

# Da immigrati a migranti

di Carla Pasquinelli

## I. Una doppia presenza

Oggi sono molto cambiati i modi di vivere l'esperienza della migrazione tanto che ormai si preferisce parlare di “transemigrazione” (Grillo, 2000; Riccio, 2000). Il migrante non è più una persona che sta per sempre e in maniera continuativa nel luogo di approdo in cui si è venuto a stabilire, ma mantiene un rapporto ininterrotto e regolare con la società di partenza. Questo attaccamento alla famiglia, al gruppo e al paese natale è sempre meno un ricordo sepolto nel cuore che un tempo trovava sfogo nella nostalgia e nel rimpianto, ed è sempre di più un rapporto regolare ed effettivo con la propria gente rimasta in Africa, in Asia o altrove, con cui viene mantenuto un contatto quotidiano attraverso una complessa rete di comunicazione e di interscambi: un biglietto aereo *low cost* di andata e ritorno a casa, la telefonia a buon mercato, la TV satellitare, Internet e Skype, nonché traffici di varia natura fatti di doni, di scambi, di merci, e altro ancora.

Invece di indebolire, come accadeva una volta, il rapporto con la propria comunità di origine, fino a perdere con il passare degli anni ogni contatto con essa, le nuove migrazioni diasporiche non solo lo hanno rafforzato ma l'hanno reso stabile. I nuovi migranti hanno così trasformato le relazioni affettive e pratiche con la propria comunità di origine, continuando a dividerne a tutti gli effetti la vita quotidiana tramite la partecipazione in tempo reale alla presa delle decisioni. E non solo in occasioni particolari come festività religiose, celebrazione di matrimoni, compleanni, e altri riti di istituzione, come una promozione, un concorso o un qualsiasi traguardo sociale, ma anche e soprattutto a livello del quotidiano, reso possibile dai costi sempre più bassi dei call center sostituiti poi dall'abbattimento dei prezzi dei cellulari (“call my country”, “calling Philippine”, “Tim card India”, da 3 a 5 centesimi al minuto) con regolare chiamata due volte alla settimana fino a tre volte al giorno in caso di problemi o di decisioni particolarmente urgenti, come sapere se sono arrivati i soldi, se bastano a pagare la rata del mutuo o i debiti con le banche, l'elettricità, e poi come va la scuola dei figli, i rapporti con il vicinato, la salute degli anziani, gli

screzi e i litigi in famiglia e resoconti dettagliati di faccende private più o meno importanti e altro ancora.

In una situazione come quella della migrazione, dove riconoscimento e senso di appartenenza sono a rischio e devono essere continuamente confermati e reinventati, il rapporto praticamente quotidiano con la comunità di partenza rende gli immigrati meno vulnerabili e soprattutto meno disposti a lasciarsi integrare nella società di accoglienza. Si tratta di soggetti ibridi, meticciati, multilocali, ovvero soggetti ubiqi, che hanno la «capacità di essere “qui” e “li” contemporaneamente» (Riccio, 2000, p. 17), in maniera tale da convivere simultaneamente sia con la gente del paese di arrivo che con quella del paese di partenza. Protagonisti transnazionali di un mondo globalizzato, di cui attraversano i confini nazionali, geografici e politici creando campi sociali e nuove opportunità di fare comunità, i migranti diasporici del nuovo millennio riconfermano antiche fedeltà e appartenenze recenti ma altrettanto stabili, che si rafforzano a vicenda. La loro può essere definita una “doppia presenza” che li vede impegnati quotidianamente tanto nel paese in cui li ha portati l’emigrazione, quanto nel paese di origine con cui non staccano mai la spina, ma anche con gli altri avamposti della loro comunità dislocati nei più diversi angoli di mondo, «con cui mantengono legami economici, politici, familiari, religiosi e linguistici che possono essere concepiti come “casa”» (Grillo, 2000, p. 10). A garantirlo è questa fitta rete di relazioni multiple che viene tessuta e mantenuta in maniera stabile dai contatti continuativi e regolari che ne assicurano e rafforzano la comunità diasporica, permettendo in molti casi agli immigrati di «prendere parte – come ha segnalato Ralph Grillo – al processo di costruzione nazionale di due o più Stati-nazione» (*ibid.*).

## **2. Corpi in transito e culture in traduzione**

Totalmente diversa è la panoramica delle migrazioni che emergeva a fine anni Settanta del secolo scorso dagli scritti di economisti, antropologi, sociologi, demografi, cui si aggiungeranno nel giro strettissimo di pochi anni filosofi, politologi, etnografi, africanisti, massmediologi, che si spartiranno il campo tra raccolta di dati (numero di ingressi, nazionalità presenti, portata dei flussi ecc.), teorie *prêt à porter* (*melting pot*, *salad bowl*, altrimenti detta multiculturalismo ecc.), e metodologia della ricerca (questionari, inchieste, interviste, *focus group* ecc.). Ma all’epoca non si parlava di migranti, bensì di immigrati, che era la categoria di riferimento più accreditata secondo una forzatura decisamente occidentalista. “Immigrati” è infatti una parola monca, un significante segnato dalla incompletezza, che rinvia a qualcos’altro, a una sorta di antagonista lessicale che è il termine opposto e complementare di “emigranti”. Ma la posta in gioco non ha niente a che

vedere con la grammatica e nemmeno con il lessico, bensì con la pervasiva realtà di corpi tradotti. Corpi in transito su binari opposti, che non passano indenni attraverso i confini, ma che si contaminano con i nuovi *habitus* culturali. Nel passaggio da un paese all'altro, da una cultura a un'altra, c'è però il rischio di ritrovarsi trasformati da soggetto in oggetto, dal momento che gli immigranti raramente sono in condizione di governare le proprie vite.

Da una parte «un mondo ricco e sviluppato, il mondo dell'immigrazione, e dall'altra un mondo povero e "sottosviluppato", il mondo dell'emigrazione» (Sayad, 2002, p. 220). La coppia emigrazione/immigrazione è stata dunque il laboratorio in cui le culture indigene (locali) sono state trasformate in culture subalterne «perché né all'interno della società d'origine, né in quella di arrivo i migranti sono riconosciuti come persone titolari di diritti pari a quelli dei cittadini» (Palidda, 2002, p. x). Il primo a parlarne, sebbene con un lessico e un'impostazione molto diversa, è stato Abdelmalek Sayad, autore di *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*. Un libro che ha lasciato il segno, fino a sovvertire parametri d'analisi e luoghi comuni del politichese degli anni Novanta, rimanendo però prigioniero di una visione dicotomica di due mondi opposti e speculari segnati da una linea di demarcazione spaziale, sociale e simbolica tra l'uno e l'altro che sarebbe stata accantonata qualche anno dopo dall'arrivo e dall'analisi delle nuove migrazioni diasporiche del mondo postcoloniale.

### **3. La doppia assenza**

Sayad parte dal presupposto che «non si può fare la sociologia dell'immigrazione senza delineare, allo stesso tempo e allo stesso modo, una sociologia dell'emigrazione» (2002, p. 9). E poi entrando più direttamente in merito precisa che «ogni studio dei fenomeni migratori che dimentichi le condizioni di origine degli emigrati si condanna a offrire del fenomeno migratorio solo una visione al contempo *parziale* ed *etnocentrica*: come se la sua esistenza cominciasse nel momento in cui arriva in Francia, è *l'immigrante* – e lui solo – e non *l'emigrante* a essere preso in considerazione» (ivi, p. 44). Pertanto, insiste Sayad, «non possono essere spiegati l'uno senza l'altro» (ivi, p. 9) e vanno pensati come due fotogrammi di una stessa vicenda che creano due diversi campi sociali con tutto quello che ne conssegue. A tenerli insieme è un sentimento tenace che nasce dall'esperienza lancinante di un'assenza. Una doppia mancanza che è sentita sia come emigrante sia come immigrante, a partire da un vuoto che si è lasciato alle spalle e che ne rende incerto il futuro. Mentre il malessere dell'immigrazione è fatto di insicurezza e nostalgia, provocate della perdita di

quegli automatismi e quelle abitudini che costituiscono lo sfondo opaco e rassicurante della domesticità, non meno dura e difficile è la “decisione” di emigrare che coincide con un senso di colpa gigantesco per avere abbandonato tutto: la famiglia, la terra, la casa, la fatica dei padri.

Ad accompagnarne il passaggio problematico da emigrante a immigrato è un duro percorso di solitudine, emarginazione, precarietà che prima o poi si risolverà con un lavoro, un tetto, dei compagni. E con essi la speranza di una vita migliore che non hanno quelli restati “a casa”, dove l’emigrazione ha privato la comunità della maggioranza degli uomini e di intere famiglie fino a mettere in crisi il vecchio ordine contadino dovuto alla mancanza di braccia e all’abbandono dei tradizionali lavori agricoli, diventati ormai inutili e arretrati (*ivi*, p. 35). In realtà, a destabilizzare le loro vite non è stato soltanto il declino drammatico di quel piccolo mondo antico, ma ha pesato soprattutto la terribile estraneità che si è venuta a creare tra chi è restato e chi è partito, tra stanziali e migranti. Da una parte, i pochi che sono rimasti al villaggio, vite precarie fatte di duro lavoro, scarsi guadagni e molti debiti e, dall’altra, gli immigrati, che nelle loro rare visite ai parenti ostentano un palese senso di superiorità nei confronti di chi non ce l’ha fatta a emigrare.

Dopo le frigide descrizioni della condizione migrante che ci ha inflitto e ci infligge tuttora la pubblicistica corrente – fatta essenzialmente di cronologie, censimenti, numeri, cifre, statistiche, leggi e divieti – che riduce la coppia emigrazione-immigrazione solo alla seconda componente del binomio, «quello tipico della logica etnocentrica del paese dominante» (Palidda, 2002, p. XII) – non si può non rimanere catturati dalla sua analisi fenomenologica del vissuto dei migranti algerini, che Sayad ha ricostruito grazie alla sua «solidarietà con i più svantaggiati», come ha sottolineato Bourdieu (2002, p. 5), che lo conosceva bene essendo stato Sayad suo allievo. Prima ancora delle tante storie di vita riportate nel libro, quello che più colpisce leggendolo è la sua grande “disponibilità all’ascolto” che va oltre le parole e i racconti, riuscendo a decifrare quello che le parole nascondono o non sono in grado di «esprimere perché le loro esperienze sono ignorate da quella lingua e da quella cultura» (Sayad, 2002, p. 17). Ma è proprio questa “opacità di un linguaggio” a diventare «l’informazione più importante e più rara» (*ibid.*), permettendogli di percepire un silenzio, una zona rimossa, che disvela la sua intensa partecipazione restituendo loro quella completezza che noi gli abbiamo negato. Ovvero i suoi emigrati/immigrati. La sua è una narrazione passionale, direi proiettiva e fusionale, che lo porta a identificarsi con le vite degli altri come se fossero – e in parte lo sono – la sua stessa biografia. Vite perdute prima ancora di esistere, vite recluse o disperse che si profilano all’interno di uno stesso percorso salvifico, che è proiettato su un’unica meta da raggiungere. La Francia.

Luogo della memoria, anticipata dal desiderio e rimpianta nella nostalgia, che non corrisponde né alle aspettative di quanti partono né alla delusione cocente dell’arrivo<sup>1</sup>.

#### 4. Il grado zero delle migrazioni

Il Giano bifronte dell’emigrazione/immigrazione non è altro che “il grado zero” delle migrazioni, il *turning point* che ha messo in questione quasi un secolo di teorie, inchieste e analisi dei *migration studies*, dove la prima mossa da fare per risarcire le loro vite e le loro storie è ripartire da quella fallacia ermeneutica che ne ha alterato la conoscenza tramite il cortocircuito prodottosi tra le principali categorie di riferimento, che vanno ricollocate nel loro contesto di significati. Quello che emerge con grande chiarezza dal testo di Sayad è che emigrante, immigrante, immigrato ed emigrato non sono sinonimi intercambiabili, come ci può capitare distrattamente di usare, ma sono un *pool* di significanti portatori di specifici significati, ciascuno dei quali va rigorosamente rispettato poiché esprime, e nel contempo rappresenta, una tappa obbligata del pericoloso “passaggio a Nord-Ovest” della migrazione da emigrante a immigrato. Un itinerario che però non segue una scansione lineare, né temporale né spaziale, ma si configura piuttosto come il “ritorno del rimosso” del cattivo passato che ritorna, la metamorfosi più recente di quelle disavventure dell’Altro, sotto la cui giurisdizione lessicale il sapere occidentale ha raggruppato una folla di diseredati che sono sfilati nel corso degli ultimi cinque secoli sotto i nostri occhi indifferenti ma interessati.

Il termine “l’Altro” è ormai diventato una convenzione discorsiva che sta a indicare quelle popolazioni del globo che si sono sviluppate al di fuori dei confini storici, geografici e culturali dell’Occidente. Popolazioni neglette, asservite, specchio rovesciato del nostro sguardo che le ha fatte transitare attraverso metamorfosi rassicuranti, che negavano ogni possibile compartecipazione tra noi e loro, quali protagoniste di uno stato ferino che è passato attraverso gli stadi successivi di bestie, selvaggi, primitivi – per citare solo alcuni dei nomi che abbiamo attribuito loro a partire dalla scoperta dell’America e susseguenti massacri. Per poi attraversare il *mid-*

1. «Mi ricorderò sempre l’immagine del mio arrivo in Francia, è stata la prima cosa che ho visto, la prima cosa che ho sentito: qualcuno bussa a una porta che si apre su una camera piccola, da cui escono degli odori mescolati, l’umidità, l’aria viziata, il sudore di uomini addormentati. Che tristezza! Quanta infelicità nel loro sguardo, nella loro voce» (ivi p. 30). Così diversi nei loro corpi, sfatti dalla fatica, rispetto a quando li vedi ritornare al villaggio: «ben vestiti, hanno valige piene, soldi in tasca, li vedi spendere soldi che non guardano neppure» (ivi, p. 31).

*dle passage* dell'Atlantico nero con milioni di schiavi incatenati sulle navi negriere, che dopo due secoli di piantagioni diventate improduttive sono stati sostituiti dai nuovi schiavi prodotti dalla violenza coloniale, per riapparire oggi sulle nostre sponde nella forma di migranti, espatriati, rifugiati che popolano la scena postcoloniale di un mondo a scomparti. Dove l'onda lunga del colonialismo si abbatte su chi transita da una sponda all'altra del Mediterraneo, mentre alcune migliaia scompaiono nel *middle passage* del *mare nostrum*, e chi sopravvive rischia di rimane imbrigliato nelle strategie di asservimento della tratta dei clandestini da trasformare in lavoratori in nero sottopagati nelle aziende del Nord Italia.

## 5. Le parole per dirlo

Fino a pochi decenni fa l'Italia non si occupava di immigrazioni per il semplice motivo che all'epoca eravamo un paese di emigranti, dove il *pathos* della partenza e dell'esilio, prima ancora di costituire materia di studio e di riflessione, era un'epopea popolare che ebbe nella canzone napoletana la sua maggiore interprete sull'onda delle grandi migrazioni tra Ottocento e Novecento: da una parte a carattere prevalentemente temporaneo verso le tradizionali mete europee (Svizzera, Francia, Germania, Belgio ecc.); e dall'altra un'emigrazione a carattere permanente nelle Americhe (Stati Uniti, Brasile, Argentina ecc.). È solo in anni relativamente recenti che l'attenzione si è spostata sull'immigrazione con l'arrivo negli anni Settanta dei primi immigrati che ci hanno messo di fronte a una nuova e inedita questione sociale. E da paese di emigrazione siamo diventati un paese di immigrazione, che ha totalmente mutato il nostro vertice ottico, rimuovendo il nostro passato straccione di emigranti e finendo per fare agli altri quello che avevano subito i nostri immigrati nei loro difficili percorsi migratori.

Ci sono modi diversi di leggere i rapporti tra noi e gli altri. Come si è visto con la critica mossa da Sayad agli studi sulle immigrazioni molto dipende dalle parole che usiamo. Ma le parole, com'è noto, non sono mai innocenti, e soprattutto non lo sono in quel campo minato che è l'immigrazione, dove ogni parola si porta dietro intere genealogie di stereotipi, rivelatori del nostro atteggiamento nei confronti dell'Altro, di quel diverso che nello scorso degli ultimi quarant'anni ha preso le sembianze dell'immigrato. Sono tanti, troppi, gli stereotipi che circolano sugli immigrati e che finiscono per essere il sintomo degli umori e delle opinioni che ci siamo fatti di loro, piuttosto che il risultato di una disponibilità all'ascolto di quei diversi che ci sono arrivati in casa. Anche i rapporti tra noi e loro dipendono in larga misura dalle parole che usiamo, nel senso che le parole ci sopravanzano, si mettono in mezzo tra loro e noi, dal momento che

quando parliamo di multiculturalismo non diciamo le stesse cose di quando parliamo di interculturalità o di diaspose, pur riferendoci alle stesse persone, culture e gruppi etnici. Ma se i nostri rapporti reciproci sono surdeterminati dalle parole che usiamo, come proteggere loro ma anche noi dalla nostra violenza epistemica?

Non tutte le parole hanno comunque lo stesso impatto o la stessa efficacia. I più fragili sono i concetti che scompaiono in fretta, assieme a teorie *prêt à porter*, che si succedono a scadenze piuttosto ravvicinate accanto a mostri sacri come il multiculturalismo, che si trascinano invece da anni a ritmi cadenzati. Rispetto ai concetti le metafore sono invece più resistenti, ma anche più efficaci perché grazie alla loro capacità evocativa esprimono un di più, che non potrebbe esser detto altrimenti. Penso all'ariosa metafora di “culture in viaggio” di James Clifford, o al cupo *black Atlantic* di Paul Gilroy, che ci aprono all'Altro, a mondi sconosciuti e prossimi e ai rapporti tra noi e loro attraversati da profonde disuguaglianze, che teorie e concetti spesso occultano pur parlandone nelle loro frigide scritture. Ma anche al *melting pot* che è riuscito a sopravvivere al suo stesso pensionamento, perché era l'altra parte del “sogno americano”. Entrambi partecipi di una stessa promessa di ascesa sociale. L'uno verso le vette della distinzione e della ricchezza, l'altro nella fusione egualitaria nel grande calderone dell'America WASP (*White Anglosaxon Protestant*), che però si dovette fermare sulla soglia delle case di Little Italy e Chinatown. Una metafora che da noi in Italia non è mai arrivata – perché all'epoca eravamo ancora un paese di emigranti – e per fortuna, perché come minestrone dubito che avrebbe avuto lo stesso successo.

## **6. Una nozione a bassa densità**

La prima ad arrivare verso l'inizio degli anni Ottanta è stata la *salad bowl* con minime ricadute sul piano degli studi dedicati all'immigrazione straniera, come si diceva allora, mentre ci avviavamo a diventare anche noi con scarsa convinzione una società di immigrati. In realtà di *salad bowl* nonabbiamo mai parlato preferendo il termine più sobrio e austero di multiculturalismo. Una nozione che aveva fatto da volano al mutamento delle politiche migratorie negli Stati Uniti, in seguito alla crisi del *melting pot*, su cui erano basate le precedenti politiche assimilazioniste. E che da noi è stata accolta con un certo sollievo da quanti si occupano di immigrazione e dintorni, in particolare da quegli specialisti degli Altri, quali sono gli antropologi, che vi hanno visto la possibilità di una fuoriuscita dal razzismo, e più in generale la rottura del paradigma eurocentrico: sia perché neutralizza la nozione di razza, sia perché il concetto di cultura comporta la condivisione di una umanità e di una storia comuni da cui discendono

i due paradigmi forti del multiculturalismo: il riconoscimento della differenza culturale e il reciproco rispetto tra culture diverse.

Questo vale non solo per termini di uso corrente ma anche per la letteratura specialistica, a cominciare da espressioni di tutto rispetto – non solo multiculturalismo ma anche interculturalità – che hanno costituito e costituiscono tuttora le principali chiavi di lettura della presenza nei paesi occidentali di culture e gruppi etnici che provengono dai più diversi e lontani angoli di mondo. Ma nonostante la prossimità che si è venuta a creare tra noi e loro, abbiamo finito per riprodurre e moltiplicare una stessa distanza, le cui variazioni dipendono non tanto dalle regole e le leggi dei vari paesi di accoglienza quanto da consuetudini radicate e paure ataviche dell’Altro, in quanto “diverso”, che condizionano le nostre disponibilità e capacità di ascolto.

Con gli anni il multiculturalismo si è però rivelato una nozione a bassa densità teorica che, invece di fornire una interpretazione della interazione tra culture, è apparso piuttosto una nozione descrittiva, che non va oltre una cartografia delle diverse appartenenze culturali senza essere in grado di registrare la trama di rapporti che ne animano la convivenza. Culture che restano irrelate tra di loro, giustapposte l’una all’altra, ghetti culturali, che ne fanno dei mondi a parte, alla cui origine vi è una concezione olistica della cultura, così come è stata configurata dal padre fondatore dell’antropologia culturale, Edward B. Tylor. La sua definizione della cultura come «un insieme complesso» (Tylor, 1970, p. 7) dotato di coerenza e stabilità ne ha favorito infatti una lettura essenzialista, basata su una presunta autenticità, che ha accreditato l’immagine di un sistema chiuso, scarsamente permeabile al contatto e al cambiamento. Nonostante questa interpretazione sia stata decostruita dalla svolta ermeneutica e discorsiva dell’antropologia nella seconda metà del xx secolo, che ha posto l’accento sul carattere ibrido e meticciano delle culture, è stata proprio questa lettura sostantivista della cultura a fare da madrina alla prospettiva multiculturalista, ma anche a segnarne il declino, per la sua inadeguatezza a reggere il confronto con i tempi.

## **7. Un nuovo non-luogo**

Se dalla teoria passiamo all’uso corrente e all’idea che ci siamo fatti del multiculturalismo, tale categoria risulta ancora più problematica. Mi riferisco alla maniera ambigua in cui noi, come società ospitante, viviamo la nostra condizione di partner multiculturale, che sembra essere completamente rimossa. Per la maggior parte degli italiani il multiculturalismo è qualcosa che riguarda gli altri, quelli che vengono da fuori, non certamente noi, che siamo qua da sempre, dimenticando che se davvero la nostra

è una società multiculturale, allora non può essere fatta solo di immigrati bensì anche da indigeni, ovvero da noi stanziali. Come membri della società ospitante riteniamo invece di godere di uno *status* privilegiato, che ci autorizzerebbe a metterci fuori dal mucchio: da una parte ci siamo noi, come società di accoglienza, dall'altra ci sono tutti gli altri appartenenti alle culture immigrate, da cui ricaviamo la confortante convinzione di “noi uniculturali” e di tutti “gli altri multiculturali”. Al punto da non ritenerci parte della stessa società multiculturale, in cui peraltro ci troviamo ogni giorno a contatto di gomito con innumerevoli altri, bensì di vivere in un non-luogo chiamato Italia.

A confermarci in tale certezza tassonomica – noi uniculturali e loro multiculturali – è il modo stesso in cui ci rapportiamo alle altre culture nel variegato panorama del multiculturalismo nostrano. Si tratta di un rapporto bipolare tra società di accoglienza da una parte e singola comunità immigrata dall'altra, all'interno di una relazione asimmetrica di dominio dove a prevalere sono in genere i modelli occidentali, cui gli antropologi americani hanno dato il nome di acculturazione. La sua peculiarità, che ne costituisce anche il limite, consiste in una visione bipolare del contatto tra culture concepito come una partita a due, che la società ospitante intrattiene con ciascun gruppo etnico preso singolarmente in maniera da escludere la compresenza simultanea di tutti gli altri. Un approccio ormai datato – il famoso *Memorandum for the Study of Acculturation* risale al 1936 (Redfield, Linton, Herskovits, 1977) – che non ci mette in grado di decifrare le complesse dinamiche e gli intrecci trasversali che si sono venuti a creare tra la pluralità fluttuante degli attori del nuovo ordine mondiale. Non solo, ma nel perseguire le linee di una rigida divisione etnica (del lavoro), tale approccio razzializza gli immigrati facendo di ciascun gruppo il sinonimo del mestiere che esercita, autorizzando implicitamente le persone più insospettabili a usare ormai abitualmente come sinonimi il termine filippina per domestica, rumena per badante, senegalese per ambulante.

## 8. Culture in viaggio

Se dunque il multiculturalismo è una nozione che non ci fornisce una visione panoramica della complesse dinamiche che attraversano il composito mondo della convivenza culturale, tra etnie, società e storie diverse, più adeguata appare invece la nozione di interculturalità, che a differenza del multiculturalismo non presuppone l'idea che le culture siano delle unità omogenee e chiuse in confini stabili. A fare da volano è stata la nozione di transculturalità, proposta nei lontani anni Cinquanta da un etnologo cubano, Ortiz, con l'intento di sostituirla al concetto di acculturazione per richiamare l'attenzione sul carattere bilaterale del cambiamento tra culture

che, nel venire a contatto, si modificano a vicenda. In realtà, le due nozioni di interculturalità e transculturalità sono molto vicine, ad accomunarle è l'idea del carattere poroso delle culture che interagiscono tra di loro in un processo osmotico di traduzione e di contaminazione.

Culture in viaggio, dislocate, mobili, come avrebbe poi spiegato meglio 40 anni più tardi James Clifford, dove le linee di divisione non sono tra una cultura e un'altra, sono fenditure transculturali, campi di tensione. Culture in traduzione che ci portano ad andare e venire tra un mondo e un altro, poiché tradurre significa “portare di là” o “trasportare”. Il suo significato letterale è identico a quello del termine greco “metafora”. «La traduzione non è altro che un tipo di dislocazione metaforica di un testo da una lingua a un'altra» (Young, 2005, p. 166). Dislocazione linguistica, ma anche culturale, poiché la traduzione è una questione di comunicazione interculturale. Se tradurre un testo da una lingua a un'altra trasforma la sua identità materiale, questo è ancora più evidente con la traduzione culturale. Secondo Robert Young, noto esponente dei *postcolonial studies*, che ha scritto pagine illuminanti sulla traduzione di culture, il colonialismo è stato il laboratorio in cui le culture indigene hanno subito «un processo di traduzione smaterializzante» (*ibid.*) che le ha trasformate in culture subalterne, poiché nessuna traduzione avviene in uno spazio neutrale e interamente equalitario, dal momento che si produce sempre all'interno di relazioni di potere e forme di dominazione. Non molto diverso è quanto accade oggi nell'immigrazione, dove «c'è sempre qualcuno che traduce qualcun altro. Qualcuno [che] subisce la traduzione» (ivi, p. 167), per ritrovarsi trasformato “da soggetto in oggetto”.

## **9. Vite diasporiche**

Come si è già accennato all'inizio, il migrante non è più una persona che fa parte esclusivamente della società in cui si è venuto a stabilire, ma continua a mantenere una rete di relazioni stabili che assicurano un collegamento regolare tra la società di accoglienza e la comunità di partenza, ma anche e soprattutto con gli altri nuclei comunitari sparsi per il mondo. Questa «complessa triangolazione» (Sheffer, 1986, p. 3) propria delle nuove diaspole, che seguono i tracciati della extra-territorialità del mondo globalizzato, significa due cose importanti: la prima è che le moderne comunità diasporiche mantengono intensi legami reali e sentimentali ma anche immaginari non solo con la loro terra di origine ma soprattutto con una comunità dispersa o collocata altrove; e la seconda, che è una conseguenza della prima, «non verranno facilmente integrate o addomesticate come in passato» (Mellino, 2008, p. 81) all'interno degli Stati di residenza, essendo ormai dei soggetti diasporici, persone

che «non possono essere “curate” con la fusione in una nuova comunità nazionale» (Clifford, 1999, p. 307).

Del resto sono proprio loro i primi a non volere essere integrati all'interno della società dove si trovano a risiedere, poiché intendono mantenere legami reali e affettivi con il proprio paese e dimostrare la propria lealtà alla loro nazione cui continuano a guardare non solo come a una patria immaginata. Ma prima ancora non vogliono più essere considerati “minoranze”, trattandosi di «un termine che si iscrive ancora all'interno del paradigma dello Stato nazione moderno che non sembra più essere in grado di rendere conto della condizione dei soggetti migranti» (Mellino, 2005, p. 76). È stata la loro incompatibilità con lo *status* di minoranze che in qualche misura ha favorito la loro trasformazione in comunità etniche «deterritorializzate e transnazionali» (ivi, p. 78). Culture in viaggio che hanno trovato il proprio riscatto nel contesto mobile e permeabile della globalizzazione che ha limitato la sovranità territoriale degli Stati-nazione ridimensionata dai flussi transnazionali di capitali e persone.

In realtà le culture non viaggiano, sono le persone a viaggiare, a transitare da una cultura all'altra. Sono i loro corpi ad attraversare i confini, portandosi dietro il transito, il passaggio, la traduzione. Nel senso che i corpi non passano indenni attraverso i confini, si devono contaminare con i nuovi *habitus* culturali, poiché il transito è traduzione della diversità. Chi transita da una cultura all'altra mira a conquistarsi un posto al sole, che, tradotto nel linguaggio attuale delle migrazioni, significa riuscire ad accedere a uno straccio di cittadinanza.

## **10. Chiusure coloniali**

Ancora una volta stanno cambiando le regole e i codici delle migrazioni, che appaiono sempre più in grado di pilotare e orientare i destini di milioni di persone nel contesto problematico di una globalizzazione liberista tuttora governata da una logica coloniale che si costituisce producendo “spazi eterogenei” politici, economici e giuridici, destinati a produrre “forme specifiche e diversificate di incorporazione” di territori, culture e soggetti. Ma che prefigurano anche pratiche inedite di resistenza crescente nei confronti delle molteplici forme di spossessamento, gerarchizzazione e di “esclusione inclusiva” che segnano il nostro tormentato presente. Dove l'alternativa a un presente sicuro e a un futuro progettato è il dominio del caos. Una minaccia sempre più realistica che proviene dalla progressiva erosione di quelle garanzie di stabilità e sicurezza da parte dello Stato, che ormai appare del tutto inadeguato a fornire protezione e fiducia ai cittadini sul proprio territorio in seguito ai processi di globalizzazione, che stanno sottraendo pezzi alla sua sovranità.

Con il progressivo smantellamento del Welfare State, che ha messo a rischio non solo i redditi dei ceti impoveriti e le fasce meno abbienti ma anche quelle che fino a poco tempo fa erano considerate le classi agiate, può tornare utile l'espressione di Stanley Cohen di «panico morale» (Cohen, 1980), per indicare la costruzione mediatica della violenza che si concentra su un capro espiatorio – un tempo le sottoculture giovanili britanniche degli anni Cinquanta (*teddy boys, mod, punk, skinhead*), ieri le rivolte delle *banlieues* francesi e oggi gli immigrati – in modo tale da giustificare qualsiasi modalità di repressione, segregazione, esclusione nei loro confronti che costituisce una risposta istituzionale forte a paure diffuse. Un meccanismo perverso, che criminalizza o stigmatizza tutto ciò che si allontana dai valori e dalla morale dominante, dove la diffusione di un determinato panico morale non fa che innescare una spirale emotiva e psicologica il cui esito finale è quasi sempre un rafforzamento dello *status* e di una escalation della “cultura del controllo”.

Per quanto riguarda i migranti del terzo millennio la violenza nei loro confronti si è materializzata nello sbarramento di ogni accesso alla cittadinanza, che è ormai diventata per loro un sogno *off-limits*. Il massimo cui possono ragionevolmente aspirare è un permesso di soggiorno, peraltro sempre revocabile o soggetto a scadenza, che permette di realizzare una inclusione differenziale, all'interno di gerarchie strette che riproducono logiche coloniali fondate sulla separazione tra cittadini e sudditi che «affonda le radici – come precisa Bauman (2004b) – in una sorta di “pressione coloniale” alla rovescia». Rispetto a «un’immagine inclusiva ed espansiva della cittadinanza», che per alcuni anni aveva alimentato le speranze e le aspettative degli immigrati si è ormai affermata la sua faccia esclusiva, facendo di essa la linea che separa un “dentro” da un “fuori” (Mezzadra, 2006, p. 60). La cittadinanza sta infatti diventando sinonimo di esclusione, su cui aveva già richiamato l'attenzione Sayad, nei lontani anni Novanta, quando scriveva che «il fenomeno migratorio nella sua totalità, emigrazione e immigrazione, non può essere pensato, descritto e interpretato in altro modo se non mediante le categorie del *pensiero di Stato*»<sup>2</sup>. Questo modo di pensare è contenuto interamente nella linea di demarcazione, invisibile o appena percettibile, ma dagli effetti considerevoli, che separa radicalmente i “nazionali” e “non-nazionali” (Sayad, 2002, p. 368).

## II. Prevenzione e “nuda vita”

Se ormai lo Stato appare del tutto inadeguato a fornire protezione e fiducia ai “nazionali” cioè ai cittadini del suo territorio in seguito ai processi

2. Corsivo mio.

di globalizzazione, che ne hanno indebolito la sovranità, ancora meno può nei confronti dei “non nazionali” «in bilico sul labile confine che separa l’inclusione dall’esclusione» (Bauman, 2004b, p. x). Per quanto riguarda i nazionali, in seguito all’abbattimento del sistema del Welfare, «come protettore e fornitore di fiducia generalizzata», sembra che non sia rimasto altro che la “prevenzione fai-da-te” ovvero una «prevenzione privata e individuale come modalità di far fronte all’ansia e all’angoscia connesse a precarietà, solitudine, incertezza, sicurezza, paure diffuse» (Pitch, 2006, p. 15). Una soluzione che è a portata di mano solo per chi se lo può permettere, dove però l’imperativo della prevenzione rischia a sua volta di diventare una forma di disciplinamento (auto)imposto. Per il resto del mondo, cioè per quelle popolazioni che sono da sempre fuori dall’ombrellino protettivo dell’Occidente, la prevenzione è consistita e tuttora consiste in una fiducia messianica nello sviluppo, uno sviluppo senza limiti, che però sembra ormai arrivato al capolinea.

Secondo un esperto come Gilbert Rist lo sviluppo non è altro che una «credenza occidentale», legittimata dalla *Weltanschauung* eurocentrica del progresso. Una credenza che da più di 60 anni ha mobilitato non solo le speranze di milioni di persone, ma anche risorse finanziarie considerevoli, senza riuscire a colmare il divario spaventoso in termini di vantaggi economici e di standard di vita tra Nord e Sud del mondo, che non solo non è diminuito ma anzi non ha fatto altro che accrescervi. Uno sviluppo che «sembra allontanarsi, come l’orizzonte, a mano a mano che si crede di avvicinarvisi» (Rist, 2007, p. 7). Tanto da far dire a Rist che lo sviluppo esiste solo «attraverso le azioni che esso legittima, le istituzioni che fa vivere e i segni che ne attestano la presenza». Insomma è un insieme di discorsi, o meglio, di pratiche discorsive che oltre a milioni di persone hanno coinvolto e mobilitato organismi internazionali, tra cui ONU, UNESCO, una varietà sterminata di ONG, di agenzie e di istituzioni di cooperazione allo sviluppo impegnate in una lotta contro la miseria e la fame che, invece di diminuire, si sono accresciute. E se è riuscito a produrre dei risultati positivi o un qualche benessere attraverso le politiche degli aiuti internazionali per lo sviluppo è certamente finito al 98% nella tasche di noi occidentali.

Con il risultato che ai poveri del mondo – i migranti, i clandestini, i rifugiati, gli *homeless* – che non fanno parte della nostra stessa umanità, non resta che la “nuda vita”, dopo che li abbiamo spossessati di identità, appartenenza e diritti. *Displaced persons* che vengono a ingrossare le fila di una «eccedenza umana continuamente prodotta su scala globale» (Rahola, 2003, p. 8). Di fronte a questo fenomeno planetario di dimensioni gigantesche che ormai coinvolge almeno 40 milioni di persone ci sentiamo inermi o forse siamo solo ipocriti, prigionieri di una logica coloniale che ci divide in due, in sommersi e salvati. È il ritorno del rimosso fanoniano – la città bianca e la città nera – su scala globale.

## 12. Fare vivere e lasciare morire

Ancora una volta due pesi e due misure: per noi la prevenzione, per gli altri la “nuda vita” secondo le logiche implacabili del bio-potere che fa vivere i primi e lascia morire i secondi. Vorrei soffermarmi su due situazioni limite, dove il rischio è ormai diventato una routine per milioni di persone in fuga da fame, guerre, regimi dittatoriali, emergenze sanitarie, disastri ambientali che vengono respinti o tradotti in clandestini o confinati in luoghi di territorializzazione provvisoria. Masse residuali per una inclusione differenziale, persone in eccesso, che hanno come sbocco due possibilità una peggiore dell'altra. La figura del rifugiato, del “profugo interno” che non può letteralmente vivere altrove ovvero persone *internally displaced* che «vengono ricondotte all'interno di confini al di fuori dei quali dovrebbero essere riconosciuti come rifugiati» (Rahola 2003, p. 2). Già Hannah Arendt nelle *Origini del totalitarismo* aveva intuito il terribile cortocircuito tra cittadinanza e diritti umani – iscritto da sempre nella *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* del 1789. Dove l'iscrizione per nascita naturale nella nazione è il solo meccanismo su cui si fonda ogni possibile universalità dei diritti. In altre parole, se non sei cittadino non puoi essere soggetto di diritti umani, poiché la cittadinanza è la porta d'accesso per diventare titolare di quei diritti, dal momento che ogni possibilità di ottenere una forma “universale di riconoscimento cede il passo alla logica necessitante dell'appartenenza” garantita dallo Stato-nazione. Come commenta Federico Rahola «si compie un duplice e simultaneo tramonto, dei diritti umani e dello Stato-nazione, in quanto ordini che si suppongono universali e i cui presupposti inclusivi entrano in crisi insieme ai confini su cui entrambi si reggono» (ivi, p. 41).

L'altra figura è quella del clandestino così come viene costruito dalla terribile macchina anti-immigrazione che prende temporaneamente in carico la vita dei migranti per farne dei corpi docili e dei soggetti gestibili. Il passaggio attraverso il CPT – grottesco acronimo di Centri di permanenza temporanea, poi diventati CIE, Centri di identificazione ed espulsione – ha come esito l'espulsione di un piccolo numero di migranti, mentre quelli che riescono materialmente a superare la frontiera saranno destinati a ingrossare le fila dell'esercito di riserva della manodopera sottopagata. Non più come persone bensì come “nuda vita”, intesa come mera entità biologica, inclusa all'interno del territorio ma al di fuori dello spazio politico della *polis*. Persone senza documenti, senza appartenenza a uno Stato-nazione che, per come va oggi il mondo, è il solo garante di una identità certa. Privì di cittadinanza e di quelle garanzie giuridiche che conferiscono l'inclusione e il riconoscimento, immigrati, clandestini, rifugiati sono ormai considerate “non-persone”, ridotte e utilizzate come “nuda

vita”, come l’ha definita Walter Benjamin e in seguito ripresa e sviluppata magistralmente da Giorgio Agamben.

Il processo di globalizzazione produce sempre più scarti da recludere in campi profughi, Centri di permanenza temporanea, prigioni, ma anche ergastolo bianco, in cui vengono reclusi per anni anche immigrati, dove il disagio dell’emigrazione viene tradotto in disturbo mentale, senza avere commesso alcun reato, mentre il controllo delle frontiere erette per respingere la massa di indesiderati in cerca di una vita migliore continua a fare vittime. Basta il caso di Lampedusa analizzato da Gianluca Gatta. Se il rifugiato è una «vittima depoliticizzata», come lo ha definito Lisa Malkki, creato dalle stesse agenzie che si fanno carico della loro vita, il clandestino prodotto dalla macchina anti-immigrazione può essere concepito come un «colpevole depoliticizzato» (Gatta, 2009, p. 247) dove a guadagnare sono i padroni del Nord ma anche del Sud d’Italia, che li usano come manodopera di riserva da sfruttare e sottopagare, approfittando della loro situazione di precarietà di persone senza diritti. La loro è «una particolare forma di inclusione differenziale che – come spiega Gatta – incorpora nel mercato del lavoro, e in generale nella società di ricezione, un buon numero di migranti nella forma specifica del clandestino utile, flessibile, temporaneo» (*ibid.*). “Nuda vita” soggetta a deportabilità che risponde alla logica salvifica e crudele del bio-potere. Secondo la magistrale analisi di Michel Foucault: se un tempo il potere sovrano «faceva morire e lasciava vivere», oggi il bio-potere della postmodernità «fa vivere e lascia morire». Il nostro è un mondo segnato ancora dalla logica perversa del colonialismo, che sta riproducendo all’interno dello stesso territorio europeo la ricomparsa di distinzioni e gerarchie come quella tra cittadino e suddito, tra nazioni centrali e periferiche. Fare vivere noi occidentali ricchi e lasciare morire i predestinati, gli ultimi degli ultimi, che cercano di afferrare le briciole delle nostre tavole, riversando nelle nostre acque territoriali i corpi di quanti non ce l’hanno fatta. La mia sensazione è quella di milioni di persone che muoiono al nostro posto, una barriera umana che fa da confine tra noi e l’abisso.

### Riferimenti bibliografici

- AGAMBEN G. (2005), *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino.
- AMATO F. (2000), *La circolarità commerciale degli immigrati nel Napoletano*, in “Afriche e Orienti”, 3, 4 , pp. 53-7.
- APPADURAI A. (2001), *Modernità in polvere*, Meltemi, Roma.
- ARENDT H. (2009), *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino.
- BAUMAN Z. (2004a), *Vite di scarto*, Laterza, Roma-Bari.

- ID. (2004b), *La società sotto assedio*, Laterza, Roma-Bari.
- BHABHA H. K. (2001), *I luoghi della cultura*, Meltemi, Roma.
- BENJAMIN W. (1962), *Angelus Novus*, Einaudi, Torino.
- BOURDIEU P. (1983), *La distinzione. Critica sociale del gusto*, il Mulino, Bologna.
- ID. (2002), *Prefazione*, in A. Sayad, *La doppia assenza*, Raffaello Cortina, Milano, pp. 3-7.
- CHAMBERS I. (2003), *Paesaggi migratori, cultura e identità nell'epoca postcoloniale*, Meltemi, Roma.
- ID. (2007), *Le molte voci del Mediterraneo*, Raffaello Cortina, Milano.
- CHAMBERS I., CURTI L. (a cura di) (1997), *La questione postcoloniale. Cieli comuni, orizzonti divisi*, Liguori, Napoli.
- CLIFFORD J. (1999), *Strade. Viaggio e traduzione alla fine del secolo xx*, Bollati Boringhieri, Torino.
- COHEN S. (1980), *Folk Devils and Moral Panics*, Routledge, London.
- CURTI L. (2006), *La voce dell'altra*, Meltemi, Roma.
- FANON F. (2000), *I dannati della terra*, Edizioni di Comunità, Torino.
- ID. (2007), *Scritti politici. L'anno v della rivoluzione algerina*, Derive Approdi, Roma.
- FOUCAULT M. (1990), *Difendere la società. dalla guerra delle razze al razzismo di Stato*, Ponte alle Grazie, Firenze.
- ID. (2005), *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano.
- GATTA G. (2009), *Migranti a Lampedusa: da esuli a clandestini*, in "Parolechiave", 41, pp. 231-51.
- ID. (2011a), *Clandestinità e luoghi terzi. Legittimazione, sicurezza, soggettività*, in "Rassegna italiana di sociologia", 1, pp. 37-62.
- ID. (2011b), *Come in uno specchio. Il gioco delle identità a Lampedusa*, in U. Chelati Dirar, S. Palma, A. Triulzi, A. Volterra (a cura di), *Colonia e postcolonia come spazi diasporici. Attraversamenti di memorie, identità e confini nel Corno d'Africa*, Carocci, Roma, pp. 353-66.
- GRILLO R. (2000), *Riflessioni sull'approccio transnazionale alle migrazioni*, in "Afrique e Orienti", 3, 4, pp. 9-16.
- HALL S. (2006), *Il soggetto e la differenza. Per un'archeologia degli studi culturali e postcoloniali*, ed. it. a cura di M. Mellino, Meltemi, Roma.
- MARTA C. (2005), *Relazioni interetniche. Prospettive antropologiche*, Guida, Napoli.
- ID. (2011), *I diritti umani in Europa*, in A. Miranda, A. Signorelli, *Pensare e ripensare le migrazioni*, Sellerio, Palermo, pp. 71-82.
- MELLINO M. (2005), *Il pathos delle diaspose*, in "Parolechiave", 34.
- ID. (2008), *Cittadinanze postcoloniali. Le migrazioni contemporanee e la critica postcoloniale*, in "Quaderni di Rassegna Sindacale", 34.
- MEZZADRA S. (a cura di) (2004), *I confini della libertà. Per un'analisi politica delle migrazioni contemporanee*, Derive Approdi, Roma.
- ID. (2006), *Diritto di fuga. Migrazioni, cittadinanza globalizzazione*, ombre corte, Verona.

- ORTIZ F. (1954), *Statement at the Social Science Research Council Summer Seminary on Acculturation*, in "American Anthropologist", 53.
- PALIDDA S. (2002), *Introduzione all'edizione italiana*, in A. Sayad, *La doppia assenza*, Raffaello Cortina, Milano.
- PASQUINELLI C. (a cura di) (2005), *Occidentalismi*, Carocci, Roma.
- ID. (2007), *Infibulazione. Il corpo violato*, Meltemi, Roma.
- ID. (2008), *Travelling Bodies/Corpi in viaggio*, in "Filosofia e Questioni Pubbliche", 1, pp. 71-84.
- ID. (2011), *Da immigrati a migranti*, in A. Miranda, A. Signorelli, *Pensare e ripensare le migrazioni*, Sellerio, Palermo, pp. 216-30.
- PITCH T. (2006), *La società della prevenzione*, Carocci, Roma.
- PUGLIESE E. (1997), *Diario dell'immigrazione*, Edizioni Associate, Roma.
- RAHOLA F. (2003), *Zone definitivamente temporanee. I luoghi dell'umanità in eccesso, Ombre corte*, Verona.
- REDFIELD R., LINTON R., HERSKOVITS M. J. (1977), *Memorandum per lo studio dell'acculturazione*, in E. Segre, *L'Acculturazione/1. Formulazioni teoriche e metodologiche di ricerca nelle scuole britanniche e statunitensi*, La Nuova Italia, Firenze.
- RICCIO B. (1998), *Transnazionalismo, un punto di vista dall'Africa occidentale*, in "Confronto: riflessioni sui modelli di sviluppo", IV, 8.
- ID. (2000), *Spazi transnazionali: esperienze senegalesi*, in "Afriche e Orienti", 3-4, pp. 17-25.
- RIST G. (2007), *Le développement: histoire d'une croyance occidentale*, Presses de Sciences Politiques, Paris.
- SAID E. (2008), *Riflessioni sull'esilio*, in Id., *Nel segno dell'esilio. Riflessioni, letture e altri saggi*, Feltrinelli, Milano.
- SAYAD A. (2002), *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, ed. italiana a cura di S. Palidda, Raffaello Cortina, Milano.
- SASSEN S. (2002), *Globalizzati e scontenti. Il destino delle minoranze nel nuovo ordine mondiale*, il Saggiatore, Milano.
- SHEFFER G. (1986), *Modern Diasporas in International Politics*, St. Martin's Press, New York.
- SIGNORELLI A. (2006), *Migrazioni e incontri etnografici*, Sellerio, Palermo.
- TYLOR E. B. (1970), *Cultura primitiva*, in P. Rossi, *Il concetto di cultura*, Einaudi, Torino.
- YOUNG R. (2005), *Introduzione al postcolonialismo*, Meltemi, Roma.