

## La filosofia e lo straniero

Nell'ambito di studio delle scienze umane oggi più che mai ricorre il termine "alterità". In effetti, la situazione attuale del processo d'immigrazione in Italia e non solo, e lo scambio accelerato tra popoli, culture, religioni differenti, rende necessario condurre seriamente un discorso sul confronto delle alterità. La serietà ne è un requisito con una funzione di garanzia. Troppo spesso infatti, si sente parlare di dialogo, comunicazione, interazione ecc., come proprietà naturali dell'uomo in quanto animale virtuoso, sempre per natura. Certi fatti, la cronaca, accadono con tale copiosità che neppure il più ottimista può pensare di considerarli come l'eccezione che conferma la regola senza rischiare di perdere la propria credibilità agli occhi di chi gli sta accanto. Ottimismo, in fondo, è in primo luogo il superlativo di buonismo. La serietà è un richiamo al senso del discorso, e pone fine alla deriva degli -ismi. Un discorso sul confronto delle alterità è un programma tanto ricco di assunzioni implicite che può essere condotto solo dopo aver raggiunto la consapevolezza delle contraddizioni che spesso fanno parte delle definizioni che contribuiamo a dare di noi stessi. Sembra sia facile dire che esiste qualcosa che è altro da me, i problemi iniziano nel riconoscere me stesso come un altro soggetto, cioè uno dei possibili soggetti che si trovano ad interagire in un contesto. In un recente contributo di Davide Zoletto emerge l'importanza dei confini con cui quotidianamente strutturiamo le nostre relazioni con l'altro per antonomasia, lo straniero. Sembra che la nostra vita proceda in una costante dimensione di epoché, in senso fenomenologico, cioè come se dessimo costantemente per scontato il mondo, noi stessi e le pratiche in cui siamo coinvolti. La domanda "cosa ci faccio qui?", cioè porre il dubbio su questa realtà, implica uno sdoppiamento dello sguardo in un "qui" e un "là". È il primo passo verso il riconoscimento dell'altro. Non è un caso però, che la domanda spesso se la ponga lo straniero. Ma nel suo caso, definire la situazione è un atto prioritario per la propria sopravvivenza. Chi sta "qui", invece, porta con sé un insieme di conoscenze, schemi di comportamento, credenze tali che solo raramente è disposto a metterle in dubbio. Sono parte della propria identità. La sola presenza dello straniero può essere a volte fastidiosa perché rappresenta la visibilità di un "là", e cioè, in termini sartriani, la minaccia di decentramento della nostra prospettiva. Lévi Strauss, nei suoi studi sul razzismo, ha riconosciuto quella "naturale" dimensione etnocentrica di un gruppo umano posto di fronte ad un altro gruppo. E per di più ciò a cui ci si appella spesso è una differenza in termini di valore. Il modo più semplice per mantenersi al sicuro nel proprio "qui", allora, consiste nel costruire l'altro rimanendo "qui". In una prospettiva multiculturale, lo spazio dell'interazione necessitata con lo straniero può ridursi al luogo della mia intenzionalità, nel gioco-labirinto di un linguaggio che non è, o non è ancora, il linguaggio dell'altro. Così si costruisce anche il suo "là", con una ridefinizione di identità che tenta anche un addomesticamento. Un'identificazione più flessibile, come

vedremo, ha valore adattivo non solo per gli stranieri ma anche per chi già abita questi luoghi.

Alfred Schutz ha descritto il modo naturale in cui noi tendiamo a creare “la struttura sociale del mondo della vita quotidiana”. La nostra realtà ha luogo quando si inizia a “definire la situazione”. Ogni contesto della nostra vita porta con sé un modo di organizzare la nostra esperienza. E’ come se il mondo fosse tagliato a fette, e ogni porzione ha una diversa importanza. Di alcuni aspetti è necessario avere una conoscenza esplicita, ciò è legato alla sfera dei nostri interessi e alla nostra funzione sociale. Di altri è possibile non avere alcuna consapevolezza, semplicemente sono dati per scontati. Questa disomogeneità che caratterizza la nostra vita quotidiana non può non caratterizzare il nostro rapporto con chi solo marginalmente rientra in questo scenario. Il dare per scontato, come sospensione del dubbio, ripete l’atteggiamento, sopra descritto, di definire la situazione a partire dal “qui”. Questa operazione, spesso inconsapevole, determina un confine, e con esso un dentro e un fuori che serve a definire chi è straniero. Lo straniero è il portatore di uno sguardo-altro, e non può essere altrimenti, dice Schutz, perché la sua prima domanda è “cosa ci faccio qui?” Egli stesso si interroga sulla situazione, cerca di darne una definizione. E’ l’esperienza “in cui ci imbattiamo in qualcosa di precedentemente sconosciuto e che pertanto si trova al di fuori dell’ordine consueto delle nostre conoscenze”. Così il tentativo di interpretare il nuovo contesto “estraneo” ha inizio a partire da ciò che è familiare, cioè da ciò che viene da lontano, magari accanto ad idee sulla società ospite, frutto di resoconti approssimativi che nutrono aspettative e, spesso, illusioni. Ne segue l’inadeguatezza di questo modo di pensare, di costruire una realtà sociale differente a partire dal proprio modello. Questo, dice Schutz, “serve meramente come schema pratico per interpretare il gruppo straniero e non come guida per l’interazione tra i due gruppi”. Anche il tentativo di adottare in toto il modello dell’altro è votato al fallimento, e ciò perché questo sistema di conoscenze implicite ed esplicite è tutt’altro che coerente. L’ideale di razionalità (possibile aspettativa frustrata?) soccombe alle politiche seguite per esser compresi e riconosciuti. Le regole esplicite di un linguaggio spesso sono meno importanti di ciò che è implicito, è come se esistesse una grammatica situazionale, cioè modi d’uso differenti per le varie situazioni. E gran parte di questo lavoro è non cosciente. Così se un membro del gruppo può facilmente orientarsi tra i contesti e dare apposite definizioni delle situazioni, lo straniero, invece, sarà costretto a muoversi in un labirinto.

A conclusioni simili è giunto anche Abdelmalek Sayad. Lo studioso di origini algerine ha teorizzato meglio di molti altri la situazione di sofferenza vissuta da coloro che abbandonano il proprio paese aggrappati a delle aspettative che presto saranno frustrate. La logica dell’esclusione sembra non avere via d’uscita. Ogni definizione della propria identità o è imposta dagli altri oppure, in un vano tentativo di sovversione, è vittima delle stesse categorie concettuali da cui tenta di fuggire. Anche Sayad pone al centro il problema della definizione della situazione. Ma sceglie un’angolatura differente rispetto a quella di Schutz. Mentre quest’ultimo aveva osservato il modo in cui lo straniero

cercava di rappresentarsi la nuova realtà sociale, Sayad descrive il modo in cui è la società ospite a definire la situazione. E lo fa avvalendosi della teoria dello stigma di Erving Goffman. Stigma è un'etichetta che identifica chi è diverso, e spesso, come in Lévi Strauss, ha un significato di valore. Lo stigma è legato alla stessa pratica di definizione della situazione che abbiamo visto fino ad ora. Goffman infatti fa riferimento alle idee di Schutz sulle conoscenze implicite o esplicite che sono all'opera nel nostro quotidiano orientamento nel mondo. Le scelte di comportamento che in modo abituale sono messe in atto, in relazione a determinati contesti, evidenziano una struttura, Goffman la chiama "cornice", che non appartiene al singolo soggetto, ma è patrimonio comune del gruppo sociale. Questo è l'elemento che differenzia l'analisi di Sayad da quella di Schutz. Quest'ultimo aveva evidenziato l'aspetto soggettivo della creazione di una realtà sociale. Per Sayad si tratta di portare in superficie un fenomeno molto più complesso e pericoloso. Qui le porzioni di significato escono dall'orizzonte ristretto della sfera soggettiva. Il concetto di cornice rappresenta una dimensione più ampia, sociale a cui apparteniamo e che ci influenza nel corso delle nostre pratiche quotidiane. E la nostra organizzazione della realtà sociale soggiace continuamente alla forza oggettiva del "dare per scontato". L'oggettività di questo modo di pensare è frutto di un'intesa sociale, di un lavoro interpersonale. Questa intesa e l'interiorizzazione da parte del soggetto sociale rendono questo modello istituzionalizzato. Questa è la nuova direzione che Sayad segue. Infatti la nozione di stigma è la diretta conseguenza dell'assunzione di questo modello. Come abbiamo osservato prima il membro di un gruppo non ha difficoltà ad applicare uno schema precostituito alle nuove situazioni. E' possibile che non abbia bisogno di una rappresentazione esplicita di tutti gli elementi coinvolti nel contesto. La situazione è diversa per lo straniero. Il suo essere in deficit rispetto ai contenuti di una cornice rende i suoi movimenti inevitabilmente goffi agli occhi degli altri. Possiamo aggiungere due osservazioni. La prima è che la cornice sembra rafforzare il senso della metafora dei confini. Le linee del dentro/fuori acquistano un significato più intenso. Un significato, ed è la seconda osservazione, che si allarga agli aspetti di valore. Goffman, infatti, intuisce che le definizioni di situazioni possibili da parte della società ospite, in quanto abituali sono sempre percepite come "normali". Tutto ciò che è normale si ritiene, osserva Goffman, che sia anche giusto. Ed ecco allora che riemerge la vecchia logica del valore delle differenze. Il termine confronto viene usato solamente per sottolineare la distanza, non facilmente colmabile, tra chi è normale e giusto, e chi si comporta in maniera deviante e con ciò minaccia di porre in dubbio il nostro modo abituale di gestire gli eventi. La conseguenza, dice Goffman, è che "nella nostra mente, egli viene declassato da persona completa, e a cui siamo comunemente abituati, a persona segnata, screditata. Tale attributo è uno stigma". Le conseguenze sono molto pericolose perché è facile passare da pratiche discriminatorie che privano lo straniero di molte possibilità di condurre una vita normale fino alla creazione di ideologie che vorrebbero legittimare il dislivello di valore. Così quando Sayad si trova ad affrontare il discorso sull'immigrazione, non può non cogliere

l'aspetto sociale, istituzionale che sta dietro l'operare di cornici e stigmi. Lo stigma non nasce da una relazione tra soggetti singoli, perché questa stessa relazione è conseguenza della stigmatizzazione. Esiste una logica nascosta che inaugura un insieme prefissato di pratiche e interazioni in cui non è dato confondere i ruoli e stravolgere i rapporti di potere. Per Sayad: "Lo stigma dovrebbe essere considerato come un insieme di relazioni tra posizioni socialmente determinate (chiunque sia ad occupare queste posizioni) dentro il campo". E' un processo dal quale sembra impossibile sfuggire, infatti il "dare per scontato" è lo stesso principio che regolerà ogni futuro rapporto, anche dall'ottica dell'immigrato. Questo significa che sarà intervenuto un processo di interiorizzazione che non fa che confermare l'intuizione di Sayad sulla natura istituzionale di stigmi e cornici. Sembra che non ci sia via d'uscita. E non è tutto. Sayad, infatti, osserva come lo stigmatizzato cerchi di ribellarsi alla volontà di coloro che creano lo stigma, e riconoscendo il peso che possono avere le parole rivendica la funzione di nomi, prima usati come stigma, per designare e fondare un'identità comune. Nascono così associazioni "per immigrati", "per marocchini" ecc. (l'uso dei nomi non fa che tradire le varie forme di discriminazione cui lo straniero è soggetto). Ma ogni tentativo sembra votato al fallimento. E' certamente naturale cercare di avere una propria identità. Ogni imposizione sembra soffocare questa stessa possibilità. Così il richiamo ad un riconoscimento comune, l'essere algerino o turco è un modo per tentare di sostituire una definizione imposta dagli altri, un'identificazione eteronoma, con il riconoscimento autonomo in un'identità comune. Con ciò l'immigrato aspirerebbe anche a riorganizzare la struttura della realtà sociale, nei limiti del possibile, ponendosi come soggetto interlocutore che porta con sé un mondo di significati e valori, conformemente alla propria identità. Ma, osserva Sayad, ogni tentativo di autodefinirsi negando la definizione degli altri non può produrre alcuna definizione che possa dirsi realmente autonoma. Se ci si ribella allo stigma nei modi sopra descritti cioè rivendicando lo stigma come rappresentazione di sé, sarà impossibile uscire fuori dalla logica della stigmatizzazione. Non si fa altro che reintrodurla in forma inversa.

Da quanto detto, emerge in maniera comune ai vari autori il riconoscimento del carattere definito e rigido dei confini che tracciano un dentro e un fuori. La nozione di "pensare in modo abituale" di Schutz, e quella di cornice di Goffman, ci dicono che, apparentemente, l'unica logica possibile è quella dell' *aut aut*. Ma con questo sembra che al soggetto non sia lasciato alcun margine di libertà. Ma, e qui ci viene in aiuto Jacques Derrida, la logica dell' *aut aut* non fa che creare dei limiti troppo stretti per la nostra stessa identità. D'altronde tale logica è alla base delle pratiche razziste. Ma una società non può non soffocare se stessa nel tentativo di soffocare gli altri, la storia lo ha dimostrato. E qui si inserisce la riflessione di Derrida. Anch'egli di origini algerine e sensibile ai problemi di coloro che lottano per avere un'identità. Derrida abbraccia le analisi dei teorici che abbiamo citato e tiene a far notare che se in ogni situazione è all'opera una definizione di un contesto, questa pratica "è sempre politica", cioè sottende un rapporto non "naturale" con l'altro. Se Derrida utilizza il termine "naturale" con un

richiamo alle possibili virtù dell'essere umano non si può certo qui mettere in dubbio la serietà del suo discorso, secondo quanto dicevamo all'inizio. In realtà, considerando lo spessore degli interessi che Derrida ha coltivato in relazione ai principali problemi dell'immigrazione, non possiamo non accorgerci che qui si tratta dei modi in cui la definizione della propria identità è un processo che coinvolge anche il modo in cui è pensato l'altro. L'altro, lo straniero, Derrida lo chiama "il parassita". Il parassita è sempre il prodotto del tentativo di esclusione, sia soggettiva che istituzionale, che si compie a partire da una forma di stigmatizzazione. Ma, e qui Derrida getta luce su una possibile logica alternativa, il parassita ci si offre anche come possibilità. Ci abita da sempre come elemento costitutivo della nostra realtà sociale, cioè ne rappresenta la mobilità dei confini, l'impossibilità di una cristallizzazione troppo rigida. La presenza del parassita ci obbliga a riorganizzare la nostra definizione del "qui". È ciò che lascia aperto uno spiraglio, che permette di dare luogo alla possibilità di "ospitalità". Per Derrida, quindi, le cornici non sono mai fissate per sempre. E questo perché l'immigrato può sempre porsi sia come colui che viene da lontano che come colui che abita in prossimità. Porsi sia dentro che fuori, un *et et* che consente di non irrigidire i confini. Ma consente anche di non irrigidire lo stigma, al prezzo però di trasformare l'immigrato in parassita. Così ci si salva anche dall'accusa di razzismo. In "*L'ospitalità*", Derrida cerca di definire la natura del parassita: "Come distinguere tra un ospite (*guest*) e un parassita? Inizialmente le due cose si differenziano in maniera molto netta, ma per questo occorre un diritto; bisogna far rientrare l'ospitalità, l'accoglienza, il benvenuto in una giurisdizione rigida e limitativa. Chi giunge non è ricevuto come ospite se non beneficia del diritto all'ospitalità o del diritto d'asilo eccetera. Senza tale diritto potrà introdursi nella mia privacy, nella privacy dell'ospite (*host*) solo in qualità di parassita, ospite abusivo, illegittimo, clandestino, passibile di espulsione o di arresto" (pag.73). Da queste parole sembra che Derrida stia sostenendo la dipendenza dell'ospitalità dall'incondizionalità del diritto, ma in realtà queste parole si inseriscono in un contesto che mette in luce "il paradosso" d'un diritto all'ospitalità, di "un'etica dell'ospitalità che si limita e si contraddice a priori". Più avanti, infatti, Derrida dice: "Per costituire lo spazio di una dimora abitabile e di una privacy, occorre anche un'apertura, una porta e delle finestre, occorre lasciare libero un passaggio per lo straniero. Non esiste dimora o interiorità senza porta né finestre". Derrida ci ricorda la possibilità che ci viene offerta. L'essere un po' parassitati è una condizione per il benessere della stessa società. D'altronde abbiamo già visto che la nostra definizione dell'alterità decide anche della percezione della nostra identità. Se Schutz, Goffman e Sayad ci hanno mostrato come noi tendiamo a costruire il "là" a partire dal "qui", Derrida ci consiglia: "la monade della privacy deve essere ospitale per essere ipse, il sé a casa propria, la privacy abitabile nel rapporto del sé con il sé". Sembra che Derrida ci stia consigliando di chiederci più spesso "cosa ci faccio qui?" La possibilità della domanda, come possibilità dell'ospitalità, ci promette un allargamento dei confini del luogo che abitiamo.

Per concludere vorrei chiarire quello che è stato poco avanti definito il rapporto tra l'ospitalità e il diritto. L'argomento è di estrema attualità, infatti in Italia come in gran parte dell'Europa il diritto, sotto il martellante richiamo alla sicurezza e alla minaccia di un'invasione imminente, ha vestito i panni del medico di società opulente che rischiano di morire per eccesso di cure. Lo stesso diritto che troppo spesso è dimentico dei diritti (in quale altro modo possiamo chiamarli?) dei più deboli.

Su questi problemi riflette Derrida nella parte conclusiva del saggio citato, in un passo in cui svela come Kant, il filosofo del diritto cosmopolitico all'ospitalità universale, teorizzata nel *Terzo articolo per la pace perpetua*, è lo stesso autore che nel saggio *Su un presunto diritto di mentire per amore dell'umanità* immaginando la situazione di colui che si domanda se deve mentire a degli assassini che chiedono se l'uomo che vogliono uccidere è nascosto in casa sua, nega l'esistenza di un tale presunto diritto alla menzogna. In nome della morale pura, che diviene diritto, "è meglio la rottura del dovere d'ospitalità piuttosto che quella del dovere assoluto di verità". La possibilità stessa del diritto cosmopolitico all'ospitalità sembra compromessa. Il guaio, per Derrida, nasce dal volere iscrivere il principio d'ospitalità all'interno di un diritto, di un discorso giuridico: "Quel principio d'ospitalità la cui idea infinita dovrebbe resistere al diritto stesso". I termini in gioco sono l'ospitalità incondizionata e i diritti e i doveri che la condizionano. Il discorso, lungi dall'essere astratto, cerca di gettare le basi per una concreta possibilità di sviluppo. Derrida invoca la formulazione (forse solo in termini metaforici, perché esclusi dai fatti) di *schemi* intermedi. In realtà il problema è nel modo di condurre la dialettica tra i due elementi: "Tra una legge incondizionata o un desiderio assoluto di ospitalità da una parte e, dall'altra, un diritto, una politica, un'etica condizionati, c'è distinzione, eterogeneità radicale, ma anche indissolubilità. L'una richiama, implica o prescrive l'altra. Dando per buona l'ospitalità incondizionata, come dar luogo a un diritto, a un diritto determinato, limitato e delimitabile, in una parola calcolabile? Come dar luogo a una politica e un'etica concrete, che comportino una storia, delle evoluzioni, delle rivoluzioni effettive, dei progressi, insomma una perfettibilità? Una politica, un'etica, un diritto che rispondano così alle nuove ingiunzioni di situazioni storiche inedite, che vi corrispondano effettivamente, cambiando le leggi, determinando diversamente la cittadinanza, la democrazia, il diritto internazionale?" Sono domande, quelle di Derrida, che riflettono la preoccupazione sull'attuale condizione dell'ospitalità. Ciò che si può fare e solo quello di porre l'incondizionalità dell'ospitalità come idea regolatrice, solo avvicinabile. Per questo il problema dell'ospitalità si sovrappone al problema etico. Questo riapre la discussione sul modo di abitare un luogo e sul modo di definire l'identità. Un'identità che si interroga e rifiuta le contraddizioni che i nostri teorici hanno reso esplicite. Derrida preferisce dirlo, con un po' di nostalgia e allo stesso tempo con indignazione, ricordando una storia: "Nella *Genesi* (XIX, 1 e sgg.) Lot sembra porre le leggi dell'ospitalità al di sopra di tutto, in particolare degli obblighi etici che lo legano ai suoi e alla sua famiglia, in primo luogo alle sue figlie. Gli uomini di Sodoma chiedono di vedere gli ospiti di Lot,

che sono venuti da lui quella stessa notte. Gli uomini di Sodoma vogliono vedere gli ospiti per ‘penetrarli’, dice una traduzione [...] per ‘conoscerli’, dice pudicamente un’altra [...] Lot stesso è uno straniero venuto a stare presso i Sodomiti. Per proteggere *a ogni costo* i suoi ospiti, in qualità di capo famiglia e di padre onnipotente, offre agli uomini di Sodoma le due figlie vergini : <<No, fratelli miei, non vogliate fare del male. Ecco. Io ho due figlie che non hanno ancora conosciuto uomo, le farò uscire da voi; fate loro quello che vi piace, ma non fate nulla a questi uomini, perché sono venuti all’ombra del mio tetto>>”.