto (transplantation)*, attraverso il quale gli aderenti ad una cultura locale entrano in un ambiente culturale differente; *b) i processi di identità intraculturale*, riguardanti i modi con cui gli attori sociali, all'interno della cultura locale, sostengono forme condivise di identificazione, etniche o nazionali; *c) i processi di identità interculturale*, relativi a come gli attori sociali si relazionano con altre culture, e particolarmente con i gruppi preventivamente categorizzati come «altri»; *d) le questioni della riproduzione culturale*, che si riferiscono a come la cultura locale viene riaffermata, emendata o trasformata, e a come le generazioni attuali e future interagiscono con altre culture [ibidem, 731-732].

Nella loro ricerca sui migranti-tifosi, individuano poi due aspetti chiave dei processi di localizzazione: una robusta rivitalizzazione culturale, basata sull'impiego delle risorse tecnologiche ma anche sull'appoggio su reti sociali e di parentela; insieme ad essa, quella che viene definita «ibridazione integrativa» [ibidem, 733], ossia la costruzione di una coesione interna in modi che riflettono le caratteristiche particolari dell'ambiente circostante.

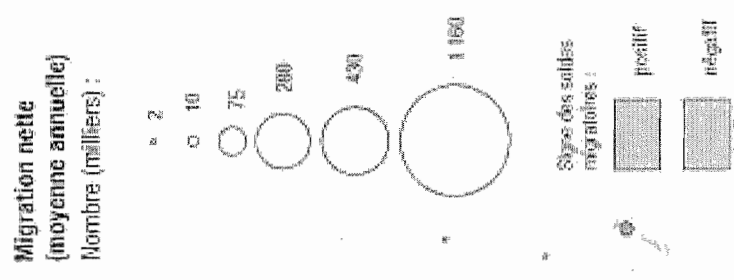
Il terreno del transnazionalismo culturale appare tuttavia più friabile e incerto di quello formato dal transnazionalismo economico e politico, dove si incontrano maggiormente processi e istituzioni specifici (dalle rimesse alle attività economiche di

connessione, dalle *hometown associations* ai movimenti politici promossi dagli immigrati). Vi è anche chi, a proposito di seconde generazioni che intrattengono di fatto pochi o nulli rapporti con i paesi di origine dei genitori, ha coniato il concetto di «transnazionalismo emozionale» [Wolf 2002]. Non per nulla, la formazione di identità culturali multiple, fluide, sincretiche, è un *topos* ricorrente del postmodernismo. Come nota Enzo Colombo,

a partire da un'epistemologia costruzionista, si mette in evidenza che differenze, identità e culture non sono date ma prodotte in un'opera continua di mediazione, confronto, adeguamento e conflitto tra possibilità differenziate. Non esistono come realtà *pure*, ma solo come processi intrinsecamente caratterizzati da contraddizione, instabilità, mutamento e miscelazione [Colombo 2005, 54].

Il migrante, di prima o di seconda o forse anche di terza generazione, che cerca di definire la propria identità facendo appello ad elementi derivanti dalla tradizione della propria patria ancestrale (o che ritiene rimandino ad una «ortodossa» e autentica tradizione), oppure (e magari insieme) al nuovo contesto di vita, subendone influssi diversi e non del tutto consapevoli, diventa una figura paradigmatica del complesso e variabile bricolage attraverso cui si plasmano incessantemente le identità soggettive nella tarda modernità. Nello stesso tempo, però, sorgono tre problemi. In prima battuta, come si può cogliere anche da alcuni dei testi qui citati, la partecipazione concreta ad attività transnazionali identificabili tende a scolorire, a vantaggio di una più generale (e generica) coltivazione di una qualche forma di identità etnica ancestrale. In secondo luogo, come ha notato Grillo [2007] criticando il concetto di *ethnoscape* di Appadurai, si rischia di assimilare, in un generico processo di attraversamento dei confini ed esaltazione di un mondo in movimento, esperienze e situazioni molto diverse, da quelle dei turisti a quelle dei rifugiati, da quelle dei lavoratori stagionali a quelle dei manager delle multinazionali: la dimensione delle differenze sociali tra coloro che sperimentano la mobilità spaziale e culturale non può essere elusa. Ma il pubblico coinvolto, nel solco del postmodernismo più consequenziale, può allargarsi ancora, fino ad abbracciare la popolazione nativa, ed è questo il terzo problema: i tratti distintivi del migrante che intrattiene forme di transnazionalismo culturale rischiano di appannarsi

in un mondo di cercatori di nuove esperienze identitarie, che danno vita ad un sincretismo generalizzato. Il riferimento ad un maestro buddhista, o la passione per la musica latinoamericana, o la ricerca di cibi esotici non sono più classificabili come aspetti specifici del transnazionalismo culturale dei migranti, ma possono essere condivisi, più o meno durevolmente e con valenze diverse, da persone e gruppi che appartengono alla società ospitante. L'ibridazione culturale si diffonde, ma insieme si confonde, in un vasto territorio intermedio tra identità individuali liberamente scelte e ridefinite a piacimento e identità collettive originarie e «autentiche», o almeno esaltate come tali dai loro propugnatori.



Fait avec Philcarto
http://perso.club-internet.fr/philipgao

Source : United Nations, Department of Economic and Social Affairs, Population Division, *World Population Prospects : The 2004 Revision, Volume I : Comprehensive Tables, Sales No.E.05.XIII.5* (www.unpopulation.org)

Atelier de cartographie de Sciences Po, février 2008
© La Documentation française

Soldes migratoires dans le monde entre 2000 et 2005

Source : La Documentation Photographique n°2063

gico naufragio avvenuto nella notte di Natale del 1996 nelle acque del Canale di Sicilia, nel corso del quale perirono 283 migranti tamil, pakistani e indiani. L'attraversamento dei confini, oggi, è anche questo: un drammatico campo di tensione in cui spesso la ricerca di una vita migliore si infrange sulla catastrofe della morte. Non lo dimentichiamo, neppure quando, come è necessario in un convegno di studi, il nostro ragionamento viene svolgendosi sul piano dell'astrazione teorica e nel linguaggio spesso rarefatto delle molte discipline che affrontano il tema dei confini.

2. Un concetto classico di confine

L'obiettivo della mia relazione consiste nel proporre alcune osservazioni preliminari sulla nuova natura che i confini assumono nel nostro tempo, con particolare riferimento ai movimenti migratori e al rapporto che essi intrattengono con le trasformazioni della cittadinanza. Lo sfondo della relazione è costituito da un insieme di ricerche sui movimenti migratori contemporanei³ e, al tempo stesso, da un lavoro di precisazione della storia concettuale della cittadinanza moderna europea e occidentale che ha posto in evidenza il rilievo costitutivo, all'interno di questa storia, di quelli che ho altrove definito i "confini della cittadinanza"⁴. E si tratta di confini la cui valenza va oltre la dimensione che possiamo definire per comodità "geopolitica", investendo l'antropologia politica implicita nel moderno discorso della cittadinanza, ovvero i modi in cui storicamente l'individuo è stato immaginato e costruito come cittadino⁵.

Il punto di partenza che vorrei proporre per le osservazioni che seguono è un concetto che possiamo definire classico di confine⁶, quale emerge congiuntamente, con particolare nettezza, dai contemporanei sviluppi della dottrina generale dello Stato (G. Jellinek) e della "geografia politica" (F. Ratzel) tra Otto e Novecento in Germania. *La connessione tra territorio e*

³ S. Mezzadra, *Diritto di fuga. Migrazioni, cittadinanza, globalizzazione*, Ombre corte, Verona, 2001; S. Mezzadra (a cura di), *I confini della libertà. Per un'analisi politica delle migrazioni contemporanee*, DeriveApprodi, Roma, 2004.

⁴ Cfr. ad es. S. Mezzadra (a cura di), *Cittadinanza. Ordine, soggetti, diritti*, Clueb, Bologna, 2004.

⁵ E. Santoro, *Autonomia individuale, libertà e diritti. Una critica dell'antropologia liberale*, ETS, Pisa, 1999; P. Costa, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa*, 4 voll., Laterza, Roma-Bari, 1999-2001; S. Mezzadra, *Immagine della cittadinanza nella crisi dell'antropologia politica moderna. Gli studi postcoloniali*, in R. Gherardi (a cura di), *Politica, consenso, legittimazione. Trasformazioni e prospettive*, Carocci, Roma, 2002, pp. 85-100.

⁶ Cfr. al riguardo J.R.V. Prescott, *Political Frontiers and Borders*, Allen & Unwin, London, 1987.

Confini, migrazioni, cittadinanza¹

di Sandro Mezzadra

1. Prologo

Una mostra presentata a Modena, durante il Festival di filosofia dello scorso anno, si intitolava *Border devices*. Nell'introdurla, gli organizzatori scrivevano che la proliferazione dei confini, il loro prismatico scomporsi e ricomporsi, costituisce "l'altro lato della globalizzazione". E aggiungevano:

il sogno di uno spazio totalmente fluido e attraversabile è forse l'ultima utopia del Ventesimo secolo. Il carattere liscio che sarebbe proprio dello spazio contemporaneo si dissolve a uno sguardo più ravvicinato. Uno dei risultati più immediati dei movimenti e delle interconnessioni globali pare consistere piuttosto in una proliferazione di confini, sistemi di sicurezza, *checkpoints*, frontiere fisiche e virtuali. È un fenomeno che possiamo osservare sia al livello micro dei territori in cui ci muoviamo ogni giorno, sia al livello macro dei flussi globali: i confini, in effetti, sono tutt'intorno a noi. Sono confini convenzionali e geografici, astratti e reali, assunti come ovvi e contestati. Uno sguardo d'insieme a questa combinazione di flussi (di persone, merci, idee...) e di restrizioni su un dato territorio rivela la complessità di identità individuali e collettive che sono, al tempo stesso, costruite e fratturate dall'esperienza dell'attraversamento dei confini².

Sarà bene tenere sullo sfondo, nel corso dell'intera nostra discussione sui confini, questo riferimento alle identità "fratturate" dall'esperienza dell'attraversamento dei confini. Una delle sale in cui si articolava la mostra modenese riproduceva un'installazione video in due ambienti prodotta in occasione di *Documenta XI* a Kassel, dedicata a ricostruire la storia del tra-

¹ Una precedente versione di questo testo è stata pubblicata in «Scienza & Politica», n. 30, 2004, pp. 83-92.

² Cfr. www.multiplicity.it

Stato si intitola significativamente la prima parte del grande trattato di geografia politica pubblicato da Ratzel nel 1897.

Ogni Stato – si legge proprio all'inizio dell'opera di Ratzel – è una porzione di umanità e una porzione di territorio. L'uomo non è pensabile senza la terra, e tanto meno lo è la più insigne opera dell'uomo sul nostro pianeta, ovvero lo Stato⁷.

È lo stesso Ratzel a sottolineare la convergenza di questa immagine dello Stato con la definizione della sovranità come *jus territoriale* elaborata negli stessi anni dalla dottrina generale dello Stato⁸. Nella *Allgemeine Staatslehre* di Georg Jellinek (1900), il carattere unitario del territorio dello Stato è – insieme alla concomitante unitarietà del popolo dello Stato e del potere dello Stato – uno dei tre elementi essenziali che concorrono alla stessa definizione dello Stato. In questo quadro, la definizione del confine è relativamente poco problematica: esso è l'"astrazione" che consente di delimitare il processo dinamico di espansione della forma di vita politica di un popolo⁹, o il limite dell'ambito territoriale di validità del potere dello Stato (Jellinek). All'interno di una diversa tradizione, ma in consonanza con questa linea argomentativa, Lord Curzon affermava nel 1908 che "l'integrità dei confini è la condizione di esistenza dello Stato", il segno visibile della tenuta di quella distinzione fra interno ed esterno che sola poteva garantire l'ordine e la pace. Lord Curzon si affrettava infatti ad aggiungere che i confini sono "la lama di rasoio su cui sono sospese le questioni moderne della guerra e della pace"¹⁰.

È appena il caso di notare, per venire al tema direttamente al centro della relazione, come l'architettura geopolitica e giuridica organizzata attorno al concetto che ho definito classico di confine abbia costituito la cornice al cui interno si è svolta la storia delle migrazioni in Europa tra il XIX e il XX secolo. La tenuta del confine, e della secca distinzione tra interno ed esterno che esso garantiva, è stata in particolare la condizione che ha consentito il prendere forma di precisi "sistemi migratori" e di una relativamente ordi-

⁷ F. Ratzel, *Politische Geographie*, durchgesehen und ergänzt von E. Oberhummer, Oldenbourg, München-Berlin, 1923 (ed. or. 1897), 3 voll., p. 2. Tra gli studi recenti dedicati a Ratzel, si segnala il saggio di F. Farinelli, *Friedrich Ratzel and the Nature of (Political) Geography*, in «Political Geography», n. 19, 2000, pp. 943-955. Ricco di riferimenti a Ratzel è poi il recente volume di A. Cavalletti, *La città biopolitica. Mitologie della sicurezza*, Bruno Mondadori, Milano, 2005.

⁸ Cfr. F. Ratzel, *Politische Geographie*, cit., p. 3.

⁹ Ivi, pp. 384 ss.

¹⁰ Lord Curzon, *Frontiers [The Romanes Lecture 1907]*, Clarendon Press, Oxford, 1908, p. 7.

nata geografia delle migrazioni internazionali. Si potrà obiettare, e legittimamente, che sotto il profilo storiografico questo presupposto ha spesso condotto a una rappresentazione pacificata e idilliaca delle migrazioni in Europa – a dimenticare quello che Saskia Sassen ha definito "[l] cono d'ombra della storia d'Europa", in cui "vi sono masse di individui deportati, stradicati ed errabondi che vivono in terra straniera, in paesi che non riconoscono loro alcuna 'appartenenza'"¹¹. Ma per una ricostruzione "tipologica" come quella a cui qui si tende, orientata a far emergere le peculiarità della situazione contemporanea, è forse più rilevante osservare come quell'architettura abbia cominciato a vacillare laddove più problematico appariva il presupposto di una co-appartenenza di Stato e territorio: in territori solcati da linee di frattura "nazionali", "etiche" e "linguistiche", come ad esempio le province prussiane orientali negli anni Novanta dell'Ottocento¹², o nella crisi dei profughi successiva alla prima guerra mondiale, secondo la classica analisi proposta da Hannah Arendt in *Le origini del totalitarismo*.

Vale la pena del resto di sottolineare, e sia Ratzel sia Jellinek lo riconoscono, che il principio dell'unitarietà territoriale dell'ordinamento conosceva una assai significativa eccezione – una vera e propria "anomia" – a proposito della posizione delle colonie: nella prospettiva di Ratzel, infatti, l'espansione coloniale rappresentava sì la conferma della "dinamicità" dell'organismo statale, ma costituiva al tempo stesso un'incrinatura della sua compattezza proprio per il venir meno della continuità territoriale; nella prospettiva di Jellinek, essa introduceva una potenziale crepa, per via del necessario riconoscimento di una pluralità di ordinamenti e di posizioni soggettive, nell'unitarietà dello spazio giuridico organizzato dallo Stato¹³.

3. S/contingimenti

Riprendendo e svolgendo in tutt'altro contesto, quale ad esempio quello definito dallo sviluppo negli ultimi anni dei *postcolonial studies*, alcune indicazioni di Carl Schmitt (*Il nomos della terra*, 1950), possiamo affermare che l'architettura a cui si è fatto riferimento si fondava, come suo elemento costitutivo e dunque secondo un rapporto non riducibile a quello tra "in-

¹¹ S. Sassen, *Migranti, coloni, rifugiati. Dall'emigrazione di massa alla fortezza Europa*, Feltrinelli, Milano, 1999 (ed. or. 1996), p. 18.

¹² S. Mezzadra, *Diritto di fuga*, cit., cap. 1.

¹³ S. Mezzadra, E. Rigo, *Diritti d'Europa. Una prospettiva postcoloniale sul diritto coloniale*, in corso di pubblicazione in A. Mazzacane (a cura di), *Oltremare. Diritto e istituzioni dal colonialismo all'età postcoloniale*, Liguori, Napoli, 2005.

terno" ed "esterno", sull'esistenza di quello che proporrei di chiamare un "metaconfine": ovvero quello che divideva le terre europee prima, e "occidentali" dopo, dalle terre aperte alla conquista coloniale. In questo senso va a mio parere interpretato quanto ha scritto Etienne Balibar, e cioè che "l'Europa è il punto da cui sono partite, sono state tracciate dappertutto nel mondo le linee di confine, perché essa è la terra natale del concetto stesso di confine", e che dunque il problema dei confini dell'Europa è sempre coinciso con quello dell'organizzazione politica dello spazio "mondiale"¹⁴.

Due conseguenze di particolare importanza ne derivano: in primo luogo, si apre qui un campo di studio e ricerca (a cui sta ad esempio lavorando a Calcutta il gruppo coordinato da Ranabir Samaddar¹⁵) sulla funzione del confine all'interno del mondo coloniale (e sulla sua importanza nel "governare" i movimenti più o meno coatti di popolazione che furono uno degli elementi essenziali del dominio coloniale medesimo); in secondo luogo, se assumiamo in via di ipotesi che il presente sia caratterizzato dal venir meno del "metaconfine" di cui si è detto, si guadagna una prospettiva di indagine particolarmente interessante proprio sui movimenti migratori: da una parte si possono istituire inediti paralleli tra questi ultimi e lo sviluppo dei movimenti anti-coloniali nel corso del Novecento (per via della sfida che questi movimenti hanno portato al "metaconfine" coloniale); dall'altra si apre la possibilità che alcuni *disjecta membra* del colonialismo (la distinzione tra *citizen* e *subject*, ad esempio) si riproducano "all'interno" di quelle che un tempo erano le metropoli.

Da questo punto di vista, è possibile sviluppare in modo un poco più articolato l'affermazione da cui siamo partiti, l'idea cioè che la proliferazione dei confini costituisca l'"altro lato della globalizzazione". La tesi che si può sostenere è che la globalizzazione non sia certo contraddistinta dalla fine dei confini, ma piuttosto dalla crisi di quella connessione di Stato e territorio che abbiamo visto costituire il presupposto concettuale della definizione "classica" del confine. Il confine non separa più univocamente lo spazio della "città" dal suo esterno, ma si scompone prismaticamente, da una parte riproducendosi all'interno della città stessa e dall'altra protettandosi al suo esterno. *Space is out of joint*, come riconoscono gli stessi geografi più avveduti¹⁶. Al contempo, l'univocità della definizione "geopolitica" del confine

¹⁴ E. Balibar, *Le crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Galilée, Paris, 1997, pp. 382 e 387 e ss.

¹⁵ Di R. Samaddar si veda la recente raccolta di saggi, *The Politics of Dialogue: Living Under the Geopolitical Histories of War and Peace*, Ashgate, Aldershot, 2004.

¹⁶ M. Neve, *Itinerari nella geografia contemporanea*, Carocci, Roma, 2004, pp. 27 e ss. (ma cfr. anche, specificamente sul tema del confine, pp. 38 e ss.).

appare messa in discussione, e altre valenze del concetto – da quella culturale a quella simbolica a quella "cognitiva"¹⁷ – vengono in primo piano nello stesso operare politico del confine.

4. Migrazioni globali

La mia convinzione è che i movimenti migratori contemporanei permettano di precisare la tesi appena presentata, mostrando al contempo l'intensità delle tensioni e dei conflitti che sono in gioco in questo doppio movimento di scomposizione e di ricomposizione dei confini. Pur senza trascurare gli elementi di continuità che è possibile individuare tra i movimenti migratori degli ultimi anni e le migrazioni di un secolo fa, è necessario da questo punto di vista accentuare analiticamente gli altrettanto indiscutibili elementi di novità che caratterizzano i primi¹⁸. Le migrazioni contemporanee appaiono infatti caratterizzate da una moltiplicazione dei modelli migratori, da una forte accelerazione dei flussi, da un aumento di complessità della loro composizione (ad esempio con un forte incremento della partecipazione femminile) e da una crescente imprevedibilità delle loro direzioni¹⁹.

Quel che sempre più contraddistingue i movimenti migratori, secondo l'azzeccata definizione di uno studioso australiano, è la loro "turbolenza"²⁰. È un elemento che balza agli occhi immediatamente non appena si tenti di ricostruire la geografia degli spostamenti contemporanei di popolazione: ancora nelle condizioni del secondo dopoguerra, ad esempio, era tutto sommato abbastanza agevole individuare i flussi dominanti, con aree di partenza e di destinazione stabili che definivano, come si è detto in precedenza, precisi "sistemi migratori"²¹. Oggi, al contrario, "i flussi vanno dappertutto", e, come è stato notato di recente, ogni tentativo di "dare una rappre-

¹⁷ Cfr. P. Zanini, *Significati del confine. I limiti naturali, storici, mentali*, Bruno Mondadori, Milano, 1997 e S. Tagliagambe, *Epistemologia del confine*, Il Saggiatore, Milano, 1997.

¹⁸ Cfr. G. Gozzini, *Migrazioni ieri e oggi: un tentativo di comparazione*, in «Passato e presente», n. 61, 2004, pp. 35-63.

¹⁹ S. Castles, M. J. Miller, *The Age of Migration. International Population Movements in the Modern World*, The Guilford Press, New York, 2003. Per due sobrie analisi comparative dei movimenti migratori di "ieri" e di "oggi", cfr. G. Gozzini, *Migrazioni ieri e oggi: un tentativo di comparazione*, cit. e E. Morawska, *Immigrati di ieri e di oggi in Europa e fuori: insediamento e integrazione*, in T. Caponio, A. Colombo (a cura di), *Migrazioni globali, integrazioni locali*, Il Mulino, Bologna, 2005, pp. 23-85.

²⁰ N. Papastergiadis, *The Turbulence of Migration. Globalization, Deterritorialization and Hybridity*, Polity Press, Cambridge, 2000.

²¹ Cfr. ad es. S. Sassen, *Migranti, coloni, rifugiati*, cit., pp. 95 e ss.

sentazione grafica" del fenomeno migratorio appare votato allo scacco, "a meno che non si voglia raffigurare una sorta di piatto di spaghetti"²².

La ricerca internazionale sulle migrazioni, conseguentemente, registra sempre più spesso la crisi dei modelli "idraulici" di interpretazione delle migrazioni stesse, centrati univocamente, sia nelle versioni neoclassiche sia nelle versioni neomarxiste, sui fattori di "attrazione" e di "spinta" (*push and pull*) che determinerebbero la scelta migratoria²³: sempre più emerge l'irriducibilità dei movimenti migratori agli schemi esplicativi fondati su elementi "oggettivi", o meglio l'"eccedenza" dei comportamenti soggettivi che in essi si manifestano rispetto alle pur evidenti motivazioni appunto "oggettive" delle migrazioni. E così, mentre sul piano analitico un'attenzione crescente viene ad esempio riservata dalla cosiddetta *new economics of migration* al ruolo delle reti familiari e "comunitarie" nel determinare tutte le fasi del processo migratorio, anche sotto il profilo delle politiche migratorie l'"utopia" del pieno controllo e del governo assoluto dei "flussi" lascia spazio ad approcci come il cosiddetto *actors in chain approach*, che punta a fronteggiare in modo contingente e "opportunistic" il margine di imprevedibilità a cui fanno riferimento concetti come "eccedenza" e "turbolenza"²⁴.

5. *Border studies*

È sullo sfondo di queste nuove caratteristiche dei movimenti migratori che occorre porre la questione del rapporto che essi intrattengono con il confine, di cui occorrerà al contempo indicare almeno alcune delle nuove caratteristiche prima sinteticamente accennate. Un contributo particolarmente rilevante da questo punto di vista, guardando al dibattito internazionale sul tema, è quello offerto dallo sviluppo dei *border studies* statunitensi, e in particolare dai molti lavori di ricerca (etnografici, geografici, sociologici, giuridici, etc.) sulla frontiera tra Messico e Stati Uniti. Questi lavori²⁵ hanno insistito in particolare, per dirla in estrema sintesi, sulla funzione di "ibridazione" che l'esperienza della frontiera dà parte dei migranti messica-

²² M. I. Macisti, E. Pugliese, *L'esperienza migratoria. Immigrati e rifugiati in Italia*, Laterza, Roma-Bari, 2003, p. 17.

²³ Rinvio a questo proposito a S. Mezzadra, *Capitalismo, migrazioni, lotte sociali. Appunti per una teoria dell'autonomia delle migrazioni*, in Id. (a cura di), *I confini della libertà*, cit., pp. 7-19.

²⁴ Cfr., a proposito del caso europeo, Th. Veenkamp, T. Bentley, A. Buontino, *People Flow. Managing Migration in a New European Commonwealth* (2003) in www.demos.co.uk/people_flow_pdf_media_public.asp.

²⁵ Mi limito qui a ricordare, in luogo di molti, quello – per molti versi "fondatore" – di G. Anzaldúa, *Terre di confine/La frontera*, Palomar, Bari, 2000 (ed. or. 1987).

ni e dei *chicanos* determina, consentendo il continuo "spiazzamento" dei confini identitari. Come ha scritto José David Saldivar

il confine tra Stati uniti e Messico [è] un paradigma dell'attraversamento, della circolazione, della mescolanza materiale, e della resistenza²⁶.

Certo, è bene ricordare che proprio all'inizio del libro di Gloria Anzaldúa, che viene abitualmente indicato come punto di svolta nei *border studies* statunitensi, si può leggere che il confine, "questo luogo di contraddizioni", "non è un territorio confortevole per viverci": "odio, rabbia e sfruttamento sono le caratteristiche preminenti di questo paesaggio"²⁷.

Questa è la mia casa / questa sottile linea di / filo spinato – scriveva la scrittrice e poeta *chicana*, che aggiungeva subito dopo ritornando alla prosa – il confine tra Stati uniti e Messico *es una ferida abierta* dove il Terzo mondo si scontra con il primo e sanguina²⁸.

E tuttavia la tesi di Anzaldúa secondo cui la frontiera costituisce "un terzo spazio", in particolare nella rappresentazione folcloristica e commercializzata che ne è stata offerta da parte di artisti come Guillermo Gómez-Peña, ha finito per nutrire una vera e propria nuova ortodossia nei *border studies*. E in questa forma è stata sottoposta negli ultimi anni a una crescente critica per i suoi tratti "estetizzanti" – in particolare, mette conto sottolinearlo, da parte di studiosi messicani²⁹.

Fermo restando che, a mio giudizio, libri come quello di Anzaldúa, oltre a essere letture straordinariamente affascinanti, colgono alcuni elementi di realtà (e in particolare, in un contesto come quello italiano, rappresentano una salutare sfida all'essentialismo culturale dilagante nel discorso scientifico e nel senso comune a proposito del "multiculturalismo"), si può raccogliere l'invito che viene da Pablo Vila, autore di fondamentali studi sul confine tra Messico e USA, a rivisitare la teoria della frontiera ponendo l'accento sulla sua "ambivalenza", sulla dialettica, nella stessa esperienza dei migranti, tra *border crossing* e *border reinforcing*³⁰.

²⁶ J. D. Saldivar, *Border Matters. Remapping American Cultural Studies*, University of California Press, Berkeley, 1997.

²⁷ G. Anzaldúa, *Terre di confine*, cit., p. 21.

²⁸ *Ivi*, p. 29.

²⁹ Cfr. ad esempio M. S. Tabuenca Córdoba, *Aproximaciones críticas sobre las literaturas de las fronteras*, in «Frontera Norte», n. 18, 1997, pp. 85-110.

³⁰ Cfr. in particolare P. Vila, *The Limits of American Border Theory*, in Id. (a cura di), *Ethnography at the Border*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London, 2003, pp. 306-341.

Questa ambivalenza, che altrove ho cercato a mia volta di sottolineare sviluppando la distinzione fra "frontiera" e "confine"³¹, emerge molto chiaramente anche a proposito di uno dei campi di studio più innovativi degli ultimi anni nella ricerca sulle migrazioni, quello a cui fa cioè riferimento il concetto di "transnazionalismo" (che gioca del resto un ruolo sempre più importante negli studi storici, come dimostrano ad esempio i lavori di Donna Gabaccia e di Emilio Franzini sull'emigrazione italiana verso le Americhe). La tendenza dei movimenti migratori contemporanei a costruire e moltiplicare spazi sociali transnazionali, contribuendo al continuo rimescolamento della carta geografica del pianeta, non può certo essere negata, al pari delle potenzialità che questa tendenza contiene al suo interno per un ripensamento della cittadinanza: ma una lettura meramente estetizzante del transnazionalismo, come è stato ad esempio sottolineato da Ruba Salih³², mancherebbe di cogliere appunto la sua profonda "ambivalenza", la riproduzione all'interno degli spazi transnazionali e proprio facendo leva sulla persistente vigenza dei confini, di vecchie e nuove gerarchie di classe e di genere³³.

D'altro canto, per analizzare le metamorfosi del confine nel contesto dei processi di globalizzazione, non è indispensabile assumere come punto privilegiato di osservazione la frontiera tra Usa e Messico: proprio l'Europa costituisce infatti un eccellente caso di studio. Qui, tra l'accordo di Schengen e la convenzione di Dublino e poi nel contesto del processo di allargamento dell'Unione Europea, ha preso forma, proprio intorno alla retorica del necessario contrasto dell'"immigrazione clandestina", un nuovo regime di controllo dei confini, per molti aspetti paradigmatico³⁴. È un regime flessibile e a geometria variabile, che assai più che a consolidare le muraglie di una "for-tezza", e dunque a segnare una rigida linea di demarcazione fra il dentro e il fuori, sembra puntare a governare un processo di inclusione differenziale dei migranti. Il nuovo regime dei confini di cui sto parlando è un regime strutturalmente "ibrido" di esercizio della sovranità, alla cui definizione e al cui funzionamento concorrono gli Stati nazionali (in misura sempre meno esclusiva, ma mostrando proprio qui la propria persistenza nello scenario

della "globalizzazione"), formazioni "postnazionali" come l'Unione Europea, nuovi attori globali come l'*International Organization for Migration*, soggetti privati come le compagnie aeree e organizzazioni non governative dalle finalità "umanitarie".

Ancora una volta in estrema sintesi, credo che si possa concordare con quanto ha scritto di recente una studiosa italiana che si è occupata a più riprese del problema:

la progressiva deterritorializzazione dei confini esterni e interni della *polis* europea rende discontinuo il suo spazio giuridico e ammette una sovranità condivisa tra attori diversi, sia pubblici che privati³⁵.

Per deterritorializzazione si deve intendere sia lo spostamento di funzioni tipiche del controllo dei confini ben al di là della linea di confine (si pensi solo a quello che sta accadendo in questi mesi in Libia, ma anche a quanto accade quotidianamente nel mediterraneo, attraversato da quelli che il Consiglio europeo del novembre dello scorso anno ha definito "confini virtuali"³⁶ coincidenti in ultima istanza con le imbarcazioni che trasportano migranti), sia la disseminazione di quelle stesse funzioni all'interno dello spazio che il confine dovrebbe perimetrare (si pensi ai centri di detenzione per migranti in attesa di espulsione, presenti in quasi tutti i paesi europei). Più in generale, il confine prolunga la sua azione all'interno della città anche da un altro punto di vista: assecondando la tendenza alla produzione di una pluralità di posizioni giuridiche differenziate all'interno della cittadinanza³⁶.

6. *Conflitti di cittadinanza*

Questa tendenza, che i migranti esemplificano nel modo più efficace (e spesso drammatico), gioca un ruolo essenziale nel processo di costituzione materiale della cittadinanza europea e nello stesso funzionamento del mercato del lavoro nei diversi paesi europei, tanto che oggi il confine può essere considerato una delle leve fondamentali attorno a cui cittadinanza e mercato del lavoro si riorganizzano³⁷. Si tratta di fenomeni spesso discussi nella letteratura

³⁵ E. Rigo, *Ai confini dell'Europa. Cittadinanze post-coloniali nella nuova Europa allargata*, in S. Mezzadra (a cura di), *I confini della libertà*, cit., p. 82.

³⁶ Cfr. E. Balibar, *Noi cittadini d'Europa? Le frontiere, lo Stato, il popolo*, Manifestolibri, Roma, 2004 (ed. or. 2001).

³⁷ Cfr. F. Raimondi, M. Ricciardi (a cura di), *Lavoro migrante. Esperienza e prospettiva*, DeriveApprodi, Roma, 2004.

³¹ Cfr. S. Mezzadra, *Dritto di fuga*, cit., cap. 3.

³² R. Salih, *Gender in Transnationalism. Home, Longing and Belonging Among Moroccan Migrant Women*, Routledge, London-New York, 2003.

³³ Si veda anche, ad es., A. Ong, *Flexible Citizenship. The Cultural Logics of Transnationality*, Duke University Press, Durham-London, 1999.

³⁴ Cfr. ad es. W. Walters, *Mapping Schengenland: Denaturalizing the Border*, in «Environment and Planning D: Society and Space», n. 5, 2002, pp. 561-58. Ma si veda anche il recente volume di U. Beck, E. Grande, *Das kosmopolitische Europa*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 2004, in cui la mobilità e la flessibilità dei confini è indicata come caratteristica fondamentale della stessa struttura istituzionale dell'Unione Europea.

sociologica sotto l'etichetta dell'"esclusione". Ho già più volte accennato al fatto che questa categoria, pur indubbiamente utile sotto il profilo descrittivo, rischia di risultare fuorviante se assunta nel suo significato letterale. Mi pare più corretto parlare, lo dicevo in precedenza, di "inclusione differenziale".

Studiare il processo di formazione della cittadinanza europea assumendo come punto privilegiato di osservazione i suoi confini consente anzi di cogliere le profonde trasformazioni che stanno investendo la semantica e le forme dell'inclusione. Per quanto le politiche di controllo dei confini esterni dell'Unione Europea si siano in questi anni organizzate retoricamente attorno all'obiettivo di bloccare i movimenti di rifugiati e profughi, il loro effetto non è stato in alcun modo quello di sigillare ermeticamente i confini. Più che alla costruzione delle mura di una "fortezza", si è piuttosto assistito alla predisposizione di un sistema di "dighe", di meccanismi di "filtraggio" e di governo selettivo della mobilità³⁸. Analogamente a quel che è stato osservato a proposito del confine tra Stati Uniti e Messico, si può affermare che le politiche di controllo dei confini esterni europei abbiano finito con il determinare "un processo attivo di inclusione del lavoro migrante attraverso la sua clandestinizzazione"³⁹.

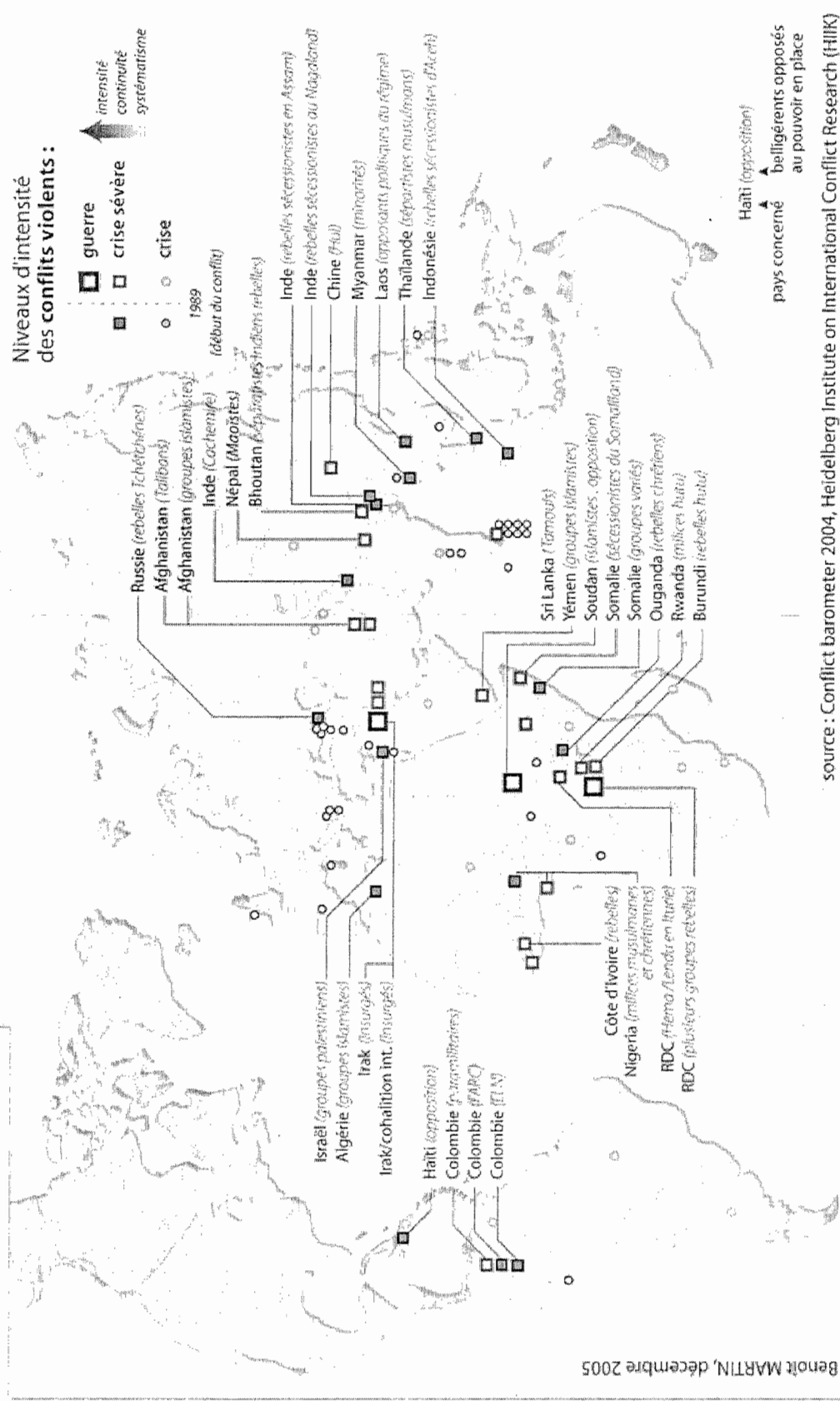
Quel che vorrei conclusivamente aggiungere, tuttavia, è che un'analisi della cittadinanza (in generale, ma anche in particolare in riferimento alla cittadinanza europea) non può limitarsi alla sua definizione giuridico-istituzionale. Le ricerche degli ultimi anni, sotto il profilo storico, sociologico, politico, ci insegnano piuttosto a considerare decisivo per la considerazione della cittadinanza un insieme di pratiche sociali, di movimenti e di comportamenti soggettivi che, pur inscrivendosi all'interno del perimetro istituzionale della cittadinanza stessa, possono metterlo in discussione, in particolare forzandone i "confini". Da questo punto di vista, gli stessi movimenti migratori contemporanei possono essere considerati come attraversati e costituiti da un insieme complesso di domande soggettive di cittadinanza che quotidianamente contestano i confini della cittadinanza europea. E la cittadinanza torna così a essere, al di là di ogni illusione pacificazione, uno "spazio di conflitto".

³⁸ Cfr. in questo senso il bel saggio di W. Walters, *Secure Borders, Safe Haven, Domopolitics*, in «Citizenship Studies», n. 8, 2004, pp. 237-260.

³⁹ Cfr. N.P. De Genova, *Migrants "Illegality" and Deportability in Everyday Life*, in «Annual Review of Anthropology», n. 31, 2001, pp. 419-447.



Les conflits armés, 2004



Benoît MARTIN, décembre 2005

In una ricerca condotta recentemente sulla nozione di «confine» (Zanini, 1995b) è stata affrontata la questione. Il confine è un concetto, una costruzione culturale molto più articolata di quanto pensiamo. Nel termine «confine» noi confondiamo il termine «frontiera», mentre faremmo bene a tenerli distinti. Il confine indicherebbe più un limite interno o esterno da non valicare, mentre invece la frontiera richiamerebbe l'idea che c'è un luogo, dove si «fanno fronte» due diversità. In inglese c'è ancora la distinzione tra *boundary*, *border* e *frontier*. In tedesco si utilizza in entrambi i significati il termine *Grenze*, ma è interessante sapere che esisteva fino al XIII secolo anche il termine *Mark*. L'uso viene abbandonato quando i cavalieri teutonici devono discutere con i cavalieri polacchi questioni relative ai confini; parlare di linea di frontiera (*Grenze*), anziché utilizzare un termine (*Mark*) che indicava una ben più ampia fascia territoriale, tornava molto utile ai rappresentanti dell'impero (Karp, 1972). *Grenze*, per altro, viene dallo slavo *gran* – croce –, che ricorda l'uso che vi era di tracciare un confine incidendo una croce su di un albero o creando una barriera di alberi ad argine.

Come ricorda nel suo studio Piero Zanini, l'uso che si fa, invece, della distinzione tra *border* e *frontier* nella storia della «frontiera» americana sta a significare una situazione fluttuante, in espansione; la conquista del «West» presuppone che la «frontiera» non sia un limite fisso. Nella lingua francese la frontiera diventa *confin* annullando ogni altro significato per «dire» che la Francia ha «raggiunto» i suoi confini, i suoi «limiti naturali» (con una politica di compromesso con le altre nazioni europee) e che evita di ingrandirsi oltre (Nordman, 1987).

Certo è che nell'uso odierno queste distinzioni cozzano contro la «pratica» di tracciare confini. Il trattato che dovrebbe ridisegnare i confini tra Serbia, Croazia e Bosnia sembra ricalcare da questo punto di vista tutti gli errori già commessi da chi in passato ha tracciato al tavolino degli accordi di «pace» le sorti del mondo.

Zanini nota nel suo studio che la soluzione «pulizia etnica» era già presente nella soluzione Onu di «cantonalizzazione» della Bosnia Erzegovina, che peraltro riprendeva le tesi di un libro del 1991 di un politico croato, Ante Valenta. In questo libro si parlava di una «divisione preventiva» della Bosnia in tre regioni, ipotizzando «trasferimenti» di popolazione, nell'ordine di 100/200 mila persone, per renderle «monoetniche» (Zanini, 1995a e «Limes», n. 2, 1994).

I confini spartiscono un territorio creando paradossi e nuove ferite. Anche il caso, poi rientrato, dell'autonomia del Quebec era stato affrontato con una soluzione spaziale fatta di confini che dovevano, al contrario della soluzione bosniaca, prevedere delle *enclaves* per le minoranze. Ma in entrambi i casi il problema di disinnescare un conflitto con dei confini che siano «linee» si scontra con l'enorme complessità di una realtà insediata (Corti, 1995).

In questo senso bisogna domandarsi se c'è un modo di fare le frontiere invece dei confini che faccia di questi un luogo e non una assurda linea. Se le frontiere sono «il faccia a faccia» tra due compagni, due culture, due paesi, allora è fondamentale che esse «abbiano luogo» perché siano davvero filtro e palcoscenico della differenza.

Le frontiere dovrebbero essere il luogo dove il confronto sostituisce lo scontro, dove la relazione può essere appagata nella indifferenza della terra di nessuno o nella differenza delle demarcazioni oltre le quali si trova l'altro, lo straniero a noi.

Il fatto è che ritorna qui la questione dell'idea di pace di cui parlava Ivan Illich. Se la pace è agita da un noi «inclusivo» allora la frontiera può essere uno strumento di un gioco di faccia e di fronte. Se invece la «pace» è la linea decisa soltanto dai giochi a livello internazionale ci sono poche probabilità che non ritorni ad essere una trincea.

Perché la frontiera sia insieme filtro e separazione, perché sia il luogo in cui si attestano due identità occorre che essa non sia «netta». Ci vuole forse quel *terrain-vague* che come «terra di nessuno» è stato spesso utilizzato nella storia per separare difficili vicini. Simmel ci ricorda che:

In epoche primitive i popoli hanno spesso l'esigenza che il loro confine non sia immediatamente anche quello di un altro popolo, ma che ad esso si aggiunga una striscia di terra deserta. Sotto Augusto si cercava di garantire i confini dell'impero spopolando, ad esempio, la striscia di territorio tra il Reno ed il limes; tribù come gli Usipeti e i Tencteri dovevano in parte trasferirsi sulla riva sinistra, in parte arretrare più profondamente nel paese (Simmel, 1908, p. 594).

Il *terrain-vague* era anche una strategia utilizzata per i «confini interni». Lo stesso Simmel cita il caso di Alessandria, città mondo, multietnica e luogo di potenziali conflitti¹:

nell'Alessandria dell'epoca imperiale due dei cinque quartieri cittadini erano abitati principalmente da ebrei, e in questo modo si volevano prevenire il più possibile i conflitti di vicinato mediante una provenienza prestabilita da entrambe le parti (ivi, p. 530).

Un elogio della frontiera

Pare che la stessa «retorica» spaziale stesse alla base della storia multietnica di Sarajevo. E quanto, in un bellissimo libro, racconta Dzevad Karahasan (1995a). Sarajevo ha, al suo centro, il luogo fondamentale, il mercato, la *Carsija*, lo spazio del commercio, delle botteghe, dei negozi, il luogo, come dice Karahasan, che «contiene in sé tutto ciò che si ritrova ai confini che la separano e dividono dal mondo esterno». La *Carsija* è un luogo recintato. Allo stesso tempo rappresenta il vero «confine» di tutta la città, quello attorno a cui è cresciuta.

Il luogo dove rimuovendo le differenze delle diverse culture, queste si incontrano; meglio, la soglia attraverso la quale, se si vuole e se si sente la necessità, si può entrare in contatto con esse. Ecco allora che alcuni spazi, e il più tipico è proprio quello del mercato, svolgono una funzione fondamentale all'interno di una città, quella di filtro, di spazio di condivisione. Questo tipo di spazio, e gli invisibili confini che lo delimitano, sono a volte difficili da disegnare, ma sono comunque ben saldi nella pratica dell'abitare di chi «agisce» in esso (Zanini, 1995a, p. 134).

¹ Uno studio condotto in onore di P.H. Gulliver, un grande antropologo del diritto che aveva affrontato in passato il tema della composizione dei conflitti nelle culture «primitive», ci offre un quadro interessante di altri casi. Lo studio curato da Pat Caplan si intitola *Understanding Disputes, the Politics of Argument* (1995). L'antropologia del diritto in effetti cerca di studiare il passaggio dalla «rissa» e dal «conflitto» alla sua negoziazione. Nel testo curato da Caplan c'è un ottimo saggio di Laura Nader dal titolo *Civilization and its Negotiations*.

Tutt'intorno le differenze rimangono vive e si diramano sulle pendici delle montagne. Qui sono cresciuti i quartieri dove la gente abita e che si chiamano *mahale*. Questi mantengono un carattere differenziato, sono i luoghi delle differenti identità di Sarajevo.

Viene da pensare all'immagine di una città che ha uno spazio per «sgranchirsi», un posto in cui alle limitazioni dell'identità si può contrapporre l'agio di un luogo un po' meno determinato. Agamben ha ricordato in un suo testo (1990) che la parola «agio» viene dal latino *ad-jacens*. L'agio è la possibilità di uno spazio accanto al proprio. È un *terrain-vague* in cui sgranchirsi l'identità, il luogo in cui è possibile per ciascuno muoversi liberamente col tempo (ad-agio) e con la comodità opportuna (a proprio agio).

Questa retorica della frontiera interna non a caso tocca un luogo come quello del mercato. Nella logica del «malinteso» che abbiamo tracciato nei precedenti capitoli ci sono dei catalizzatori, dei *topoi* che sono minimo comun denominatore tra culture: il cibo, la musica, certi oggetti, alcune lingue pidgin e certi luoghi come i mercati.

I mercati sono infatti un luogo in cui non è necessario «cambiare» per potersi scambiare merci. La logica della contrattazione è una logica minimale, richiede «quanto basta» per la botta e risposta del compratore e del venditore e niente di più.

Ed è sempre stato così, come dice Elias Canetti del *suk* di Marrakech (Canetti, 1964). Il rapporto che si instaura nei *suk*, nelle medine, nei mercati all'aperto, nei *bazaar* non necessita la comprensione, ma proprio il gioco del malinteso. Il venditore e il compratore giocano all'assurdo nel proporre un prezzo di vendita che è venti volte più alto e una offerta che è venti volte più bassa del prezzo possibile. Questa messa in scena ha come oggetto il valore della merce, ma un valore che compratore e venditore «scoprono» ogni volta nella contrattazione. Il mercato come spazio di questa messa in scena è un luogo multietnico, tollerante, perché appunto in esso si tratta di una frontiera (il valore delle merci) e sono le cose (gli oggetti, le mercanzie) a decidere dell'unione provvisoria tra le persone. Le città mondo sono di questa pasta; sono sempre città mercato, città confine. Così dovevano essere Alessandria d'Egitto e Salonicco fino all'ultimo

conflitto mondiale, così le città crocevia, confine e unione tra vari mondi e culture².

Kevin Lynch aveva proposto di riprendere questo tipo di città, di pensare, come soluzione ai conflitti di confine, città confine che siano l'ampliamento di questo da linea a luogo, a frontiera attrezzata per gli scambi interculturali:

Nuove città potrebbero essere costruite per ragioni politiche, come è stato fatto in passato. Le città tagliate da confini nazionali sono immaginate come anomalie preoccupanti. Eppure, se ne avessimo di più, azioni congiunte sui problemi urbani potrebbero tendere a mantenere aperte le comunicazioni internazionali. Regioni urbane potrebbero essere fondate deliberatamente a cavallo dei confini, là dove le relazioni correnti sono ragionevolmente amichevoli, oppure perfino come *buffer zones* internazionalizzate tra nazioni in conflitto (Lynch, 1968, p. 154).

L'idea di Kevin Lynch fa pensare al fatto che i confini potrebbero essere un oggetto della progettazione, e progettare i confini uno dei compiti fondamentali per il futuro della pace. L'idea, ambiziosa quanto si vuole, risponde però a una tendenza in atto; nel senso che le città «frontiera» stanno in effetti aumentando e diventando dei luoghi fondamentali della ridefinizione della convivenza internazionale (AA.VV., «Courier International», 1995).

Che la questione delle frontiere vada ridiscussa è anche quanto viene fuori da una riflessione che lo stesso Karahasan ha condotto recentemente su questo tema. A guerra finita, o quasi, l'ex Jugoslavia rimane un interrogativo per l'Europa. Perché è vero che l'Europa è il luogo in cui i confini, **come confini culturali**, hanno avuto ed hanno ancora un rilievo straordinario. Se c'è una identità dell'Europa è proprio questa tenacia della diversità in un piccolo pseudocontinente in cui si parlano ancora tantissime lingue e si praticano tanti diversi modi di vita. Ogni idea

di Europa Unita è ridicola rispetto a questa varietà e ricchezza, anzi è impossibile e terribile se tende a eliminarla.

Ogni sogno imperiale, totalitario, ha cercato di «omogeneizzare», di semplificare l'Europa e lo ha fatto a prezzo molto caro per le sue popolazioni. Per Karahasan l'Europa sta a dimostrare che i confini culturali non devono essere identificati con i confini nazionali. Il suo *Elogio della frontiera* (Karahasan, 1995b) è un appassionato, anche se disincantato, progetto per l'Europa.

L'Europa è infatti, oltre a tutto ciò che è, anche una rete molto fitta di frontiere. Quando dico questo non penso, naturalmente, ai confini statali [...] Penso ai confini culturali, che danno forma alle strutture che concretizzano il vissuto del mondo e l'andamento del giorno, i riti quotidiani e il rapporto verso le comunità. Penso alle frontiere tra le lingue, che in Europa sono così numerose, di cui intuimo il valore se abbiamo in mente l'avvertimento di Wilhelm von Humboldt che la lingua determina non solamente la nostra comprensione ma anche il nostro sentire, il nostro vissuto del mondo. Penso, per esempio, alle frontiere fra le diverse tradizioni nella derivazione del cognome. [...] Penso alla frontiera tra la birra e il vino che una volta era relativamente chiara e ora è talmente fluida che in molte case europee passa nel mezzo della tavola da pranzo. Penso alla frontiera tra i diversi tipi di bestemmie, che in certi luoghi sono genitali e in altri anali, in certi luoghi è blasfemia, in altri teomachia (Karahasan, 1995, pp. 53-154).

Per Karahasan la frontiera è un luogo «drammatico» ma nel senso teatrale del termine, un luogo della tensione, dell'incontro tra due identità. In questo senso è il luogo dell'obiettività, perché qui l'identità deve confrontarsi con l'alterità e quindi «dichiararsi» in termini oggettivi. Dice ancora Karahasan che la frontiera è una metafora della conoscenza, una tensione a ciò che ancora non si sa:

Alla frontiera, con la frontiera, termina un'identità. La frontiera ancora gli appartiene, eppure è già tutta un'altra cosa, perché la costituisce allo stesso modo quell'altra identità che da lì ha inizio. La frontiera è il fondamento dell'identità, perché dà la forma, il che significa che con essa e in essa si compie un'identità; e proprio qui, in ciò che la conduce a termine, un'identità supera l'ottusa corrispondenza con sé e si apre nei confronti di qualcosa di completamente altro [...] La struttura interna della frontiera dimostra che potrebbe esistere una forma di conoscenza che costruirebbe la propria obiettività grazie alla presenza --

² Nella letteratura antropologica si incontrano molti casi di mercati in cui i venditori, in genere di tribù diversa dai compratori, non si parlano e a volte non si incontrano nemmeno. Sono le merci a parlare da sole. Le merci vengono lasciate al mercato e costituiscono la traduzione tra i due gruppi umani.

altrettanto decisiva e determinante – di due soggetti di conoscenza (ivi, p. 153).

La cosa terribile è che nel corso del nostro secolo la maggior parte delle frontiere culturali europee si sono trasferite dalla realtà interiore a quella esteriore. Karahasan ricorda, da studioso della sua lingua e della letteratura europea, che mentre la frontiera cessava di essere l'incontro tra due strutture culturali per diventare il punto di determinazione dei confini tra due Stati, nello stesso momento nella teoria del dramma si evidenziava l'idea che la base del dramma è il conflitto e non la tensione.

Non è un caso che qualcuno così esperto di strutture narrative abbia potuto capire la struttura «drammatica» della frontiera (così come aveva capito la struttura del mercato come palcoscenico delle differenze). Solo uno sguardo capace di transitare le frontiere come catalizzatori spazio-temporali poteva coglierne quest'aspetto. Perché, quando diciamo che la frontiera è un filtro, un *terrain-vague*, non parliamo altro che del percorso temporale di una conoscenza.

La frontiera è, come il malinteso, risolvibile solo con la temporalità: è una conoscenza differita, *déplacée*.

Il *misunderstanding*, il malinteso, non è il contrario dell'understanding, del capire, ma è un capire con in più il tempo, un capire che «ci vuole tempo» – il tempo dell'attraversamento della frontiera – non solo quella fisica, breve difficile o facile, pericolosa o intrigante – ma il tempo della frontiera dell'alterità. In questo attraversamento l'identità è a rischio, perché essa è assoggettata a un tempo non suo. Come nel film di Angelopoulos, *Il passo sospeso della cicogna*, il confine sospende o «cambia». «Se attraverso il confine sono morto o sono un altro» l'identità di chi lo vive: non si può più restare gli stessi. Per questo è giusto che i confini siano luoghi dove transitare comunque con estrema prudenza.

