

Antonello Ciccozzi

Università degli Studi dell'Aquila

## *Alterità e schismogenesi: migranti, polarizzazione, rischio*

### **Abstract**

*In the West, postmodern migration actualizes and amplifies a trend of cultural polarization between xenophilia and xenophobia. This is an archetypal schismogenetic tendency that has connoted the Western Weltanschauung since the dawn of modernity and takes the political form of the opposition between progressives and conservatives, between left and right, thus defining an internal axis of otherness substantiated by a Manichaeian meta-tribal dualism in which each of these two sides represents itself ethnocentrically as the bearer of humanity and truth, representing the other side as inhuman and false. In a historical context of the hegemony of the paradigm of postcolonial critique, a regime of truth and an order of discourse based on xenophilia is determined; in this sense openness to the other as enrichment in its diversity and expiation of colonial sins is configured as an axiom that brands as xenophobic and therefore morally unspeakable any discourse oriented to highlight and problematize the possibility of the migrant's hostile foreignness. While such an arrangement protects migration from sovereignist, supremacist instances, expression of an intra-Western fascism that survives in conservatism, it also exposes the removal of the given risk of exotic fascism, which manifests itself mainly at the intersection of Sharia Islamist jihadism and basic sentiments of generic and widespread anti-Western hatred. This Manichean set-up can only be overcome by understanding that, similarly to how we combat negative generalizations of otherness and the self-serving alarmism they underlie, we*

*should also pay attention to positive generalizations of otherness and their naive reassuranceism.*

**Keywords:** *Migrations; schismogenesis; polarization; postcolonial theory; politically correct*



### *Alle radici dello Zeitgeist postcoloniale*

In Occidente le migrazioni postmoderne attualizzano e amplificano una tendenza alla polarizzazione culturale tra apertura e chiusura, tra accoglienza e sicurezza, tra identità e alterità, tra xenofilia e xenofobia. Si tratta di una propensione schismogenetica<sup>1</sup> che connota la *Weltanschauung* occidentale

---

<sup>1</sup> Riprendo un tema che ho trattato varie volte (Ciccozzi 2014, 2016, 2021a, 2021b, 2021c) interpretando questo processo di fisione del senso comune attraverso la teoria batesoniana della schismogenesi i processi di fisione culturale derivanti da interazioni cumulative e problematiche, in cui – a vari livelli, da quello psichico-individuale, a quello gruppale della famiglia, dei villaggi, fino alle macro-aggregazioni come le nazioni e oltre – le unità tendono ad allontanarsi, a dividersi come entità separate in conflitto, in un processo disconoscimento reciproco che, se non contenuto, può amplificarsi

sin dall'alba modernità ed è andata assumendo storicamente la forma politica dell'opposizione tra progressisti e conservatori, tra destra e sinistra. Si è in tal modo definito un asse di alterità interno all'Occidente sostanziato da un dualismo manicheo meta-tribale in cui ciascuna di queste due parti si rappresenta etnocentricamente come portatrice di umanità e verità, riducendo riflessivamente la controparte come disumana e falsa.

La genealogia di questa spaccatura di fronte all'emergenza dell'altro è ben illustrata nel suo momento di origine nel saggio fondamentale *La conquista dell'America* di Tzvetan Todorov, soprattutto attraverso l'opposizione tra l'umanista Juan Ginés de Sepúlveda e il vescovo domenicano Bartolomé de Las Casas (avversari nella disputa di Valladolid, dove nel 1550 la Spagna tentò di stabilire se la natura degli indios fosse bestiale o umana). Il primo rappresenta una concezione etnocentrica e gerarchica che divide l'umanità tra superiori e inferiori, che implica il dominio della perfezione sull'imperfezione, che determina una visione dove tutte le gerarchie si riducono all'opposizione bene/male. Ciò, dato che «questi barbari sono inferiori agli spagnoli», comporta non solo il diritto ma il dovere di assoggettare l'altro, per imporgli il bene. Si delinea così l'essenza quella che sarebbe diventata la retorica della missione civilizzatrice come fardello dell'uomo bianco (e come pretesto per lo sfruttamento coloniale). Il secondo rappresenta la concezione esotista ed egualitaria che porta a identificare lo straniero con il proprio ideale di sé fino a farne uno specchio rovesciato che «identifica il polo del valore (fedele) con l'«altro», e quello del disvalore con «noi»» (Todorov 1984: 184, 200). Se la disputa di Valladolid non si concluse con una

---

fino a una spaccatura insanabile del sistema in due entità totalmente separate (cfr. Bateson 1977).

decisione formale, Carlo V confermò il divieto di schiavizzare i nativi, che, nonostante ciò, continuarono comunque ad essere assoggettati per secoli. Nel frattempo, Las Casas nel suo testamento maledirà la Spagna (e per estensione l'Occidente), profetizzando che le empietà coloniali avrebbero portato una vendetta divina contro le «sanguinose ricchezze usurpate a prezzo di tante rovine e di tanti massacri» (ivi: 297). Qui va notato che in fondo Las Casas si oppone a Sepúlveda ma non alla struttura della sua visione del mondo: il manicheismo dell'opposizione bene/male non viene superato ma rovesciato e disposto in un *telos* contrappassistico. In questa visione non c'è spazio per la redenzione. A ruoli invertiti, l'umanità stavolta è quella degli indios e la parte della bestia tocca all'Occidente.

Se l'anatema del prelado, oltre a denunciare i mali del suo tempo, preconizzava i secoli di sopraffazione che sarebbero arrivati, mezzo millennio dopo Franz Fanon denuncerà l'assiologia manichea del colonialismo, il suo legittimarsi attraverso la disumanizzazione del colonizzato, la sua riduzione a emblema del male; una disumanizzazione opposta all'umanità che si auto-attribuiva il colonizzatore come rappresentante del bene nella sua presunta missione civilizzatrice finalizzata alla tirannia. A proposito Jean-Paul Sartre accoglierà e rilancerà subito il messaggio di Fanon: nella prefazione alla sua opera *I dannati della terra* derubricherà in toto l'umanesimo a ideologia falsa e malvagia, posta a giustificazione del saccheggio coloniale (cfr. Fanon 1962). Fanon sta alla postmodernità come Marx sta alla modernità e il suo manifesto terzomondista sarà una delle opere più lette e diffuse della seconda metà del Novecento.

Da qui la narrazione postcoloniale dei rapporti Nord/Sud del mondo si affermerà come tema centrale nella cultura

rivoluzionaria progressista, per diventare, nell'arco di mezzo secolo, l'implicito paradigma dominante nelle scienze umane rispetto alla prospettiva di osservazione dei rapporti tra Nord e Sud del mondo. Questo in un rovesciamento contrappassistico che, da Fanon in poi, mantiene le parti della polarità manichea che rimprovera allo sguardo coloniale, limitandosi a invertirne i ruoli: ora il Nord del mondo è il male assoluto; e, a partire da questo atto di finalismo interpretativo, la storicità dell'Occidente verrà raccontata in modo selettivo enfatizzando solo il sopruso, lo sfruttamento, il suo svilupparsi sulla sopraffazione dell'altro<sup>2</sup>. Sotto questo sguardo la civiltà non ha più nessun merito di emancipazione, il progresso è solo dominio e l'umanesimo è ridotto a vergogna da dimenticare. Qualsiasi aspetto positivo ascrivibile alla civiltà Occidentale diventa irrilevante, viene rimosso dalla narrazione del mondo: se per Hegel la Storia era quella solo dell'elevazione dell'Occidente verso lo Spirito, verso la Civiltà, per la critica postcoloniale, una volta raccolta e rovesciata la sineddoche eurocentrica, la Storia finisce con il coincidere solo con la storia dei soprusi occidentali. Così, in una reciprocità di sguardi parziali in cui dove prima si vedeva solo emancipazione ora si vede solo sfruttamento, dalla rivendicazione dei soprusi subiti emerge un eccesso generalizzante che prende forma di rigurgito eurofobico.

Tornando a Todorov, alla fine del libro l'autore si chiede se sia riuscito ad illustrare l'atteggiamento verso l'altro emerso dalla conquista del Nuovo Mondo, dichiarando di aver voluto

---

<sup>2</sup> A titolo d'esempio: «a partire da Fanon [...] il significante Europa [...] non è un significante innocente: esso appare connotato da una storia secolare di violenza coloniale e razzista e continua a iscriversi, sia simbolicamente che materialmente, sugli spazi e sui corpi, anche nel presente» (Mellino 2012: 81).

evitare due estremi nella sua descrizione. Il primo è «la tentazione di scomparire per meglio servire l'altro», il secondo è quella di «assoggettare gli altri a se stessi» (Todorov 1984: 303). Todorov chiarisce questo dettaglio fondamentale qualche rigo dopo aver espresso l'augurio che agli europei non succeda quello che è successo a coloro che hanno assoggettato<sup>3</sup>, perché il suo obiettivo è «che venisse ricordato quel che può accadere se non si riesce a scoprire l'altro» (ivi). Quello che qui vorrei sottolineare è che scoprire l'altro significa rivelarlo nella sua totalità della sua umanità e dunque anche nell'eventualità della sua disumanità, o meglio nell'ambivalenza del suo poter essere, in quanto umano come noi nella sua differenza, vittima e risorsa ma anche carnefice e minaccia; nel suo poter essere amichevole o ostile. D'altra parte, gli estremi che Todorov afferma di aver voluto evitare nel descrivere l'altro sono quelli che dovremmo evitare noi nell'esperirlo, e forse da questo punto di vista quella sua breve osservazione racchiude il senso più profondo del suo saggio epocale. In ultima analisi ritengo che oggi questo significhi cercare di scongiurare che la rappresentazione delle colpe occidentali tracciate da Las Casas fino alla critica postcoloniale tracimi dalle sue sacrosante ragioni per secernere un eccesso demonizzante, portando a ciò che Alberto Mario Cirese, con voce isolata in merito nel panorama dell'antropologia italiana e non solo, aveva menzionato nei termini del rischio – regolarmente rimosso in ambito progressista e accademico – dell'«abrogazione della nostra tradizione culturale, in luogo della sua rivisitazione» (Cirese 1998: 117).

---

<sup>3</sup> In questo senso Todorov (1984: 299) controbilancia sommessamente la terribile profezia di Las Casas.

Sepúlveda e Las Casas sono due modelli della modernità occidentale che si trasfigurano nell'opposizione tra cultura della sicurezza e la cultura dell'accoglienza, tra xenofobia e xenofilia. È il caso di chiarire da subito che queste *Weltanschauungen* non vanno intese su un piano di totale sospensione del giudizio improntato a un relativismo etico radicale in cui ciascuna verità parziale controbilancia l'altra: la xenofobia è uno sguardo egoistico e disumanizzante, ma il problema è che la xenofilia assoluta espone al rischio di rimuovere il problema della xenofobia dell'altro. Se Sepúlveda aveva tutti i torti dal momento in cui il suo sguardo totalmente negativo sull'alterità era propedeutico alla sopraffazione, questo non significa che si debba calare questo torto storico dentro una griglia manichea e approdare in modo dogmatico e contrappassistico a una concezione totalmente positiva dell'alterità. In tal senso ritengo che se le politiche della sicurezza non hanno possibilità di legittimazione morale di fronte alla Storia – tanto più quanto più sono mosse da un egoismo securitario sovranista, suprematista, razzista – le politiche dell'accoglienza dovrebbero emanciparsi da un'etica che configura un dovere di accoglienza assoluta stimolato da una cultura dell'accoglienza ingenua e condizionata dallo stigma del razzismo e dal senso di colpa postcoloniale. Il dovere di combattere il fascismo non si può fermare al fascismo nostrano ma dovrebbe riconoscere anche il rischio del fascismo esotico: se ci riconosciamo in un principio di unità psichica del genere umano dobbiamo comprendere che in qualche caso lo spirito di Sepúlveda può albergare anche nella coscienza dell'altro, e può farlo in forme che dovremmo iniziare a interpretare e discutere apertamente, anche (e soprattutto) in una cornice di senso progressista.

*La cultura dell'accoglienza*

Nella semiosfera della cultura dell'accoglienza le migrazioni non sono affatto un fenomeno pericoloso, travolgente e in aumento, come pensa erroneamente la maggior parte della gente che crede al mito dell'"invasione": in realtà i migranti sono pochi e sono vittime sofferenti che fuggono da guerre e miserie causate da noi e da nostre colpe coloniali passate e presenti (colpe che dobbiamo espiare con l'accoglienza). Da questa prospettiva i migranti non sono mai mossi dagli intenti violenti, aggressivi o predatori che immaginano gli xenofobi: non sono un problema ma sono una risorsa in quanto svolgono i lavori che gli occidentali non vogliono più fare, pagano loro le pensioni e compensano il calo di natalità del Nord del mondo, arricchendolo con la vitale diversità colorata che donano all'Occidente triste e vecchio; il tutto nel quadro naturale dei processi migratori che riguarda l'essere migrante come essenza dell'umano, pensato come *homo migrans*.

La generalizzazione del *buon-migrante-vittima-risorsa* è propedeutica all'idea che si debba accogliere il più possibile, accogliere tutti e riconoscere a tutti e il prima possibile la cittadinanza, nel rispetto multiculturalista del loro orizzonte culturale di usi, costumi, abitudini, credenze, valori. L'accoglienza non solo è un dovere ma un vantaggio morale ed economico, prima per noi che per gli altri; per questo si configura come un imperativo categorico netto che non prevede sfumature, tanto più che nel discorso pubblico l'accogliere e l'integrare si con-fondono sistematicamente con l'onere umanitario del salvare vite dall'annegamento nel mar Mediterraneo. Date simili premesse si arriva alla conclusione logica per cui qualsiasi disallineamento da questo massimalismo dell'accoglienza, codificato come unica opzione umana eticamente possibile, è inteso come espressione di razzismo.

Dunque al suo estremo la cultura dell'accoglienza si fa immigrazionismo, ovvero ideologia fondata su una visione assiomatica e generalizzante delle migrazioni, intese come un fenomeno nient'altro che antropologicamente positivo, economicamente auspicabile ed ecologicamente del tutto inevitabile, per cui qualsiasi politica di regolamentazione dei flussi migratori finisce per essere bollata come razzista (si tratta delle posizioni espresse dalla cultura politica *no-border*). Per la cultura dell'accoglienza, così intesa, l'immigrazionismo non esiste come ideologia, in quanto la generalizzazione della diversità che arricchisce non è un'ideologia. Così, più che una parola che indicherebbe un'ideologia, 'immigrazionismo' è una parola ideologica inventata dalle destre per agitare lo spauracchio dell'invasione<sup>4</sup>.

La sacralizzazione e la semplificazione del migrante come altro-subalterno-migliore-di-noi-egemonici si definisce alla confluenza tra due trasfigurazioni storiche: il mito rousseauiano del *bon sauvage* e il soggetto rivoluzionario proletario e operaio del comunismo (dove, nell'ottica della critica postcoloniale, il migrante che nel terzo millennio prende il posto che nel Novecento è stato dell'operaio, redime il marxismo dall'eurocentrismo che lo tarava). Il migrante che arriva dal Sud del mondo, come forma attuale dell'"uomo nuovo" cagiona un sentimento di xenofilia dato da un'assiomatizzazione della bontà della sua diversità che viene generalizzata nello stereotipo positivo della risorsa e della vittima da salvare dal male da cui fugge e da quello che trova (male che è sempre prodotto da

---

<sup>4</sup> Ho discusso in passato sul fatto che, per quanto la categoria dell'immigrazionismo sia spinosa, ridurla unicamente a propaganda di destra porta a opacizzare e rimuovere gli eccessi e i rischi del radicalismo dell'accoglienza (Cfr. Ciccozzi 2014).

un'alterità interna all'Occidente, inquadrabile nella sua parte colonialista, sovranista, suprematista, fascista). Una volta che l'ideale dell'abbattimento delle frontiere ha sostituito quello della lotta di classe, l'opposizione tra egemonia e subalternità si storicizza in forma terzomondista. Allora si delinea un triangolo drammatico vittima-carnefice-salvatore in cui si intravede nell'immigrazionista occidentale che si batte per l'accoglienza incondizionata il profilo del *white saviour*, l'archetipo del salvatore bianco, il donatore di aiuto umanitario che salva il migrante-vittima dal carnefice coloniale razzista, fascista, sovranista, suprematista. Lo salva ricevendo in cambio il controdono dell'arricchimento culturale proveniente dalla diversità dell'altro, quello della redenzione dai peccati coloniali come compensazione dell'espiazione con l'accoglienza, nonché l'aura di paladino che, sconfiggendo il razzismo degli xenofobi, consente l'approdo di un'umanità nuova che rigenererà l'Occidente vecchio e stanco.

Le gradazioni della cultura dell'accoglienza vanno dalla misericordia per i migranti al dovere di espiazione coloniale accessoriatato dall'oicofobia: un odio di sé a cui corrisponde un'esaltazione esotista generalizzata e un orientamento pratico unitario verso l'apertura incondizionata all'altro<sup>5</sup>. In forma implicita o testualmente dichiarata, vige il principio

---

<sup>5</sup> Alain Finkielkraut denuncia questo sentimento generalizzato diffuso in Occidente, di fobia contro la propria identità e filia verso l'alterità, dato dalla tentazione penitenziale di rinnegare noi stessi ed esaltare la diversità per espriare le nostre colpe verso il Sud del mondo (cfr.: Finkielkraut 2015). Si tratta probabilmente di un'esasperazione ideologizzata e massimalista dell'espiazione del rimorso coloniale di cui parlava giustamente Claude Lévi-Strauss (cfr.: Lévi-Strauss 1960), che viene raccolto e declinato in eccesso, nella forma di un esotismo fervidamente contrappassistico.

dell'«accogliamoli tutti»<sup>6</sup>, dove, in ultima analisi, qualsiasi approdo è arricchimento e qualsiasi dubbio o obiezione è bollato come razzismo (e se qualcosa va male è solo colpa dell'incapacità dell'Occidente di integrare, a causa del brigare egoistico e strumentale delle destre). A titolo di esempio riporto le parole di Roberto Saviano che, contro chi pensa l'immigrazione «sempre e solo come un peso», sottolinea che i migranti «sono enormi energie, persone che vogliono cambiare loro vita, costruire» con la loro «voglia di riscatto e sete di diritti», che «fanno i lavori che gl'italiani non fanno più e ripopolano paesi fantasma, asili, scuole; sono come sangue che torna a scorrere in vene che stanno subendo un'emorragia»<sup>7</sup>.

### *La cultura della sicurezza*

Nella semiosfera della cultura della sicurezza si assiste, almeno a livello formale, a un *continuum* in cui al limite “di sinistra” ci sono posizioni più moderate e diplomatiche, contraddistinte da un ponderato scetticismo verso il multiculturalismo assoluto e il radicalismo dell'immigrazionismo xenofilo. Andando da qui verso destra si passa a posizioni di rifiuto più marcato dell'altro, in una postura

---

<sup>6</sup> Tra saggistica e pamphlettistica, la letteratura dell'accoglienza è un ambito vastissimo ma accomunato dalla visione di un Nord del mondo chiuso (la “fortezza Europa”) che nega sistematicamente l'accoglienza ai migranti ignorandone le immani sofferenze passate e presenti causate proprio dall'Occidente; tutto in un egoismo crudele e irrazionale che ci impedisce di arricchirci con la diversità dell'altro, di cui abbiamo urgente e incondizionato bisogno. A titolo d'esempio si veda il testo “Accogliamoli tutti. Una ragionevole proposta per salvare l'Italia, gli italiani e gli immigrati” (Manconi, Brinis 2013).

<sup>7</sup> Intervento alla trasmissione televisiva “Di martedì”, La7, 12 giugno 2018.

sempre più nazionalista e sovranista, per arrivare infine alla destra estrema xenofoba radicale, al suprematismo bianco, e alle degenerazioni verso il razzismo palese che, di fronte alla questione migratoria, arriva a compiacersi di riesumare riferimenti fascisti e nazisti. Il tutto in nome di una chiusura autarchica assoluta che vede nell'identità (nazionale) l'unica ricchezza e valore da preservare, soprattutto di fronte alla minaccia contaminante della diversità dello straniero. Più ci si muove verso questa prospettiva più la visione del migrante che rigenera e arricchisce si diluisce in una dissolvenza incrociata che la trasfigura sempre più in quella dello straniero che invade, con la complicità delle sinistre traditrici e mosse da sordidi interessi di vendetta contro la civiltà. I diffusi slogan politici e di senso comune del “prima gli italiani” finiscono per edulcorare e sottendere un “solo gli italiani”, meglio esplicitato dal motto leghista “fora dai ball”. Viste dalle torri della cultura della sicurezza le migrazioni significano prima di tutto un processo di lenta ma inesorabile sostituzione etnica e di islamizzazione a tappeto dei popoli europei da parte di una moltitudine migrante più propensa ad approfittare economicamente dell'Occidente che a integrarsi culturalmente<sup>8</sup>. Questa eventualità, sempre a

---

<sup>8</sup> La letteratura della sicurezza è vasta forse come quella dell'accoglienza ma, soprattutto in quanto praticamente assente dal mondo accademico, si declina in ambito prevalentemente pamphlettistico. Tale genere narrativo è accomunato da una struttura di fondo che vede un Nord del mondo votato al suicidio sociale per colpa degli stranieri che arrivano dal Sud per colpa della sinistra che li richiama in Occidente, negando in tal modo il futuro dei residenti a causa di un'accoglienza eccessiva, incosciente e mossa da interessi politico-economici dietro cui cova nient'altro che un progetto sostituzionista di invasione. A titolo d'esempio si veda il testo “L' invasione. Come gli stranieri ci stanno conquistando e noi ci arrendiamo” (Paragone, Borgonovo 2009).

seconda del posizionamento politico-ideologico, può essere intesa come rischio inerente a una parte dei migranti o generalizzata come certezza catastrofica e cifra unica del processo migratorio. Quanto più si va verso la declinazione suprematista di questa visione sovranista tanto più gli stranieri sono generalizzati come occupanti violenti, come clandestini mascherati da rifugiati; lupi travestiti da agnelli che nella maggior parte dei casi non fuggono da guerre ma le portano in Occidente, rubando lavoro, risorse e identità ai residenti.

Insomma, se per gli scettici verso l'immigrazionismo le migrazioni non sono un fenomeno esclusivamente positivo ma possono implicare anche dei problemi da limitare chiedendo ai migranti di assimilarsi e gestendo gli ingressi con parsimonia, sotto questa superficie che auspica una chiusura moderata è presente un sentimento diffuso di sovranismo radicalizzato in senso suprematista dove le migrazioni sono solo e unicamente un fenomeno negativo, da arginare il più possibile combattendo, nella veste di salvatori della patria, quello che viene immaginato come di un folle progetto sostituzionista della sinistra. Qui il triangolo drammatico vittima-carnefice-salvatore vede nel ruolo della vittima l'identità (come identità nazionale, le radici, la tradizione, la patria), in quello del carnefice l'alleanza tra stranieri e sinistra e in quello del salvatore il patriota sovranista conservatore che deve sconfiggere la sinistra per respingere lo straniero-invasore. La concezione dell'alterità migratoria espressa nell'immagine del *cattivo-clandestino-carnefice-minaccia* caratterizza con rilevanza crescente l'opposizione alla cultura dell'accoglienza, in un aumento del peso specifico del sovranismo che va dalle posizioni moderate a quelle estremiste, in funzione del livello di diffidenza e di chiusura con cui si applica. Questa visione è, a seconda dell'intensità, propedeutica

all'idea che si debba accogliere di meno, il meno possibile, o per nulla. All'estremo suprematista il valore dell'accoglienza viene annullato e invertito a disvalore assoluto dal momento in cui la negatività dell'altro non corrisponde all'effettiva percezione dell'eventuale ostilità di qualche migrante e non viene circostanziata a posteriori dal resoconto di esperienze reali, ma assume la forma di generalizzazione xenofoba, rivolta aprioristicamente verso i migranti tutti; tutti etichettati indistintamente come nemici, semplicemente in quanto stranieri.

A queste concezioni è correlata l'idea che si debba riconoscere il diritto alla cittadinanza o in modo più misurato e prudente, o limitandolo solo a chi dimostra di essere integrato in uno schema variamente assimilazionista che prescrive l'abdicare dall'orizzonte culturale di provenienza e il riconoscere quello di approdo, fino al desiderio e alla volontà di negare totalmente tale diritto: per essere accettato lo straniero si deve togliere i suoi panni, sempre più in profondità, fino a sparire. Anche qui l'itinerario iniziatico di spoliazione dell'identità migrante al fine dell'approdo in quella nazionale è immaginato con vari gradi d'intensità, che partono da richieste di mediazioni rispetto al *laissez faire* multiculturalista, per arrivare alla chiusura assoluta in nome del proposito percepito come sacro della difesa dell'identità nazionale. Ciò legittima una concezione xenofoba dell'alterità entro la pretesa di un diritto assoluto alla difesa del "noi" che eleva il rifiuto della diversità culturale a valore non negoziabile. In tal senso si assiste a un assimilazionismo che aumenta di magnitudo fino ad implodere nella chiusura razzista e a una xenofobia che si palesa in un odio razziale per cui, se

sotto sotto tutti i migranti sono clandestini, «i clandestini sono un tumore da estirpare»<sup>9</sup>.

*Difensori dell'alterità migrante versus difensori dell'identità nazionale*

È singolare che se per la destra certe istanze di difesa del “noi” si basano su un'essenzializzazione sacralizzante della cultura dei residenti che si erge come bene da tutelare sopra ogni cosa, l'antiessenzialismo di sinistra – l'idea che la cultura sia un costruito fluido e quindi proficuamente profanabile dal mutamento – si ferma perlopiù ai confini nazionali; questo in quanto le istanze di difesa dei migranti riguardano anche una difesa culturale dell'“altro” a cui corrisponde un essenzialismo culturalista di ritorno, altrettanto sacralizzante. In questo culturalismo a corrente alternata dal lato sovranista il valore supremo da tutelare è solo l'identità nazionale (la nostra diversità), mentre dall'altro immigrazionista c'è da difendere solo la diversità migrante (l'identità altrui). Basti pensare, a titolo di esempio, a come nel discorso pubblico e mediatico si rivela divisiva la questione delle moschee (“aprire moschee ovunque e come vogliono loro”, “aprire moschee ma con limitazioni, regole, controlli che decidiamo noi e prediche nelle lingue nazionali di approdo”, “non aprire assolutamente moschee”) o del velo islamico (“lasciare i migranti decidere in

---

<sup>9</sup> Questa frase è stata pronunciata dal sindaco di Ferrara nel 2020, e più che come un'esternazione isolata dovrebbe essere riconosciuta come uno dei tanti momenti di rivelazione pubblica di un diffuso sentimento di intimità culturale che illustra in modo chiaro e semplice una diffusa visione xenofobica radicale dei fenomeni migratori ([https://bologna.repubblica.it/cronaca/2020/10/01/news/ferrara\\_sindaco\\_per\\_messi\\_soggiorno-269110821/](https://bologna.repubblica.it/cronaca/2020/10/01/news/ferrara_sindaco_per_messi_soggiorno-269110821/)).

piena autonomia sul velo in base alla loro cultura”, “normare il velo in base ai valori nazionali”, “vietare il velo per difendere la nostra cultura”).

Il punto è che, per un processo schismogenetico di disconoscimento reciproco, questi sentimenti collettivi di apertura e chiusura e le disposizioni ideologiche all'accoglienza o alla sicurezza tendono a polarizzarsi in due villaggi ideali sempre più separati, e a configurare dei rispettivi orizzonti culturali di appartenenza fatti di ideali, di emozioni collettive e di bilaterale rifiuto del nemico, dell'altro interno (il sovranista o l'immigrazionista, lo xenofobo o lo xenofilo). In tal senso le immagini di positività o negatività delle migrazioni sono sempre più presentate senza sfumature e nella veste di una verità unica ed esclusiva; ciò per necessità mediatico-comunicative di riduzione della complessità di questi fenomeni e anche allo scopo politico di costruire una reciproca delegittimazione della credibilità della controparte. Così le rappresentazioni del buon-migrante e del cattivo-clandestino diventano dei totem che sanciscono appartenenza e differenziazione, dei presidi ideologici che non prevedono sfumature, che designano legami incondizionati, adesioni mutuamente esclusive, in una purezza tutelata da muri cognitivi e dogane morali, perennemente al lavoro per preservare dalla contaminazione che può arrivare ammettendo qualsiasi elemento parziale della visione della controparte (a cui, da entrambi i lati, non va riconosciuta nessuna ragione). In questo modo, nell'essenza buona del migrante come vittima bisognosa e risorsa che arricchisce con la sua diversità e in quella cattiva del clandestino come carnefice e predatore che minaccia l'identità nazionale prendono forma le rappresentazioni sociali dell'alterità polarizzate in ancoraggi terminologici e oggettivazioni di significato positive e negative,

con cui dall'universo reificato dei saperi esperti, dei politici e dei media si definisce l'universo consensuale del senso comune<sup>10</sup>.

Ciò avviene in una pedagogia di massa che si attualizza entro regimi di verità dati dalla percezione selettiva delle sole manifestazioni della questione migratorie compatibili con i *bias* di conferma che fondano l'identità della cultura dell'accoglienza o quella della cultura della sicurezza, delle convenzioni e delle convinzioni acquisite, assunte come principi insindacabili sulla generale positività o negatività dei fenomeni migratori. In questa separazione cognitiva mediaticamente indotta il senso comune immigrazionista si nutre dello spettacolo del dolore dato dalle sofferenze patite dai migranti a causa dei residenti, quello sovranista di quello dato dalle sofferenze patite dai residenti a causa dei migranti; tutto entro un iperreale<sup>11</sup> sdoppiato a compartimenti stagni, sistematicamente costruito e ricostruito dall'industria culturale e alimentato dai decisori politici che solcano questa spaccatura per ottenere consenso. Il filtro

---

<sup>10</sup> I concetti di 'ancoraggio', 'oggettivazione', 'universo consensuale', 'universo reificato' sono mutuati dalla teoria delle rappresentazioni di Serge Moscovici. Secondo questa prospettiva il senso comune (e quindi la cultura antropologica) delle società complesse si produce a partire da rappresentazioni sociali della realtà che si diffondono dal livello reificato dei saperi esperti a quello consensuale delle masse attraverso un processo di attribuzione di senso al reale in cui gli eventi sono ancorati a dei termini chiave e oggettivati in significati che consentono di decodificarli, di normalizzarli nella sfera del quotidiano (cfr.: Moscovici 1989).

<sup>11</sup> Con il termine 'iperreale' Jean Baudrillard descrive come nella società dell'immagine le rappresentazioni mediatiche hanno il potere di rivestire il reale con una patina superficiale che lo domina con la messa in scena, la scelta prospettica, l'orientamento selettivo dello sguardo (cfr. Baudrillard 1996).

cognitivo dei media immigrazionisti lascia vedere solo eventi come la tragedia dei bambini che affogano in mare per fuggire dai mali che gli abbiamo portato, o la quotidianità di braccianti ridotti alla schiavitù per raccogliere i pomodori; mentre quello dei media sovranisti volge lo sguardo solo alla tragedia degli attentati jihadisti, degli irregolari che rapinano, violentano e uccidono, fino alla quotidianità dell'accattonaggio diffuso e a volte variamente molesto fuori dai supermercati (dove si va per acquistare i pomodori raccolti dalla parte invisibile di chi fa la questua). Ciascuna di queste due prospettive parziali produce il cono d'ombra della controparte, aiutata dalle reti mediatiche di riferimento politico, che regolarmente notiziano solo gli eventi compatibili con il proprio orizzonte ideologico, censurando invece quelli distonici rispetto alla rappresentazione stereotipata che fonda la loro visione del fenomeno migratorio. In tal modo si delinea un orizzonte di alterità interna alle società occidentali in cui ciascuna controparte è percepita reciprocamente come bugiarda, folle, egoista, disonesta, interessata, disumana: per gl'immigrazionisti i sovranisti sono la menzogna e il male, e viceversa.

Questo sistema si autoalimenta rafforzando i corrispettivi *bias* di conferma e sdoppia la popolazione in due fazioni in lotta culturale, quella dell'accoglienza *versus* quella della sicurezza, dove quello che si pensa della questione migratoria diventa un tratto che retroagisce sull'antropologia della persona stessa, definendone l'identità politica e l'essenza umana; e lo fa in un modo che prevede sempre meno disposizioni critico-problematizzanti ma si inquadra in una dinamica di appartenenza tribale, in un credo integralista che non consente ibridazioni e meticciami concettuali con la controparte politica ma prescrive posizionamenti in forma di *aut-aut* morale

tra difensori dell'alterità migrante e difensori dell'identità nazionale. Nella loro ingegnerizzata disgiunzione queste rappresentazioni sociali formano delle bolle autoreferenziali e mutuamente escludenti in quanto fondate su un concezioni contrapposte di un asse manicheo condiviso che divide vittime e carnefici, buoni e cattivi, bene e male. L'ontologica ambivalenza della categoria generale e plurale del migrante – dell'altro che come “noi” non può che essere, in quanto essere umano, sia in parte positivo sia in parte negativo – viene scissa in due unità particolari singolarmente disumanizzanti, una per eccesso e l'altra per difetto: una sacralizzante e l'altra demonizzante. Tutto ciò sottende un doppio posizionamento che, nel mentre rivendica le logiche delle sue ragioni, attua un criterio ideologico di selezione dei dati su cui queste ragioni poggiano, dove l'atteggiamento ideologico va inteso nei termini di una semiosi orientata alla costruzione sistematica di una visione parziale della realtà (cfr. Eco 1994), basata sulla sineddoche, sulla rimozione dei dati distonici rispetto alla rappresentazione che si vuole sostenere; ciò avviene a partire da una disposizione ispirata a un finalismo interpretativo interessato a tutelare gli assiomi di appartenenza da evidenze che potrebbero intaccarne la pretesa di totale veridicità.

Il punto che qui ci riguarda è che l'apertura o la chiusura appaiono espressioni di una polarizzazione verso un substrato di ideali di *communitas* o *immunitas*, (cfr. Esposito 1998, 2002, 2018) che definiscono l'altro come opportunità vitale a cui donare il noi o come rischio mortale da tenere separato da noi. Tali estremi rimandano a un'oscillazione tra inclusione ed esclusione inscritta come paradosso generativo nella storia dei processi democratici, in cui ciascuna parte stempera nell'altra l'eccesso osceno dato dall'irrealizzabilità in assoluto del proprio

progetto interno di annullamento delle ragioni e dei condizionamenti della controparte. Così si configura una sotterranea dialettica paradossale, una situazione di formale conflitto ma di sostanziale collaborazione: i fondamentalisti dell'apertura hanno in qualche misura bisogno dei fondamentalisti della chiusura e viceversa. Questo perché – venendo al piano concreto del caso qui in esame – un po' di migranti sono necessari anche a chi li rifiuta in toto ma si avvantaggia del loro lavoro servile; ma troppi sarebbero insostenibili anche per chi li invita tutti nella promessa di un benessere già perlopiù illusorio e poco moltiplicabile. Si tratta di un equilibrio in apparenza paradossale, che svela una costitutiva tensione in divenire; dove l'elemento chiave è proprio il mantenimento della tensione nel reciproco e mutuamente esclusivo proposito-progetto di risolvere tale contraddizione esclusivamente dal proprio lato. Vale a dire che le due fazioni compensano i loro eccessi reciprocamente pur pensando che da entrambi i lati che il mondo risolverebbe tutti i suoi problemi se sparisse la controparte.

Tutto ciò, seppur espresso da una prospettiva diversa, ricorda il processo schismogenetico di cui si diceva dall'inizio. E qui va ricordato che Bateson riteneva che gli eventi di questo tipo fossero innescati da situazioni che egli chiamava di «*double bind*», («doppio vincolo» o «doppio legame»), ossia da cornici di senso paradossali che prevedono la compresenza inconciliabile di un segno, di un fenomeno, di un ente e della sua negazione. Da tale attrito logico insanabile si produrrebbe, appunto, una dinamica di frattura, come reazione di compensazione algebrica atta a controbilanciare in qualche modo tale contraddizione. Volendo tentare un discorso congetturale per investigare il doppio legame che, rispetto alla

questione migratoria, innesca la schismogenesi tra cultura dell'accoglienza e cultura della sicurezza, possiamo rifarci ancora a Todorov, che ci fornisce un indizio prezioso nel momento in cui individua un'antinomia basilare dell'Occidente osservando che «vogliamo l'uguaglianza senza che ciò significhi identità; ma vogliamo anche la differenza senza che degeneri in superiorità/inferiorità; speriamo di poter godere i benefici del modello egualitarista e quelli del modello gerarchico» (Todorov 1984: 302).

Sulla scorta di questa considerazione, si può ipotizzare che siamo di fronte al paradosso che si ingenera nella compresenza tra valori egualitaristi da realizzare nel futuro immediato e mantenimento di privilegi storicamente acquisiti nel passato; tra il bisogno di risorse per concretizzare una promessa ecumenica di emancipazione e la richiesta di garanzie sul poter seguitare a beneficiare delle risorse necessarie a soddisfare i bisogni indotti dal progresso. Questa tensione tra promessa (rivolta all'altro) e garanzia (riferita a noi) è forse ciò che fonda antropologicamente la scissione tra sinistra e destra e le forme storiche che essa assume, inclusa quella tra accoglienza e sicurezza. Il tutto storicamente avviene mentre, lubrificate dall'etica, la produzione e diffusione di innovazioni tentano perennemente di avverare attraverso la scienza e la tecnologia il mito edenico della disponibilità illimitata di risorse, delineando una tensione tra sfruttamento ed emancipazione, tra dominio e liberazione, che rincorre una popolazione mondiale in crescita perenne in un tentativo perennemente incompleto di produrre e generalizzare benessere contro un universo in entropia. Così, visto che la promessa dell'eguaglianza e la garanzia del privilegio gerarchico non possono essere tenute sincronicamente insieme *hic et nunc*, ci si specializza su ciascuna di queste

istanze, definendole in visioni del mondo separate e reificandole in altrettante istituzioni politiche, per affidarle al flusso di un torrente dialettico che declina diacronicamente la contraddizione in termini attraverso alternanze culturali. Tutto questo si manifesta soprattutto dal momento il grande trauma della modernità che è la scoperta dell'altro si traduce in uno specchio rovesciato che ci pone di fronte all'esperienza della sua ambivalenza morale, del suo essere sia positivo che negativo, e del dilemma indotto tra il suo essere meglio di noi o peggio di noi. Questa è una ragione perturbante, uno scandalo che riflette la nostra stessa ambivalenza, il nostro essere sia positivi che negativi, e dunque il nostro dubbio circa l'essere migliori o peggiori dell'altro.

La soluzione di questi dilemmi insanabili che la Storia ha presentato alla coscienza occidentale porta a una reazione di schisi per cui i difensori dell'eguaglianza si appoggiano sulla positività dell'altro e sulla nostra negatività che tale eguaglianza nega, mentre i difensori del privilegio si appoggiano sulla negatività dell'altro che non merita i privilegi dovuti invece alla nostra positività. Così, guardando la cosa da un punto di vista assai più frugale, finisce che, una volta che la Storia ci ha gettati di fronte all'altro, ci comportiamo alla stregua di una casa di matti: la moglie alla porta accoglie tutti indistintamente, ospiti e ladri; e non si capisce se lo faccia più per bontà sua o per far torto all'odiato marito, il quale da parte sua sta affacciato alla finestra, e spara indistintamente a tutti, ospiti e ladri, un po' per avversione verso chi viene da fuori e un po' per ricambiare il sentimento della consorte. Questa tensione tra opposti, questo gioco tra alterità esterna e alterità interna, produce per eterogenesi dei fini un equilibrio di compromesso in cui si finisce per trovare una mediazione tra apertura e chiusura

*obtorto collo*. Tale bilanciamento coatto produce una conciliazione precaria, intermittente ma durevole, che va a lenire la tensione schismogenetica di fondo, tanto quanto basta per evitare che esploda in una rottura insanabile, definitiva.

Al di là di queste ipotesi è il caso di precisare ancora che tutto questo non significa che la chiusura e l'apertura siano valori relativi o moralmente equivalenti: il superamento, il rifiuto dell'*immunitas*, l'emancipazione dalla pulsione alla chiusura all'altro sono valori umani non negoziabili, come non negoziabile è il rifiuto della xenofobia e del fascismo, almeno se si assume il punto di vista di una prospettiva ecumenica, se si sceglie evolutivamente di percorrere un'antropogenesi votata a universalizzare la *simpathy* darwiniana, orientata al valore del superamento degli etnocentrismi arcaici che designavano il confine dell'umano al confine del gruppo tribale. Il problema nasce nel momento in cui questo rifiuto della xenofobia si converte nell'illusione xenofila dell'apertura incondizionata tutta e subito, e fomenta una visione politica radicale che può risultare quantomeno ingenua. E questo non vuol dire che non si può aspirare a un mondo senza confini, alla *communitas* universale; vuol dire che questo valore dovrebbe essere pensato non come uno stato che può essere subito raggiunto, al solo costo di liberarsi dalla xenofobia, dai razzisti, dai fascisti. Vuol dire che questo valore andrebbe compreso come obiettivo storico al quale avvicinarsi in modo graduale, nel divenire di un processo perennemente *in fieri*, inquadrabile in un *telos* asintotico che sa aspettare e costruire le condizioni materiali per la sua crescente realizzazione. Questo anche tenendo conto del fatto che è illusorio immaginare che xenofobie, razzismi, chiusure, fascismi siano prodotti culturali peculiari del solo

Occidente e non diffuse tare etnocentriche che, in varie misure, ammorbano l'umanità intera.

Se non si comprende questo, gli ideali immigrazionisti *no-border* di accogliere tutti, abbattere tutte le frontiere, riconoscere a tutti la cittadinanza universale rischiano di scontrarsi con i limiti materiali del mondo, nonché con le istanze immunitarie dell'altro (soprattutto se declinati in una postura presentista che non ammette processualità ma vuole darsi tutta e subito nell'estetica di una rivoluzione senza compromessi intesa come eredità marxista da riattualizzare). Così il sensato rifiuto della paranoia xenofoba che vede nello straniero solo e sempre una minaccia rischia di condurre all'ingenuità xenofila che assioma l'alterità migrante sempre e solo come una risorsa, e rifiuta qualsiasi problematizzazione e dubbio rivolto all'ideologia immigrazionista dell'accoglienza assoluta.

#### *Accoglienza e appartenenza, persone e luoghi*

A questo punto vorrei richiamare una massima di Italo Svevo che recita che «è la gente triste che fa tristi i luoghi». Lo faccio perché credo che si tratti di una considerazione rilevante nell'economia di questo discorso, almeno nella misura in cui, d'altra parte, è vero anche che “sono i luoghi tristi che fanno triste la gente”. Sostituendo il concetto di tristezza con quello di bontà intesa come disposizione positiva alla socialità, voglio dire che nel caso del rapporto tra residenti e migranti – e posto che i luoghi sono spazi culturalmente densificati in termini storici, identitari e relazionali (Augé 1993) – i luoghi per mantenersi bene hanno bisogno di essere voluti bene dalle persone che li abitano. Questo come pure, allo stesso modo, le persone, per vivere bene, hanno bisogno di essere ben volute nei luoghi dove abitano. Un simile rapporto è particolarmente

delicato nel caso dei migranti, le persone che nei luoghi sono gli ultimi arrivati; e se nella prima circostanza siamo di fronte alla richiesta assimilazionista di lealtà dei migranti ai luoghi, la seconda si configura come richiesta multiculturalista di apertura dei luoghi ai migranti. Da un lato si tratta del doversi adattare dei migranti ai luoghi d'approdo, dall'altro di dover adattare i luoghi all'approdo dei migranti.

Si delinea così una dimensione contrattuale caratterizzata da una dialettica tra accoglienza (delle persone) e appartenenza (ai luoghi), una dialettica che rimanda a una reciprocità come scambio tra lealtà (come dono di rispetto verso il luogo dove si vive, in segno di riconoscimento del suo valore culturale) e possibilità (come dono alla persona che approda nel luogo per abitarlo, in segno di riconoscimento del suo valore umano). Se l'assimilazionismo punta prima di tutto a tutelare i luoghi di approdo dalle diversità contrastive dei migranti, il multiculturalismo punta prima di tutto a tutelare le diversità dei migranti rispetto alle specificità degli orizzonti culturali dei luoghi di approdo. In termini di integrazione, queste faccende hanno una risultante pratica rispetto alle politiche di riconoscimento della cittadinanza.

Si tratta di posizioni non agevolmente conciliabili in un equilibrio inclusivo, che rimandano spesso a realtà paradossali: dietro quest'astrazione ci sono casi del tutto concreti, inquadrabili ad esempio in situazioni come quelle di giovani figli di migranti, cresciuti o nati in Italia, che non conoscono altri luoghi o altra lingua che quella della nazione che attende lunghi anni prima di concedere ad essi la cittadinanza, spesso troppi perché la loro adolescenza non sia esposta a varie forme strutturali di discriminazione. Allo speculare opposto ci sono similmente numerosi casi di persone che acquisiscono la

cittadinanza in virtù della sola presenza continuativa sul suolo italiano per dieci anni o attraverso sanatorie. E, in alcuni casi, lo fanno pur in assenza di alcuna volontà di appartenenza culturale, di riconoscimento di valore, pur nutrendo un sentimento di estraneità, testimoniato spesso da una padronanza bassissima o nulla della lingua italiana, pur perseguendo strategie di vita che possono prevedere l'ottenimento della cittadinanza per lasciare l'Italia godendo dei benefici del riconoscimento istituzionale di appartenenza alla nazione, in una postura di lontananza e a volte di ostilità culturale, di assenza di gratitudine rispetto alla nazione che gli ha dato la cittadinanza.

Così si capisce che, mentre l'accoglienza senza cittadinanza tende a degradare le persone migranti a non-persone come effetto dell'esclusione dall'ordine giuridico-politico nazionale, la cittadinanza senza volontà di appartenenza tende a degradare in nonluoghi quelli che per i residenti sono i luoghi d'origine o di vita; questo non solo per cause di marginalizzazione istituzionale, ma anche come effetto della presenza di persone che non riconoscono valore culturale allo spazio dei quartieri che abitano solo in funzione utilitaristica, e che possono tendere nel tempo a trasformare finanche in un luogo altro, in base a loro istanze culturali incompatibili con quelle presenti al momento della loro venuta. Mi pare che su questo secondo aspetto si rifletta molto meno che sul primo, ma un raro esempio di analisi su questo tema viene da Paul Collier, il quale, sulla scorta di uno studio di Robert D. Putnam, ha recentemente notato in merito che i flussi migratori numerosi costituiti da persone con bassi livelli di fiducia verso i luoghi di approdo e una consistente distanza culturale rispetto alla popolazione autoctona tendono a deteriorare il capitale sociale e la qualità della vita di comunità di questi ultimi, producendo un «effetto tartaruga» che si traduce

nella rinuncia dei residenti agli spazi pubblici e nel ripiegarsi in una dimensione privata (Collier 2015, Putnam 2007). È proprio in questo modo che l'ambiente storico di vita delle persone perde i caratteri relazionali e identitari, tendendo a scadere in un nonluogo.

Lo stesso Putnam si è dichiarato imbarazzato dai risultati della sua ricerca, precisando che ha scelto di pubblicarla perché «occorre scongiurare che, in nome di un progressismo politicamente corretto, si neghi la realtà della sfida che la diversità pone nei confronti della solidarietà sociale». Altri scelgono di non pubblicare, o di non vedere: il problema è che, dal momento in cui si afferma una concezione immigrazionista e xenofila radicale che vede nella diversità migrante nient'altro che ricchezza, si giunge al *bias* di conferma, alla percezione selettiva. In questo modo si fomenta l'autocensura del dubbio attraverso l'aleggiare della minaccia dello stigma di razzismo nei confronti degli scettici. Il risultato di questo è che viene inibita la possibilità di ragionare sul rischio che i fenomeni migratori producano diffusi fenomeni di banlieueizzazione e di terzomondizzazione nelle società europee e occidentali, o di proliferazione di *no go zones* in cui si afferma rizomaticamente una giurisprudenza parallela che non riconosce il diritto positivo delle Costituzioni occidentali ma quello religioso della *Sharia* (cfr. Kassam 2017). In tutti i modi l'esternazione di Putnam ci suggerisce che di fronte a quartieri in cui l'integrazione dei migranti è per molti versi fallita (producendo situazioni di disagio insediativo e culturale difficilmente eludibili) non ci si dovrebbe accontentare della rimozione omertosa, del far finta di nulla; del *blaming* rivolto unicamente verso le istituzioni ritenute le sole responsabili con l'accusa di non integrare. O, peggio, di quello rivolto alla popolazione autoctona, tacciandola

genericamente di razzismo per stigmatizzarne qualsiasi espressione di malcontento, riducendo ogni disagio a generalizzata e immotivata xenofobia.

Da un punto di vista dei limiti culturali, se il progetto del multiculturalismo è quello di un mondo senza confini e senza vincoli localizzativi all'esistenza in cui tutti possano essere erranti e stranieri, il rischio è che se il disarmo degli elementi culturali identitari (regionali, nazionali, etnici, religiosi) che risultano etnocentrici, escludenti e aggressivi non avviene in modo multilaterale e generalizzato, l'apertura delle società di approdo del Nord del mondo può diventare occasione per l'affermazione di identitarismi, etnocentrismi e chiusure altrui. Questo avviene nei casi in cui i migranti si rivelano meno come persone che si lasciano alle spalle il loro mondo che come «coloni» che «portano con sé la loro società di origine» (Collier 2015); e questo può accadere nell'importazione di configurazioni culturali spesso più basate sul mantenimento di codici tribali o di altri arcaismi religiosi che sul loro superamento (Weiner 2011).

Intendo proprio in tal senso che bisognerebbe passare da una generalizzazione assiomaticamente positiva della diversità che arricchisce a una visione problematizzante capace di distinguere tra le diversità culturali che si presentano come risorsa (in quanto si pongono in una prospettiva di apertura e manifestano una sufficiente compatibilità con la società in cui approdano) e quelle che si annunciano come problema (in quanto rivelano vari tratti di incompatibilità radicale e sottendono esclusivismi e chiusure tradizionaliste poco disposte all'ibridazione, al mutamento e più orientate a sostituirsi ai valori occidentali che a riconoscerli). In merito penso che il concetto di *Ius culturae* possa essere recuperabile, senza screditarlo nell'idea che esso

fomenterebbe una visione essenzialista della cultura nazionale cristallizzandola come identitarismo. Si tratterebbe di coniugarlo invece come onere di riconoscimento di una serie elementare e aperta di valori non negoziabili, radi ma fondamentali, al fine dell'ottenimento della cittadinanza.

Riguardo i limiti economici è il caso di notare che il tema dell'accoglienza dei migranti è diventato il *topos* principale in cui si esprime la questione cruciale della lotta alle diseguaglianze umane su un piano globale; ciò proprio nell'idea che una fondamentale soluzione ai mali del nostro tempo sarebbe data dall'inclusione delle persone migranti attraverso il conferimento universale della cittadinanza (altro tema fondante della cultura *no-border*). Sarebbe meraviglioso se si potesse risolvere la povertà del mondo facendo diventare i quattro e più miliardi di poveri del mondo tutti cittadini dei Paesi ricchi, e dando a tutti un reddito universale di cittadinanza; ma non è così, poiché la ricchezza complessiva non sarebbe sufficiente ai fini di tale redistribuzione, non potrebbe tradursi in risorse sufficienti a portare tutti a un livello di eguaglianza immaginato a partire da standard occidentali di benessere medio. E se le migrazioni non possono risolvere i problemi di povertà del Sud del mondo, c'è anche la possibilità che flussi migratori incontrollati peggiorino le condizioni economiche del Nord del mondo. Visto che l'ottenimento (o il rifiuto) della cittadinanza significa accesso a (o negazione di) a un pacchetto di diritti che permettono la possibilità individuale del godimento di risorse materiali, dato che queste risorse sono limitate, dato che derivano da tecnologie ecologicamente poco sostenibili anche per il miliardo di persone che ne beneficia, e visto che il pianeta in un secolo è passato da 2 a 8 miliardi di persone e seguita e seguita ancora a crescere di 80 milioni di persone all'anno

prevalentemente dai Paesi del Sud del mondo, andrebbe chiarito che il proposito etico e umanitario espresso dallo slogan “più migranti e più diritti, più accoglienza e più cittadinanza” risulta poco realizzabile da un punto di vista economico e ecologico. Anzi, al contrario, è stato solidamente dimostrato che spesso nella realtà “più migranti” può significare “meno diritti” (Ruhs 2015).

Questo vuol dire che ad oggi gli ideali di cittadinanza universale *hic et nunc* sottendono trasfigurazioni di un mito della disponibilità illimitata di risorse, un archetipo edenico di benessere universale che nella Storia ha assunto varie forme chimeriche, spesso rivelatesi rischiose oltre che illusorie se immaginate al di là degli stimoli di emancipazione che incarnano e cavalcano con finalità ideologiche. Se non si curano le fonti della diseguaglianza, comprendendo che non dipendono solo dall'esclusivismo e dalla predazione coloniale dei Paesi ricchi ma anche da problemi di arretratezza, corruzione e crescita demografica dei Paesi poveri, non resta che accontentarci a breve termine con l'esercizio intellettuale dato dal *blaming* dell'incolpare i sovranisti, le destre, i fascisti per l'impossibilità di approdare a un mondo migliore. In merito è vano consolarci pensando a tutto questo come se fosse solo un problema di redistribuzione, dopo aver rimosso la questione della disponibilità di risorse, della sostenibilità dei modelli di esistenza e di eguaglianza prodotti dall'Occidente, e inevitabilmente inerenti a un set di beni ed energia accessibili pro-capite già del tutto insostenibili in funzione degli abitanti del pianeta.

*L'antirazzismo come l'obbligo di accoglienza incondizionata*

Sempre in riferimento alla questione del nesso tra persone e luoghi, arrivo al punto cardinale che riguarda proprio il difficile equilibrio tra il tutelare i luoghi dall'ostilità delle persone *versus* il tutelare le persone dall'ostilità dei luoghi. Specifico da subito che, a mio parere, si tratta di principi che dovrebbero in qualche modo convivere; questo anche nell'idea di una priorità della vita delle persone rispetto alla qualità dei luoghi ma nella consapevolezza che tale priorità non può essere assoluta, senza che degeneri nel rischio retroattivo di autoannullare i propositi etici con cui si presenta.

Sappiamo oggi che, in ultima analisi, l'aver messo unidirezionalmente il luogo prima delle persone è stata la condizione ideologica essenziale che ha storicamente portato al nazismo. Vale a dire che il nazismo è stato il punto di arrivo di una concezione del politico affermatasi come cifra della modernità, incardinata all'idea centrale della negatività dello straniero rispetto alla immaginata omogeneità etnica della nazione. Questo ha legittimato un diritto di ostilità nei confronti dello straniero che veniva generalizzato come minaccia, delineando così un percorso tanatopolitico che ha portato la Germania, l'Europa e l'umanità di fronte all'inferno dei campi di sterminio. In merito Donatella Di Cesare identifica la xenofobia e il razzismo proprio con la pretesa incondizionata di ritenere «legittimo decidere con chi coabitare»<sup>12</sup>, inquadrando

---

<sup>12</sup> Per la precisione la filosofa specifica che «nell'epoca postnazista è rimasta salda l'idea che sia legittimo decidere con chi coabitare. Il nuovo hitlerismo trova qui il suo punto di forza, il neorazzismo il suo trampolino. La paura per la propria pretesa identità, messa in pericolo dall'altro, sconosciuto e ripugnante, fomenta l'odio per il "clandestino", il "migrante", accende il timore del declassamento che attraversa i ceti più poveri, infiamma la xenofobia populista» (Di Cesare 2017: 142).

come gesto discriminatorio di derivazione nazista la richiesta identitaria di rivendicare il luogo esclusivamente per sé. Va subito notato che nel suo discorso l'altro non può essere decostruito: è un'entità monolitica generalizzata come valore, si presenta al singolare come un indistinto positivo, è solo diversità che arricchisce poiché «lo straniero è la chance che riapre la comunità» (Di Cesare 2017: 155), mai colui che può portare le chiusure della comunità che incorpora.

A questo punto, seguendo la logica dell'autrice, l'antirazzismo, la condizione imprescindibile per poter dirci umani, si delinea per antitesi nella sola possibilità di accettare genericamente e assolutamente l'altro, senza distinzione alcuna; si definisce nell'accogliere tutti e nel rinunciare completamente a qualsiasi diritto sul suolo. Riprendendo ancora i termini di Roberto Esposito – che anche l'autrice impiega proprio per dare fondamento alla sua argomentazione – si può dire che in questa visione la cifra del nazismo come l'*immunitas* totale dall'altro, il rifiuto generalizzato, viene rovesciata nel suo opposto, dato dalla *communitas* totale con l'altro, la generalizzata apertura. In merito la Di Cesare configura un dovere incondizionato e unidirezionale di «far posto agli altri» (ivi: 157) che si presenta come imprescindibile *conditio sine qua non* dell'antirazzismo. Il tutto in una posizione immigrazionista di rovesciamento postmoderno dei valori politici sovranisti che sono stati predominanti nella modernità: una rivoluzione nel pieno senso etimologico del termine, la quale, in un allineamento totale con il manicheismo che caratterizza il canone della critica postcoloniale, inverte il valore assoluto della difesa dei confini nel valore assoluto del loro abbattimento, e sostituisce al valore assoluto dell'identità nazionale quello dell'alterità migrante e della diversità dell'altro. Questo sancisce un dovere

incondizionato di accoglienza nei confronti del migrante, nell'implicazione della sua generalizzazione come risorsa, come diversità che non fa altro che arricchire, e nella stigmatizzazione di qualsiasi indugio rispetto al precetto dell'accoglienza assoluta come sintomo di nazismo.

A mio parere il problema di questo rovesciamento è – ancora una volta – che l'inversione lascia intatta una relazione di fondo, una relazione inscritta in un'assiologia che resta, appunto, limpidamente manichea. L'esito di questa operazione è quello di passare dalla demonizzazione (di matrice nazista prima che sovranista) del nomadismo, della migrazione, dell'erranza, dell'alterità alla demonizzazione (di matrice immigrazionista) della stanzialità, dell'appartenenza, della permanenza, dell'identità. Si invertono i poli di una visione che seguita a essere incentrata su un dualismo tra bene e male, che non esce dalla tentazione del cercare un nemico assoluto e seguita a consegnare alla morale un capro espiatorio, limitandosi a presentarlo capovolgendo le posizioni. Inoltre, soprattutto, una simile impostazione integralista sottende che l'altro debba essere sempre e necessariamente positivo, escludendo in linea di principio l'eventualità dell'estraneità ostile del migrante: se per i nazisti l'altro era sempre e solo nemico (*hostis*) questo dispositivo d'inversione suppone che l'altro sia sempre e solo ospite (*hospes*). Questa imposizione binaria generalizzante vieta di decostruire la sacra unità dell'altro, dello straniero, del migrante, vieta di distinguere internamente questa entità gli amici dai nemici, rovescia il “tutti nemici (da eliminare)” in “tutti amici (da accogliere)”. Proprio in questo modo questa postura espone all'eccesso dell'accoglienza “senza se e senza ma”; espone, in ultima analisi, al rischio dell'estraneità ostile dell'altro. Una volta che il nazismo viene definito nei termini del

rifiuto dell'altro bisognerebbe notare che emerge un'aporia che non andrebbe rimossa: in nome della lotta al nazismo nostrano (il noi che rifiuta l'altro) l'accoglienza incondizionata espone al rischio del nazismo esotico (l'altro che rifiuta il noi, il suo altro da sé).

Il nazismo, il fascismo, l'autoritarismo dell'altro si manifestano sotto forma di sentimenti e progetti diffusi in modo sfocato in vari luoghi del mondo; sentimenti di odio antioccidentale e razzismo antibianco, pulsioni di dominio emergenti in una stagione in cui il vecchio e cadente imperialismo occidentale pare non accorgersi di essere circondato da imperialismi emergenti. Sarebbe paranoico temere che questi sentimenti e progetti riguardino genericamente tutti i migranti ma sarebbe altrettanto ingenuo non accorgersi che di essi alcuni migranti sono sostenitori più o meno passivi o addirittura portatori attivi; il tutto anche attraverso pratiche eliminazionistiche di tipo terroristico apertamente dichiarate come tali, che troppo spesso da una prospettiva progressista ci ostiniamo a non inquadrare come espressioni particolari di un progetto implicito generale. Intendiamoci: il discorso di Donatella Di Cesare non è *tout court* sbagliato ma risulta eccessivo, nel senso che configura un eccesso pericoloso. Affermare che qualsiasi rifiuto dell'altro è fascista espone al rischio del fascismo dell'altro. Questo non vuol dire in nessun modo rilegittimare il rifiuto generalizzato dell'altro, quello di matrice fascista; ma al contrario, significa limitare quel dovere di accoglienza generalizzato, prevedendo la possibilità di rifiutare l'altro che ci rifiuta, ammettendo il diritto di poter sbarrare l'ingresso all'estraneità ostile.

Esplicitando più in dettaglio la questione in termini di logica aristotelica, appare chiaro che, per evitare il rischio paradossale

di nazismi di ritorno, l'opposizione al nazismo non dovrebbe riguardare solo la qualità del giudizio (passando da un giudizio negativo a uno positivo) ma anche la quantità del giudizio (passando da un giudizio universale a uno particolare). L'universale negativa di matrice nazista ("nessuno può essere accettato") dovrebbe essere sostituita non da una universale positiva ("tutti devono essere accettati") ma da una particolare positiva ("qualcuno può e deve essere accettato"). Questo in quanto il miglior modo per opporsi all'universale negativa dei nazisti non credo che derivi dall'adottare il giudizio contrario al loro giudizio universale negativo (l'universale positiva dell'accettare tutti, tipica dell'immigrazionismo); ma venga dall'adottare il giudizio contraddittorio, ossia la particolare positiva dell'accettare qualcuno, rifiutando di conseguenza qualcun altro.

Guardando invece questo tema diacronicamente da un punto di vista diacronico in termini elementari di dialettica hegeliana emerge che il rovesciamento della tesi moderna della difesa assoluta del noi nell'antitesi postmoderna della difesa assoluta dell'altro dovrebbe condurre a una sintesi in cui ci si possa fare finalmente carico di una dialettica tra identità e alterità che sappia negoziare tra una difesa circostanziata dell'altro (dal noi ostile all'altro) in relazione alla possibilità di una difesa circostanziata del noi (dall'altro ostile al noi); il tutto facendoci carico di questa tensione, eventualmente fino alla dissoluzione di queste opposizioni in sfumature sempre più flebili, ma non prima che tale dissoluzione abbia portato all'insignificanza l'altrui ostilità insieme alla nostra.

Prima che questo ideale momento di avvicinamento asintotico verso un piano di *communitas* universale arrivi al punto di poterci far abbracciare tutti ecumenicamente in quanto umani a

ragione liberi dalla paura di istinti immunitari, la preferibilità di logiche particolari in luogo di generalizzazioni universali riflette la ragionevole assunzione che, in quanto umano come noi, l'altro è ambivalentemente sia positivo che negativo (come possibile portatore di una sua xenofobia verso la società in cui approda). Da ciò le posizioni che implicano i due universali del rifiuto totale dell'altro (il nazismo) o al contrario della sua totale accettazione (l'immigrazionismo) risultano entrambe logicamente poco solide, rivelando viceversa la consistenza delle posizioni contraddittorie in cui l'universale particolare dell'apertura o chiusura all'altro si risolve pragmaticamente proprio in funzione dell'ambivalenza dell'altro, ossia del suo poter essere positivo o negativo, *hospes* o *hostis*. Questo riconoscimento dell'eventualità dell'estraneità ostile dello straniero non va inteso come pretesto per rimettersi a costruire muri, ma come precauzione propedeutica ad un'accoglienza senza ingenuità, per maturare una disposizione che ci renda capaci di accorgerci che sui ponti possono passare costruttori di muri altrui, portatori di un'estraneità ostile che andrebbero fermati.

Ciò va inteso come consapevolezza che consenta la possibilità di negoziare un disarmo reciproco delle incrostazioni identitariste che sia non solo orientato unilateralmente allo smantellamento dei fascismi e della xenofobia occidentale ma bilateralmente aperto anche a riconoscere e combattere i fascismi e la xenofobia altrui, quelli rivolti contro l'Occidente. Il rischio è quello di uno scenario per cui, se il nazismo era annientamento dell'altro, questo antinazismo immigrazionista ottenuto per rovesciamento polare del male si riveli una forma di nazismo paradossale, di nazismo invero orientato all'annientamento del noi (come autoannientamento del noi per

l'altro o come annientamento del nostro noi da parte dell'altro, per il suo noi). Il tutto in un effetto perverso in cui la nostra rinuncia al possesso esclusivo del luogo rischia di essere propedeutica a processi di impossessamento esclusivo da parte di altri (e sarebbe il caso di capire che la pulsione islamista di sostituire il diritto positivo con la Sharia inerisce proprio a questo aspetto). D'altronde, anche lo straniero che, ritenendo i suoi valori sacri, impone la sua presenza senza negoziarla con il residente a ben vedere rivendica la legittimità di decidere con chi coabitare in totale autonomia dal suo altro, il residente (e in questo modo rivela allora un suo razzismo orientato al non riconoscimento dei residenti). Se si decidesse di guardare seriamente e senza *bias* politico-ideologici alle varie *no go zones* che nascono in Occidente si capirebbe che il rischio in questione non è solo teorico.

Il problema è che il rassicurazionismo<sup>13</sup> immigrazionista, rappresentando l'alterità migrante solo e unicamente come diversità che arricchisce e l'accoglienza come vantaggio e dovere incondizionato in cui qualsiasi indugio viene tradotto con lo stigma del nazismo, inibisce dalla possibilità di considerare la questione migratoria anche come possibile orizzonte di rischio. E ciò avviene per riflesso pavloviano di opposizione

---

<sup>13</sup> Con rassicurazionismo intendo una percezione culturalmente mediata con cui, in all'opposto di quanto avviene con l'allarmismo, si tende a rimuovere in modo dogmatico e irragionevole il rischio, con l'effetto di aumentare la pericolosità delle situazioni di rischio reale (cfr. Ciccozzi 2013). Rispetto al discorso qui proposto va notato che, da un punto di vista dell'antropologia del rischio, si definisce una specializzazione percettiva selettiva dove la concezione xenofoba dell'alterità rimanda a un *bias* allarmistico che vede nel migrante solo un pericolo mentre quella xenofila rimanda a un *bias* rassicurazionistico che vede il migrante solo in pericolo.

all'allarmismo sovranista che vede nel migrante null'altro che un oggetto di rischio. In tal modo il posizionamento in antonimia rispetto all'alterità interna (il fascista, razzista sovranista) va a dominare le modalità di attribuzione di senso alla questione migratoria, e limitare l'antifascismo ai confini nazionali produce un paravento che nasconde il rischio del fascismo esotico. Tutto in un meccanismo di difesa dove, per non correre il rischio di contaminazione culturale dato da qualsiasi associabilità parziale ai razzisti, non si è mai disposti a ritenere concepibile che il negativo possa venire dalle migrazioni: in questi casi scatta la profilassi della *cultural blindness* e il migrante che porta violenza smette di essere migrante, ma è folle o marginalizzato, e la causa della violenza è rimossa dall'estraneità ostile e proiettata su categorie buone da pensare, come il disagio psichico (avallando peraltro lo stereotipo del matto violento), o attribuita alle destre che impediscono l'integrazione. Molto più spesso in ambito progressista le manifestazioni di estraneità ostile vengono più semplicemente solo rimosse, non notiziate affatto, e ridotte a un genere narrativo di fantasia praticato unicamente dalle destre per fini ideologici.

*L'ordine del discorso xenofilo e la rimozione dell'estraneità ostile*

L'impianto argomentativo di Donatella Di Cesare, nel suo configurare sostanzialmente un *aut-aut* per cui o l'apertura all'altro è incondizionata o si è razzisti, esprime limpidamente l'essenza della xenofilia radicale: la conversione di qualsiasi giudizio negativo particolare sull'eventualità che l'alterità si possa manifestare come estraneità ostile nella forma di giudizio negativo universale generalizzato contro tutti i migranti.

Attraverso questo dispositivo sentinella si dispone un arroccamento morale dove qualsiasi atto di mancata rimozione dell'eventualità dell'estraneità ostile del migrante viene tradotto come posizionamento razzista e inibito da questa stigmatizzazione. Così, nella semiosfera della cultura dell'accoglienza l'alterità esterna subalterna del migrante può essere pensata solo in positivo, pena finire nell'alterità interna reietta della cultura della sicurezza, dell'occidente egemonico e conservatore e, in fondo, ancora coloniale. In questo modo si mantiene la purezza di un'opposizione binaria che non prevede nessuna possibilità di meticciamiento ermeneutico ed epistemologico, dove nessuna contaminazione è concessa: chi critica anche solo in modo circostanziato l'apertura incondizionata all'altro finisce tra le fila del nemico, nella meta-tribù dei razzisti. Una simile postura, tanto per fare esempio pratico, si vede in azione in ambito di senso comune con il *blaming* sui discorsi del tipo "non sono razzista ma...": dal momento in cui questa formula viene tradotta come segno inequivocabile di xenofobia qualsiasi tentativo di critica circostanziata viene tradotta come razzismo generalizzato. Vale a dire che, in base a questa concezione, chi mette qualsiasi "ma" di fronte all'accoglienza è razzista. Se il "non sono razzista" suona come una premessa disturbante prima ancora che evitabile, l'abolizione del "ma", è interdizione del dubbio che ha come corollario implicito ma necessario la xenofilia "senza se e senza ma". In questo modo si impone una pedagogia sociale in cui la condizione dell'antirazzismo obbliga alla fede incondizionata e generalizzata sulla costitutiva bontà dell'altro. Si configura così l'assioma dell'"accogliamoli tutti" in nome di una concezione della diversità che non fa altro che arricchire, e

delle migrazioni come panacea e palingenesi necessaria per redimere l'Occidente dalle sue malefatte.

Funziona alla stessa maniera l'accusa di generalizzata di islamofobia sistematicamente usata da anni di fronte ai tentativi di messa in evidenza del problema dell'integralismo islamista. Alla base di tale impianto c'è il solito binarismo per cui alla generalizzazione xenofoba dell'Islam nemico dell'Occidente si risponde con una contro-generalizzazione xenofila che comanda di rimuovere qualsiasi aspetto conflittuale da tutto ciò che può riguardare l'Islam (e derubrica a paranoia allarmista, a delirio suprematista qualsivoglia discorso critico che rileva segni di colonizzazione culturale dell'Occidente in nome della Sharia). In tal senso qualsiasi giudizio negativo particolare circostanziato alla questione dell'Islam politico viene travisato nella forma di giudizio negativo universale generalizzato a tutto l'Islam. È proprio in questo modo che la critica all'islamismo viene trasformata in islamofobia<sup>14</sup>, e vietata attraverso questo etichettamento. Non a caso negli ultimi anni è fiorita una letteratura specializzata sull'islamofobia che addita gli occidentali come oppressori e i musulmani che vivono in Occidente come perenni vittime di una paura irrazionale e del tutto immotivata. A partire dall'argomentazione ricorrente che

---

<sup>14</sup> Personalmente ho sperimentato questa situazione allorché sono stato accusato di «parlare di Islam al singolare» (cfr. Pace 2021); e, su un articolo che dal titolo gridava all'«islamofobia», di mettere i musulmani in «un unico calderone» (cfr.: Nicosia 2021). Questo per aver pubblicato un testo in cui, rifacendomi alla lezione di Bassam Tibi (2003), sostenevo «l'importanza di sottolineare sempre la distinzione tra Islam e islamismo, tra musulmani e fondamentalisti»; e lo facevo in un discorso riferito alla questione di reati culturalmente motivati da un *background* rilevabile in un sincretismo tra Islam politico e usi tribali, tra Sharia e codici d'onore (cfr.: Ciccozzi 2021b).

gl'islamisti jihadisti che dichiarano apertamente di uccidere in nome dell'Islam non avrebbero assolutamente nulla a che fare con l'Islam, viene attaccata la libertà d'espressione sulla questione del rapporto tra Islam politico e violenza attraverso la sistematica accusa di razzismo rivolta a chiunque sollevi la questione del fondamentalismo islamista (Lean 2012). La conseguenza di tutto ciò è che la questione dell'ostilità culturale di matrice religiosa rilevabile in alcuni usi sociali dell'Islam viene regolarmente opacizzata, eliminata.

L'ordine del discorso dello *Zeitgeist* postcoloniale incoraggia un prendere parte per i migranti, sostiene e favorisce un *engagement* votato all'attenzione selettiva rispetto alla sofferenza da essi patita, e alla conseguente rimozione dei problemi inerenti ai fenomeni migratori che emergono quando il contatto culturale manifesta in forma conflittuale in cui la parte dei migranti assume un ruolo aggressivo, ostile. Così più che di *no go zones* si ragiona di marginalizzazione, più che dei rischi dell'islamismo (e della Sharia) si discute del problema dell'islamofobia. Il posizionamento dato dall'*habitus* postcoloniale va a determinare in toto la definizione degli oggetti di ricerca, e i problemi inerenti alle migrazioni vengono fatti sparire noumenicamente. Una volta che il ruolo dell'intellettuale è stato definito nei termini di chi deve spiegare il dovere nostro dovere di occidentali di "far posto agli altri", l'eventualità di un piano di reciprocità – dove gli altri debbano contraccambiare il nostro dover far posto a loro con un loro far posto a noi, accogliendo una disposizione ad assimilarsi benevolmente, una postura culturale orientata alla pacifica convivenza – non è menzionata. Il semplice menzionarla tende ad essere visto come sintomo di un'anomalia nel

posizionamento che inerisce all'ordine del discorso sull'accoglienza.

Nella griglia selettiva che si determina diventa disciplinarmente lecito e conveniente rappresentare la sofferenza dei migranti trattati da non-persone dai residenti (Dal Lago 2012), mentre è sconveniente prestare attenzione a un certo emergere europeo di situazioni inverse in cui i residenti vengono trattati da non-persone dai migranti. Come ha illustrato Jonathan Friedman, se da accademici si notano i casi di insuccesso dell'integrazione nelle *enclave* etniche pervase da un diffuso risentimento antioccidentale e attraversate da una criminalità predatoria culturalmente connotata rivolta contro i locali, si subisce un processo di etichettamento (come conservatori, razzisti...) e di epurazione che si attua prevalentemente attraverso pratiche di marginalizzazione. Friedman nota che su tutto prevale una logica primordiale di tipo associativo, un principio di magia per contatto per cui il trattare temi che intrattengono una qualsiasi connessione con le destre è una pratica tabù, un atto contaminante che rende automaticamente di destra (Friedman 2018). È questa l'essenza del *politically correct*, il termine con cui in fondo si indica la forma superficiale di quello che è, appunto, il regime di verità implicato dal dominio informale ma pervasivo del paradigma della critica postcoloniale in ambito progressista e accademico. A ben vedere non si tratta di niente di inedito o scandaloso: qualsiasi epoca ha il suo paradigma dominante; e, per mantenere l'artificio dato dal nascondere la loro congenita, inevitabile parzialità, tutti paradigmi sono tanto gelosi della verità che monopolizzano quanto permalosi se glielo si fa notare.

Per questi motivi non è contemplata l'eventualità che la violenza che esprimono alcuni migranti possa essere non solo

una reazione difensiva alla violenza che subiscono ma anche una azione aggressiva culturalmente connotata, e possa essere a volte anche espressione di una loro xenofobia, di un loro razzismo, di un loro odio antioccidentale, di un loro imperialismo, per quanto più o meno spontaneo, informale, rizomatico. Ancora di più si sbaglierebbe se, sulla scorta della visione inaugurata da autori come Sartre e Marcuse<sup>15</sup>, si volesse idealizzare questa estraneità ostile solo come espressione ribelle di una reazione rivoluzionaria rivolta contro l'imperialismo del Nord del mondo. In questo caso è opportuno recuperare la lezione gramsciana sull'essenza ambivalente del subalterno nella riproposizione in chiave antropologica che ne fece Alberto Mario Cirese (1976) per ricordarci che il folklore, il campo culturale della subalternità, può essere sia rivoluzionario che reazionario, sia progressivo che tradizionalista, sia espressione di istanze di emancipazione da un potere eterocentrato che segno di chiusura retrograda in regimi di senso locali tutt'altro che ammirevoli; almeno da una prospettiva di minimo etnocentrismo critico che ci aiuti ad uscire da certi relativismi radicali apologeticamente esotisti che seguitano a comandare la sospensione del giudizio di fronte a qualsiasi tipo di manifestazione culturale dell'umano. In certi *habitus* tradizionalisti, sessisti, omofobi, integralisti non vi è nient'altro che il rischio di piombare in fascismi esotici che non hanno nulla di desiderabile; questo similmente o di più di come può avvenire rispetto alle peggiori arretratezze che ancora sopravvivono negli interstizi reazionari occidentali, per quanto

---

<sup>15</sup> Mi riferisco al già citato engagement fanoniano di Sartre, e all'appello di Marcuse agli stranieri reietti come soggetto rivoluzionario (cfr. Marcuse 1967: 265).

bollate come disvalore a livello di cultura ufficiale, per quanto ridotte all'illegalità.

Dovrebbe essere chiaro a questo punto che il fascismo non è solo una caratteristica storica esclusiva di una parte dell'Occidente ma, come «ur-fascismo» (Eco 2016), è anche essenza socio-politica generale, come sostanza essenzialmente tradizionalista, identitarista e autoritaria che si può manifestare in forme molteplici, che può emergere in ogni epoca storica e in ogni luogo del pianeta. In questo senso penso che, almeno in linea di principio, il limite dell'apertura all'altro stia nel fascismo, in senso ampio, non solo in quello nostro ma anche in quello altrui. Questo anche perché, immaginare che fascismo, chiusura, etnocentrismo, razzismo, siano difetti antropologici peculiari del solo Occidente configura come corollario una visione razzista orientata in senso antioccidentale, in cui solo “noi” saremmo un'umanità infima, tarata da questi morbi morali; inferiore di fronte agli altri, immuni da simili malformazioni. Pertanto, oltre che a immunizzarci dal fascismo nostrano per aprirci all'altro dovremmo capire che siamo anche di fronte al rischio di un fascismo esotico importato da alcuni migranti e facilitato dal senso di colpa postcoloniale, rispetto a cui è meglio praticare chiusura. Dovremmo farlo senza cedere alla paranoia allarmista di generalizzare il problema a tutti i migranti ma nemmeno a quella rassicurazionista di rimuovere il problema. Questo sempre nell'idea che, se i muri, confini vanno smantellati e le frontiere eliminate, è poco prudente pensare di approdare a questo che è l'orizzonte edenico della cultura *no-border* “tutto e subito”; senza aver prima costruito le condizioni culturali e materiali per questo abbattimento, almeno per evitare il rischio di ammazzarci a sassate con le pietre dei muri distrutti.

*Re-immaginare la frontiera*

Rispetto alla superficialità di certe poetiche degli abbattimenti radicali che hanno attecchito da anni soprattutto a livello di senso comune nel mondo progressista *no-border* a partire dal dominio normativo dello sguardo postcoloniale, si può osservare che, in un pamphlet-intervista, Marc Augé afferma che «l'idea di frontiera in sé non è una cattiva idea»; e nota genericamente che «è pericoloso, da un punto di vista individuale e collettivo, vivere in un mondo che immaginiamo senza frontiere, perché questo genera realtà più complesse, come i “nonsensi” e i “nonluoghi”» (Augé 2018: 17-18). In tal senso lo stesso Augé qualche anno dopo rivelerà un'evidenza altrettanto rara, semplice e inquietante: il luogo sottende una logica improntata al rifiuto dell'alterità<sup>16</sup>. Tutto questo ha delle implicazioni

---

<sup>16</sup> Vale la pena riportare il passaggio per intero: «la logica del luogo – che non è mai stato accogliente nei confronti dell'altro – tende a inasprirsi in forme di cui l'attualità ci offre numerosi esempi, in particolare in Europa, di fronte all'afflusso dei rifugiati dal Medioriente. D'altro canto, tutti gli sforzi di creare un luogo, nel senso antropologico del termine, devono confrontarsi oggi con il problema rappresentato dal cambiamento di scala della vita e della società umana. Il passaggio su scala planetaria ha come conseguenza da una parte la comparsa di spazi in cui le relazioni sociali non possono essere lette immediatamente – spazi di consumo o di transito –, dall'altra la generalizzazione di un contesto globale che condiziona qualunque sforzo di “localizzazione”. In questo modo le eterotopie, come le intendeva Foucault, sono sempre dipendenti dalla nuova contestualizzazione, che si definisce attraverso i nonluoghi della circolazione, del consumo e della comunicazione. Tuttavia abbiamo bisogno di luoghi, e passiamo il nostro tempo a costruirne nella misura in cui abbiamo bisogno della relazione e del legame con gli altri. Uno degli aspetti della crisi attuale è dovuto alla tensione tra questi due aspetti opposti» (Augé 2017: 37).

importanti che vanno affrontate. Da un lato la storia recente ha dimostrato in modo lapalissiano che un'umanità stanziata chiusa nell'*Heimat* di piccole patrie autoreferenziali – che riducono la domesticità della vita al “noi” relegando tutta l'alterità al perturbante – produrrebbe una separazione violenta e asfittica e una prigionia dell'uomo nel luogo che è humus della degenerazione verso il nazismo. All'opposto però va anche notato che un'umanità immaginata perennemente nell'erranza radicale sarebbe ridotta a un'umanità in transito la quale, degradando l'abitare al sostare, inaridirebbe il modo trasformandolo in una serie di nonluoghi, di spazi del tutto privi di storicità, identità e relazionalità; questo renderebbe la vita orfana della dimensione emozionale che si crea nella lealtà tra individui, gruppo e territorio. In tal senso trovo che l'ideale *no-border* massimalista di un'umanità del tutto sradicata corrisponda più a un'umanità alienata che a un'umanità liberata.

Proprio per questa via penso che la pervasiva tentazione manichea di immaginare la frontiera e il confine come un male assoluto da abbattere, contro chi vuole ingessarlo nell'assolutismo dei muri invalicabili, dovrebbe maturare in una disposizione dialettica che si faccia carico della complessità di una postura orientata a negoziare il contatto e il conflitto tra diversità; che lo faccia in forma processuale e permanente, senza illudersi di approdi subitanei a palingenesi risolutive. La dimensione locale inerisce a una fisiologia e a un metabolismo che necessita di una certa dose di *immunitas*. Possiamo pensare che si tratti di una dose minima, omeopatica, ma è difficile rinunciare a una qualche misura di chiusura. Se si resta in una prospettiva dell'opposizione, la rivelazione di Augé implica che un'umanità totalmente aperta disposta all'accoglienza incondizionata dovrebbe necessariamente situarsi in uno spazio

trasformato in un ammasso di nonluoghi. Questo a meno che l'altro accolto non si bardi di un suo essenzialismo di un suo identitarismo, e, in un attaccamento unilaterale alla propria tradizione, non importi una sua chiusura antropologica verso lo spazio d'approdo, trasformandolo in tal modo in un luogo altro, nel luogo dell'altro, della sua identità, facendone il suo luogo, solo il suo. Ciò può avvenire se l'ideale di una palingenesi attraverso lo sradicamento si traduce in uno disarmo identitarista unilaterale, dove la cultura occidentale si fluidifica in un auto-dissolvimento espiatorio, mentre quella delle umanità subalterne dei Sud del mondo si barda di essenzialismi strategici che la elevano a monumento da preservare pena l'accusa di razzismo; questo in nome della diversità (dell'altro) che arricchisce il mondo (mentre quella occidentale non può fare altro che sparire come atto di riparazione per i peccati coloniali).

In tal modo le costruzioni immaginative che descrivono i rapporti tra identità e alterità (tra stanzialità ed erranza, tra residenti e migranti, tra chiusura e apertura) a partire da logiche oppostive producono una disposizione manichea che intossica la società in quanto relega il senso comune a un piano di adesioni mutuamente esclusive che tendono alla schismogenesi. Perciò ritengo che rispetto alla questione epocale delle migrazioni sia necessario recuperare anche un'attitudine programmaticamente dialettica, sia su un livello descrittivo che su uno normativo. Questo in quanto accoglienza e sicurezza non dovrebbero configurarsi solo come due valori contrapposti, giocati su piani politico-culturali mutuamente esclusivi e scissi da una faglia schismogenetica continuamente alimentata da narrative ideologizzanti parziali. Accoglienza e sicurezza dovrebbero poter essere pensabili e praticabili anche e soprattutto in una sintesi che sia in grado di coniugare

razionalmente la loro compresenza su un piano antropologico-culturale effettivo. Uno sforzo di riconoscimento reciproco tra le anime che sostanziano l'alterità interna all'Occidente porterebbe a una maggiore indulgenza comune sia verso l'alterità migrante che verso l'identità occidentale. Questo dove confondere l'umanesimo come segno culturale distintivo della nostra civiltà con la degenerazione etnocentrica dei suoi principi – espressa da Sepúlveda in poi e usata come camuffamento morale dei soprusi coloniali – significa rinunciare all'idea che l'Occidente possa meritare di salvare qualcosa dalla condanna senza appello che promana da una storicità ridotta a peccato imperialista dal dispositivo selettivo di un filtro ideologico che trattiene solo le malefatte mentre rimuove i meriti. È proprio per questo che mi pare che l'assiologia prodotta dalla vulgata della critica postcoloniale debba poter prevedere una messa in discussione diffusa. Sia chiaro: non si tratta di porre xenofilia e xenofobia sullo stesso piano ma di comprendere che ragioni e torti non sono totalmente separati, per liberare l'umanesimo dallo stigma della xenofobia e per comprendere che la xenofilia dovrebbe fermarsi di fronte alla xenofobia altrui. Tornando infine a Todorov, tutto questo discorso vuole evidenziare che provare a risolvere il dilemma che si delinea tra il mettere in pericolo l'altro e l'essere messi in pericolo dall'altro significa farsi carico di un'antropologia del rischio che dovrebbe poter essere pensata fuori da semplificazioni ideologiche manichee, da una prospettiva dialettica.

### *Bibliografia*

1. Augé, M., 1993, *Nonluoghi*, Milano, Eleuthera.
2. Augé, M. 2017, *Un altro mondo è possibile*, Torino, Codice.

3. Augé, M. 2018, *Migrazioni. Dialogo con Anna Mateu e Domingo Pujante González*, Roma, Castelvecchi.
4. Bateson, G., 1977, *Verso un'ecologia della mente*, Milano, Adelphi.
5. Baudrillard, J., 1996, *Il delitto perfetto. La televisione ha ucciso la realtà?*, Milano, Raffaello Cortina Editore.
6. Borgonovo, F., Paragone, G., 2009, *L' invasione. Come gli stranieri ci stanno conquistando e noi ci arrendiamo*, Reggio Emilia, Aliberti.
7. Ciccozzi, C., 2013, *Parola di scienza. Il terremoto dell'Aquila e la Commissione Grandi Rischi: un'analisi antropologica*, Roma, DeriveApprodi.
8. Ciccozzi, A., 2014, "Interculturalità, critica postcoloniale, immigrazionismo", *Humanitas*, n°4-5, a cura di, D'Anna, G. - Santasilia, S., Brescia, Morcelliana.
9. Ciccozzi, A., 2016, "Dislivelli di cultura e razzismi a Castel Volturno", *Migranti africani di Castel Volturno*, a cura di, Petrarca, V., Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane.
10. Ciccozzi, A., 2021a, "Il rischio dei muri degli altri. Cirese, dislivelli di cultura e rimossi antropologici", *Dialoghi Mediterranei*, n. 50, luglio, Istituto Euroarabo di Mazara del Vallo.
11. Ciccozzi, A., 2021b, "Diversità che non arricchiscono: la questione dell'estraneità ostile nei reati culturalmente motivati", *Dialoghi Mediterranei*, n. 51, Istituto Euroarabo di Mazara del Vallo.
12. Ciccozzi, A., 2021c, "Migrazioni, cittadinanza, polarizzazioni", *Dialoghi Mediterranei*, n. 52, Istituto Euroarabo di Mazara del Vallo.

13. Cirese, A. M., 1976, *Intellettuali, folklore, istinto di classe. Note su Verga, Deledda, Scotellaro, Gramsci*, Torino, Einaudi.
14. Cirese, A. M., 1998, *Il dire e il fare nelle opere dell'uomo*, Gaeta, Bibliotheca.
15. Collier, P., 2015, *Exodus. I tabù dell'immigrazione*, Roma-Bari, Laterza.
16. Dal Lago, A., 2012, *Non-persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*, Milano, Feltrinelli.
17. Di Cesare, D., 2017, *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione*, Torino, Bollati Boringhieri.
18. Eco, U., 1994, *Trattato di semiotica generale*, Milano, Bompiani.
19. Eco, U., 2016, *Cinque scritti morali*, Milano, Rizzoli.
20. Esposito, R., 1998, *Communitas: Origine e destino della comunità*, Torino, Einaudi.
21. Esposito, R., 2002, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Torino, Einaudi.
22. Esposito, R., 2018, *Termini della Politica. I. Comunità, immunità, biopolitica*, Milano-Udine, Mimesis.
23. Fanon, F., 1962, *I dannati della terra*, Torino, Einaudi.
24. Finkelkraut, A., 2015, *L'identità infelice*, Milano, Guanda.
25. Friedman, J. 2018, *Politicamente corretto. Il conformismo morale come regime*, Milano, Meltemi.
26. Kassam, K., 2017, *No Go Zones: How Sharia Law Is Coming to a Neighborhood Near You*, Washington, Regnery Publishing.

27. Lean, N., 2012, *The Islamophobia Industry. How the Right Manufactures Fear of Muslims*, London, UK, Pluto Press.
28. Lévi-Strauss, C., 1960, *Tristi tropici*, Milano, Il Saggiatore.
29. Manconi, L., Brinis, V., 2013, *Accogliamoli tutti. Una ragionevole proposta per salvare l'Italia, gli italiani e gli immigrati*, Prefazione di Cécile Kyenge, Milano, Il Saggiatore.
30. Marcuse, H., 1967, *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata*, Torino, Einaudi.
31. Mellino, M. 2012. *Cittadinanze postcoloniali appartenenze, razza e razzismo in Europa e in Italia*, Roma, Carocci.
32. Moscovici, S., 1989, 1989, “Rappresentazioni sociali”, in Farr, Robert M. - Moscovici, Serge (a cura di), *Il fenomeno delle rappresentazioni sociali*, Bologna, Il Mulino.
33. Nicosia, A. 2021, “Dall’islamofobia alla dittatura neo-liberista”, n. 52, novembre, Istituto Euroarabo di Mazara del Vallo.
34. Pace, E., 2021, “Solidarietà fra estranei”, n. 52, novembre, Istituto Euroarabo di Mazara del Vallo.
35. Putnam, R., 2007, “E Pluribus Unum: diversity and community in the 21st century”, in *Scandinavian Political Studies*, 30(2): 137-174.
36. Ruhs, M., 2015, *The Price of Rights: Regulating International Labor Migration*, Princeton, Princeton University Press.
37. Tibi, B., 2003, *Euro-Islam. L'integrazione mancata*, Venezia, Marsilio.
38. Todorov, T., 1984, *La conquista dell'America. Il problema dell'«altro»*, Torino, Einaudi.

39. Weiner, M.S., 2011, *The rule of the clan*, New York, Farrar, Straus and Giroux.