

Accolgo in casa un migrante: Io e Altro nella realtà italiana

di BENEDETTA TURCO¹

1. Tra il desiderio di scoprire e il bisogno di trovare un ordine

Nel 1941 Franklin D. Roosevelt pone, nel suo celebre discorso, gli obiettivi fondamentali per la società americana, obiettivi che sono stati ripresi successivamente per la Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo delle Nazioni Unite. Roosevelt si espone sulla possibilità di creare una realtà sociale globale guidata da quattro tipi di libertà relativi alla mobilità nelle dinamiche commerciali, finanziarie, imprenditoriali e, soprattutto, umane (Recchi 2013, pp. 18-19).

La libertà è mobilità? Ma cos'è la libertà? Per chi pensa alla libertà in una concezione individualista la libertà è tale fino a quando non è limitata da altro. In una visione esistenziale però «la libertà è limite a sé stessa. Essere libero significa essere condannato ad essere libero» (Sartre 1980, p.179) perché la libertà è ciò che contraddistingue la condizione umana. Ogni soggetto è, utilizzando le parole di Martin Heidegger (1889 - 1976) un essere nel mondo (*Dasein*), ovvero un soggetto contestualizzato in uno spazio e in un tempo.

¹ Benedetta Turco, Dipartimento di Scienze della Formazione, Università degli Studi di Roma Tre.

Questa libertà prende forma nelle scelte che ogni individuo compie di fronte alle sue molteplici possibilità. La scelta di fronteggiare vie sconosciute, di abbandonare fisicamente il proprio contesto di appartenenza per oltrepassare l'ignoto, è un atto di responsabilità e di riflessione. Ogni essere umano si trova nella condizione di prendere una decisione che è di per sé un'azione che comporta un agire guidato dall'osservazione della realtà nella quale siamo immersi (Tognonato 2006, p.33).

La scelta di emigrare può essere designata non solo da questioni di necessità, da tentativi di sopravvivenza ma anche dal «desidero d'altrove» (Maffesoli 2000, p.16). Questo è un «desiderio» che si inserisce sempre di più nella realtà quotidiana, mentre, l'«altrove» assume un significato di movimento sia in senso fisico sia in senso cognitivo: desiderio di andare oltre, di superare i limiti e le mancanze che contraddistinguono il bagaglio socio-culturale di cui l'essere umano è intriso e costituito. Tale «costituzione non è però determinazione. Nulla di ciò che raggiunge l'essere umano resta tale» (Tognonato 2006, p.170). Ogni difficoltà, ogni limite, ogni ostacolo è interiorizzato ed esteriorizzato, è interpretato e personalizzato in un continuo totalizzarsi e de-totalizzarsi che è l'agire. Da questa prospettiva, l'incontro-scontro con l'Altro può inserirsi in una continua dialettica caratterizzata più da interrogativi, dubbi, riflessioni e scoperte che nascono dal bisogno del singolo di riprodurre una relazione di superiorità e subordinazione tentando un processo di assimilazione, incorporazione e integrazione.

Il concetto di «desiderio dell'altrove» si identifica nel *nomadismo globale* il quale non si limita allo spazio fisico ma trova nuove istanze nella conoscenza e nei flussi cosmopoliti del sistema-mondo (Maffesoli 2000, p.16), in un viaggio capace di intrecciare corpi e culture. Il *nomadismo globale*, pertanto, costituisce una forma di esistenza nella quale sono coinvolte dinamiche macro di generalizzazione e dinamiche micro di particolarizzazione, le quali si presentano attraverso dei flussi sociali. Tali flussi, che possono variare a causa dei cambiamenti sociali dando vita a cristallizzazioni, portano l'essere umano ad un

processo continuo di deterritorializzazione e territorializzazione (*Ibidem*).

la migrazione è un] indicatore del fatto che l'individuo ha assorbito in modo crescente strati sempre più significativi di contingenza, ha interiorizzato lo stato di *altrimenti possibile* del sociale, cioè il fatto che l'azione selettiva del soggetto e la produzione di senso richiedono una capacità performativa che tenga conto di un'imprevedibilità di fondo, la capacità di orientarsi entro un accesso illimitato di possibilità (*Ivi* p.17).

In un'ottica esistenziale, il filosofo francese Jean-Paul Sartre (1905 - 1980) fa riferimento a questi *possibili* i quali sono infiniti fino a quando il soggetto non fa una scelta scartando tutte le altre, ma dopo la scelta l'infinito si ripropone come assoluta condizione di possibilità di altro, come condizione sempre aperta di essere altro. L'essere umano ha un'insaziabile *sete dell'infinito* (Giobbi 2011, p.78), afferma Émile Durkheim (1858 - 1917), e ciò si cristallizza nella continua ricerca dell'assoluto attraverso la mobilità dell'andare oltre che ci illude di poter colmare quel desiderio di «trovarci» che si riempie e si svuota nella corsa verso quell'essere che siamo. Essere consapevoli delle molteplici possibilità che abbiamo ci fornisce «una continua dimostrazione della nostra relatività, di quante altre diversità alternative si confrontano con la mia» (Tognonato 2006, p.77). Difatti, non è possibile escludere ciò che è altro, il mondo, perché esso è insito nell'ontologia stessa di ogni singolarità.

L'essere umano è anche un *homo viator* che percorre la strada della vita consapevole di essere incompleto e, pertanto, si schiude di fronte a ciò che è «altro da sé» e al cambiamento. La sua identità di viandante si delinea, in una concezione marceliana (G. Marcel, 1889 - 1973), nel rapporto tra presenza e distanza, tra il già e il non ancora, il quale dà un senso al suo fluire, al suo andare attraverso il raccoglimento che consente all'essere umano di comprendere andando oltre le parole e le concettualizzazioni (Salveti 2007, pp.31-45).

Con il divampare della modernità e il propagarsi della rivoluzione industriale, però, emerge una volontà sempre più forte di identificare e ordinare. La società vive molti cambiamenti i quali non possono più essere definiti dalla natura o da un essere superiore ed eterno. Non è più Dio a regolare la vita e le relazioni tra gli esseri umani, i fenomeni devono essere spiegati da quella che Auguste Comte (1798 – 1857) denomina *dea ragione*. Questo bisogno di dare ordine alle cose, in questo particolare contesto, trova forma nella sedentarietà, nel decidere di fermarsi, di «mettere radici». L’attaccamento agli oggetti, stabilire ciò che è mio e la necessità di possedere sono aspetti che fanno parte del bisogno di ordine il quale innalza muri immaginari e non, che tentano di eliminare ciò che costituisce il pericolo, il disordine, l’Altro. Questa paralisi della circolazione del sociale è, secondo Durkheim, una conseguenza della specializzazione. Egli sostiene che la divisione del lavoro porta ad una differenziazione sociale la cui conseguenza è una riduzione della conflittualità tra gli esseri umani facenti parte della collettività.

Ognuno cessa di competere con tutti e viene a trovarsi nella condizione di conservare la sua parte, di adempiere alla sua funzione [...] essendo gli individui non più simili ma diversi, [ognuno] contribuisce con un suo proprio apporto, alla vita di tutti (Aron 2010, p.306).

Questa immobilizzazione, diffusasi nella modernità, è caratterizzata da un certo senso dell’ordine, dal pianificare, dal razionalizzare, dal semplificare la realtà; è una forma di addomesticamento che ha limitato il significato della circolazione e del movimento in modo tale da poter mantenere un’uniformità sociale. Il mondo sembra avvolto da una ragnatela di *praxis* cristallizzate, da «molteplici impronte che nel tempo hanno dato forma alla materia» (Tognonato 2018, p.1). La pretesa del controllo rende l’essere umano istituzionalizzato e condizionato nella sua possibilità di avere dei rapporti con tutto ciò che gli si presenta come altro da sé. Proprio per questo la figura del migrante – con tutto ciò che costituisce e rappresenta: il senso di

libertà, l'eterogeneità, la diversità – è bloccata da chi risiede ai vertici del potere mondiale in quanto percepita come entità destabilizzante (Attili 2007, p.20).

L'«addomesticazione sociale» dell'essere umano, per utilizzare una definizione di Michel Foucault (1926 – 1984), ha apportato dei cambiamenti, passando dalla flessibilità, dal movimento del nomadismo alla sedentarietà cristallizzata nell'abitazione. Come accennato, il concetto «abitare» si trasforma in una condizione di possesso e di regolazione che comporta l'esclusione di chi è in viaggio.

In ogni caso, dalla rivoluzione industriale alla società contemporanea l'Altro in quanto migrante è, esiste, e lo troviamo in coloro che fuggono dalla guerra, dalle torture, dalla povertà ma anche in coloro che lasciano il proprio paese – oggi la «fuga di cervelli» italiana – per vivere, sopravvivere o trovare sbocchi professionali più soddisfacenti. Questo vagare e varcare i confini crea non poca instabilità in chi, invece, resta fermo e ancora in quella che ritiene essere la *sua* realtà: la presenza dell'Altro è percepita come un «problema», un problema di coesistenza, un problema che, al contrario, potrebbe essere inteso come una sfida e produrre in noi uno stimolo, in un'ottica dialettica, al dialogo, all'apertura, all'incontro-scontro tra Io e Altro.

2. Cultura o culture?

Il mondo contemporaneo, figlio di un capitalismo sfrenato, costruisce una realtà economica globale anche tramite la tecnologia, Internet, e il denaro elettronico. Vivere le società definite sviluppate e capitaliste con un'impronta rimarcata sul consumismo, con una continua riduzione delle distanze e dei tempi e con una presenza sempre maggiore dei *non-luoghi*² ha prodotto

² Il non-luogo è un concetto dell'antropologo francese Marc Augé esplicitato nel saggio del 1992 *Non-lieux. Introduction à une anthropo-*

un vivo economicismo e individualismo. Questa unificazione globale a livello economico e la libera circolazione delle merci non deve indurci, però, a pensare che anche la cultura sia unica, globale.

Secondo Tzvetan Todorov,

Chi crede nei giudizi assoluti, e dunque transculturali, rischia di considerare come valori universali quelli ai quali è abituato, di praticare un ingenuo etnocentrismo e un cieco dogmatismo, convinto di conoscere una volta per tutte ciò che è vero e ciò che è giusto. Rischia di diventare molto pericoloso il giorno in cui decide che il mondo intero deve godere dei vantaggi che caratterizzano la sua società e che, per portare la civiltà agli abitanti degli altri paesi, ha il diritto di invaderli. È questo il ragionamento adottato dagli ideologi della colonizzazione, ieri, ma anche, molto spesso, degli apostoli dell'ingerenza democratica o umanitaria oggi. L'universalismo dei valori minaccia, così, l'idea che le popolazioni umane siano uguali tra loro [...] (Todorov 2016, p.25).

Facciamo un passo indietro. Nei primi decenni dell'Ottocento, l'interesse verso popolazioni extraeuropee si racchiude nel campo dell'etnologia la quale si dibatte tra l'osservazione di una società che si avvia all'industrializzazione e al progresso e tutto un mondo sconosciuto, quello dei selvaggi o barbari. È una disciplina ancora molto legata alla sfera religiosa che fatica a basarsi su un pensiero laico e scientifico. Una forte influenza, difatti, deriva dalla prospettiva evoluzionista che permette una lettura della storia dell'essere umano attraverso i processi di sviluppo. Pertanto, studiare le popolazioni indigene consente di osservare l'Altro come se fosse il passato delle realtà considerate civilizzate, come se il passaggio da essere un

logie de la surmodernité in cui definisce tutti quei luoghi di transito, spazi altamente omologati, dove gli individui si ritrovano per tempi lunghi senza una struttura sociale organizzata capace di favorire relazioni durevoli.

selvaggio ad essere civile fosse un percorso naturale e ineluttabile: appunto, una evoluzione (Fabietti 2015, pp.195-196).

In questa ottica evoluzionista quindi il più forte è legittimato a sopraffare il più debole, come l'europeo, il civilizzato, crede di avere il diritto, e il dovere, di sottomettere lo straniero, il barbaro. L'atteggiamento eurocentrico, che persiste ancora oggi, limita e condiziona la nascita di una visione unitaria del genere umano, ma non la determina.

Nel 1871 l'etnologo britannico Edward B. Tylor (1832 – 1917) nella sua opera *Cultura primitiva* definisce il termine cultura come «quel complesso di elementi che comprende conoscenze, credenze, arte, morale, leggi, usi e ogni altra capacità e usanza acquisite dall'uomo in quanto membro della società» (Tylor 1874, p.1). Questa nozione di Tylor, considerato uno dei primi studiosi ad affrontare scientificamente i tanti punti di domanda sulla cultura, presenta una grande validità ancora oggi, negli anni Duemila, in un mondo profondamente multiculturale e interconnesso.

A dare ulteriore sostegno agli studi dell'etnografo britannico, nel XX secolo, Bronislaw Malinowski (1884 – 1942) afferma che la cultura è «un vasto apparato [...] che permette all'uomo di affrontare i problemi concreti e puntuali che gli si pongono» (Malinowski 1968, pp.35-36). Tale definizione è successivamente ampliata da Clifford Geertz (1926 – 2006) il quale sostiene che «non esiste natura umana indipendente dalla cultura [...]. Senza uomini non esiste cultura, evidentemente; ma ugualmente, e ancora più significativamente, senza cultura non esistono uomini» (Geertz 1975, p.49).

Da un punto di vista esistenziale, invece, la natura umana non esiste in-sé in quanto natura «perché tutto ciò che riguarda l'essere umano si trasforma in cultura, diventa oggetto d'interpretazione, di senso e di scelta» (Tognonato 2018, p.133).

Ma allora cos'è la cultura? Il capitalismo e la globalizzazione hanno prodotto realmente una cultura globale? Chi stabilisce qual è la cultura da seguire? Quella vera e giusta, quella che ci rende appartenenti alla parte civile del mondo? Cosa sono le al-

tre culture? Possono coesistere più culture in uno stesso soggetto? Possono coesistere nello stesso contesto?

La cultura può essere considerata come una cristallizzazione di senso collocata nello spazio e nel tempo, in un certo *qui e ora*, di una situazione e, pertanto, per la sociologia non esistono realtà sociali superiori o inferiori, non è possibile produrre una classifica. Tutte le espressioni umane sono da considerarsi cultura, perché le realtà, con le rispettive diversità, «non sono altro che il sedimentarsi di un insieme d'interpretazioni. Le condizioni materiali e sociali sono organizzate in vista di un progetto che le mantiene legate» (Tognonato 2006, p.92).

La sociologia esistenziale considera che vi è una contrapposizione tra la nozione di natura e quella di cultura: l'essere umano interpreta il reale, la natura, dandogli un senso e trasformandolo in cultura. Sartre, nella sua opera del 1960, *Critica della ragione dialettica*, scrive che

L'uomo è per sé stesso e per gli altri un essere significativo in quanto non può mai capire il minimo dei suoi gesti senza superare il presente puro e semplice e spiegarlo in base all'avvenire. È inoltre un creatore di segni nella misura in cui, sempre in anticipo rispetto a sé stesso, utilizza taluni oggetti per designare altri assenti o futuri. Ma entrambe le operazioni si riducono a puro superamento: superare le condizioni presenti verso il loro cambiamento ulteriore e superare l'oggetto presente verso un'assenza (Sartre 1960, trad.it.1982, pp.112-113).

Attraverso queste parole Sartre sostiene che il superamento di qualcosa non implica inevitabilmente un miglioramento, ma semplicemente un *depasser*, «oltrepassare». Ogni cosa che osserviamo ci appare ricca di quei significati che gli attribuiamo in relazione alla cultura di appartenenza. Diamo continuamente senso al reale credendo che la cosa abbia un messaggio da trasmetterci ma il reale non parla, è muto, e tutti i significati che emergono nascono da una costruzione immaginaria (Tognonato 2006, p.93).

Per l'esistenzialismo, quindi, l'essere umano è immerso nella diversità che produce con le sue scelte e il suo agire creando differenti situazioni culturali. La presenza di molteplici culture non può essere un motivo per discriminare realtà perché diverse o lontane dalla cultura europea, ma può invece indirizzarci verso nuove forme di arricchimento che ci permettano di andare oltre i nostri confini sicuri e statici.

Con il processo di globalizzazione, però, si tenta di raggiungere una unificazione attraverso regole e soluzioni omologate ma non sempre condivise. Tutti ne facciamo parte ma non tutti allo stesso modo – qualcuno da dominante e qualcun altro da subordinato – dando seguito con altre vesti al processo di colonizzazione che ha dato il via ad una separazione del mondo: civili e barbari prima e ricchi e poveri poi.

Il perseguimento di una logica eurocentrica ha profondamente segnato la percezione che si ha di colui che non appartiene ad una realtà «occidentale», l'Altro, il quale è considerato, non solo economicamente, ma soprattutto socialmente e culturalmente «inferiore» e per questo deve essere assimilato e conformato da chi Altro non è o meglio non ~~si~~ crede di esserlo. Ma chi è l'Altro?

L'Altro, in questo specifico caso, è lo straniero, colui che arriva nel Vecchio Continente attraverso mezzi di fortuna, con la sola speranza di riuscire a svincolarsi dalla guerra, dalle terribili conseguenze causate dai cambiamenti climatici, dallo sfruttamento delle proprie terre, dalle dittature e da centinaia di soprusi dovuti a conflitti etnici e religiosi.

Georg Simmel (1858 - 1918) nella sua opera *Soziologie* del 1908 descrive con una doppia accezione il termine «straniero»: da un lato, egli è un elemento dello stesso gruppo, mentre, dall'altro ne è assolutamente estraneo facendo emerge una «non-relazione». Per poter esplicitare adeguatamente questa tipologia di straniero, Simmel fa riferimento al rapporto tra greci e barbari, un rapporto in verità quasi inesistente in quanto i bar-

bari non sono accomunati ai greci nemmeno da caratteristiche generali o dalla semplice appartenenza all'umanità. Il barbaro, per i greci, è il non-umano³ (Cotesta 2012, p.19).

Alfred Schütz (1899 – 1959), invece, analizza la figura dello straniero mediante i codici culturali poiché con la sua cultura, le sue tradizioni, il suo modo di interpretare la realtà può mettere in discussione il sapere della società ospitante. Difatti,

il modello culturale del nuovo gruppo è per lo straniero non un rifugio ma un campo di avventura, non un'ovvietà ma un argomento da sottoporre ad analisi, non uno strumento per risolvere situazioni problematiche, ma esso stesso una situazione problematica difficile da dominare (Schütz 1971, trad.it 1979, p.387).

L'incertezza dello straniero porta a delle conseguenze sul suo modo di percepire e interpretare la nuova realtà nella quale si inserisce. Egli è in difficoltà e rischia di ritrovarsi in un forte stato di marginalità.

L'*excursus* teorico e storico di queste pagine potrebbe fornire le basi per acquisire un altro sguardo verso la grande e complessa questione dei flussi migratori dei nostri giorni.

3. La storia di Gabriel e di una famiglia accogliente

A partire dagli anni Ottanta, le leggi nazionali e i regolamenti europei sull'immigrazione e sull'accoglienza hanno fatto da scenario ai continui flussi migratori. Ma chi vuole raggiungere l'Europa? Qui arrivano coloro che appartengono alla «periferia», il Terzo Mondo, una realtà che dai tempi del primo colonia-

³ Per approfondimenti sul concetto di «barbaro» fare riferimento a: T. Todorov, *La paura dei barbari. Oltre lo scontro delle civiltà*, Garzanti, Milano, 2016.

lismo ad oggi è subordinata ai Paesi sviluppati, il «centro» del globo (Wallerstein 2003).

L'intento del Vecchio Continente è quello di riuscire a mettere in atto un approccio globale anche per le questioni sociali su ampia scala, proponendo un quadro intersettoriale per gestire le migrazioni. Questa azione può avere inizio attraverso un dialogo politico costruttivo e una stretta pratica di cooperazione con i paesi di origine e di transito.

Secondo l'Alto Commissario delle Nazioni Unite per i Rifugiati (UNHRC), nato nel dicembre del 1950, il Nuovo Millennio ha fin da subito rivelato un incremento dei flussi migratori influenzando alcune scelte ai vertici delle singole nazioni e portando alla modifica delle linee guida degli accordi internazionali firmati precedentemente.

L'immagine che si dà di questo fenomeno, sempre più spesso definito in termini emergenziali, ha assunto un sovradimensionato allarmismo e paure sulle possibilità di una effettiva invasione di coloro che scappano dall'Africa e dal Medio Oriente.

Cosa può fare il cittadino europeo? Lasciarsi travolgere dalla paura di perdere le proprie certezze? Assecondare la creazione di muri immaginari o reali per impedire alla parte del mondo sottosviluppata e sfruttata di avere altre possibilità?

Restare conformi alla *norma*, a ciò che è considerato *normale*, è una forma di inerzia legittimata alla quale, però, non tutti vogliono sottostare. È da qui che nasce una contestazione sociale, una scelta di responsabilità, come direbbe Sartre, che ha preso forma dei progetti di «Accoglienza in casa». Con l'esistenzialismo si ha una visione basata sulla dialettica e incentrata sul concetto di «vissuto» relativo ad ogni soggetto incontrato. Tale aspetto risulta importante proprio perché ogni individuo è un *universale-singolare*, una singolarità che conserva gli aspetti della totalità. Per riuscire a raccogliere il macro nel micro si dà attenzione ai soggetti che raccontano le proprie storie di vita le quali, come afferma Franco Ferrarotti in *Storia e storie di vita*, non sono un monologo autobiografico ma implicano la costante presenza di interazioni sociali. Queste ultime costituiscono il passato del testimone che racconta, il quale rie-

voca tali situazioni riportandole al presente e permettendo una lettura della Storia attraverso le storie (Ferrarotti, 1997).

Daniele e Maria, sposati e con due figli ormai grandi, sono una delle micro realtà che hanno scelto di accogliere in casa, di aprire le porte della propria abitazione per far entrare il macro, il mondo che prende forma in Gabriel, un ragazzo della Costa d'Avorio poco più che ventenne⁴.

Il rapporto tra soggetti non è mai facile: vi è una continua negoziazione, compromessi, scontri ma anche rispetto, incontro e ricchezza che deriva dalle particolarità di ogni essere umano, dal suo vissuto, dalla sua storia e dalla sua cultura.

Nel caso di una accoglienza in casa vi sono maggiori possibilità di entrante in contatto con ciò che per il singolo, indipendentemente dal luogo di provenienza, può essere identificato come *diversità*.

Quando Gabriel è entrato nella nostra vita sapevamo che sarebbe stata una persona culturalmente diversa, con una storia territoriale diversa e quindi anche un vissuto personale distante da quello di un italiano. Consapevoli di ciò e del fatto che per piacersi ci vuole del tempo, come in tutti i rapporti, noi non abbiamo avuto particolari problematiche. È inutile negare quelle differenze evidenti che sono nel modo di vedere, di percepire e di pensare le situazioni. Con Gabriel discutiamo tutti i giorni, è un ragazzo brillante e polemizziamo su ogni cosa... è divertente e stimolante! (Daniele).

La mia cultura è molto diversa da quella italiana. Ad esempio le donne hanno una maggiore libertà qui, Maria è una donna dal carattere forte mentre nel mio Paese le donne devono essere pacate, delicate! A me non dà fastidio la libertà di Maria forse perché io ho fatto la «scuola dei bianchi»! In Africa l'educazione è fortemente legata alla religione musulmana e alle sue regole. Gli altri ragazzi africani che ho incontrato nei progetti di accoglienza seguono questa educazione rigida... Io non seguo tutte le regole, io sono strano!» (Gabriel)

⁴ Daniele, Maria e Gabriel sono nomi di fantasia. Le storia di vita di questa famiglia accogliente e del ragazzo accolto fanno parte di una raccolta di storia di vita di un progetto di ricerca dottorale dell'autrice.

Daniele e Gabriel, europeo e africano, Io e Altro, scoprire sé stessi guardando un altro soggetto negli occhi e in quel riflesso comprende che la propria identità nasce nel momento in cui ci si confronta con ciò che non è identico a noi. Il confronto tra identità e alterità è continuo e inevitabile. Maurice Merleau-Ponty (1908 – 1961) in *Il visibile e l'invisibile*, opera postuma pubblicata nel 1964, ricorda che «riflettere [...] è avvento della differenza» (1994, p.231) la quale prende forma sulla base della somiglianza. Paul Ricoeur (1913 – 2005), invece, afferma nella sua opera *Sé come un altro* (1993) che Io e Altro non possono essere separati e paragonati in quanto il Sé non somiglia all'Altro ma si concepisce in quanto Altro. Difatti, ciò che si manifesta è la capacità di porsi di fronte all'Altro comprendendo che siamo costantemente disposti all'alterità del mondo, un'alterità che vediamo in ciò che è altro da noi ma anche in noi. Questa dualità tra identità e alterità è analizzata anche da Emmanuel Lévinas il quale definisce questo rapporto in relazione al concetto di responsabilità che spinge il soggetto ad esporsi per l'Altro. È un movimento che permette all'Io (o Medesimo) di uscire da sé entrando in una nuova condizione: «l'uno-per-l'altro» (Pinzolo 2015, p.393). È quella responsabilità che pone comuni cittadini nella posizione di fare una scelta, una scelta di contestazione sociale consapevole dell'impossibilità di arrivare ad una verità assoluta riconoscendo invece la pluralità dell'essere umano.

Gabriel dice spesso “io sono strano” e ne comprendo il motivo: guarda il mondo con una mente più aperta rispetto agli altri ragazzi africani perché ha avuto modo di frequentare una scuola francese e questo ha stimolato il suo pensiero critico. Gabriel, però, è cresciuto in una realtà africana con una particolare cultura e delle tradizioni che fanno parte di lui. Ha portato con sé quel maschilismo culturale che entra in contrasto con il nostro modo, mio e di Daniele, di vivere il rapporto di coppia e la gestione della casa. Al tempo stesso però comprende che questa nostra reciprocità è un valore!» (Maria)

«Io sono strano». È una piccola frase ma dalla forte valenza. Il termine strano presenta la medesima radice di straniero – dal latino *extraneus* – e questo mette in evidenza la complessità nella quale, l'Altro, Gabriel, si ritrova a vivere. Due culture, Africa ed Europa in un confronto costante, due realtà che fin dall'infanzia coesistono nella sua quotidianità. Egli è estraneo ancor prima di arrivare in un altro Paese, ancor prima di lasciare la propria casa.

«Io sono strano» rimarca, in una visione esistenziale, l'intento di definire una precisa identità, il desiderio di raggiungere la pienezza dell'essere, una totalità assoluta che però è irraggiungibile, come la *sete dell'infinito* di Durkheim. La malafede, una delle categorie centrali del primo esistenzialismo, «è credere che sia possibile possedere sé, è ricerca di una certezza che mi dica chi sono io [...] è pretendere di avere un'essenza che mi risparmi la scelta» (Tognonato 2006, p. 72). Scegliere però è inevitabile come è impossibile fermarsi, chiudersi, restare immobili, tentare di isolarsi perché ogni singolo individuo interiorizza la realtà nel quale è inserito.

Vivere in una doppia realtà, come nel caso di Gabriel, incrementa la complessità e, pertanto, la possibilità di contraddizioni. Questo non può essere considerato un limite o un'ambiguità. «Non sa, è straniero». Chi è Altro porta con sé una nuova conoscenza prodotta da una costante dialettica tra vicinanza e contestazione delle culture di riferimento. È un incontro-scontro perenne sia del singolo con sé stesso che con tutti i soggetti coinvolti in questa nuova realtà. Nelle dinamiche quotidiane, quindi, l'Altro è immerso in un'apparente confusione alla quale cerca di dare un senso attraverso il confronto e il dialogo. Con questa forma di accoglienza si consente all'Io e all'Altro di coesistere nella libertà e nel rispetto della diversità umana.

È la novità, l'inaspettato, l'ignoto, e quindi l'Altro, ad essere «percepiti come potenziali pericoli e la paura può diventare un elemento fondamentale per garantire l'impotenza di ogni progetto di socialità. [...] La paura funziona come spinta verso la

conservazione, una risposta che conferma e salvaguarda l'inerzia costituita» (Tognonato 2018, p.85).

Oggi, uno degli aspetti che dà maggiore forza alle istituzioni è l'opinione pubblica. Si creano le basi per quella che Durkheim ha definito *coscienza collettiva*, ovvero «l'insieme delle credenze e dei sentimenti comuni alla media dei membri di una società» (Durkheim 1893, trad.it. 1962 p.46).

È rilevante porsi una domanda: questa coscienza collettiva è reale o è un'illusione? I mezzi di comunicazione globali alimentano e manipolano informazioni sviluppando una particolare pressione sulla realtà sociale dando un'immagine ben precisa degli umori e delle opinioni della collettività.

Si avrà dunque la tendenza a concepire l'opinione pubblica come una coscienza collettiva che nasce dall'unione sintetica dei cittadini [...] e che impone le sue rappresentazioni a ciascuno, come parte integrante del tutto, come la totalità stessa è presente in ciascuna delle sue parti (Sartre 1982, p.420).

Questo modo di percepire il reale, però, non è vissuto come normalità da tutti gli individui. In una società «fare ordine significa definire la soglia che separa il normale dall'anormale, “relegare” le differenze e rafforzare l'idea di un'identità intesa come normalità consolidata» (Tognonato 2018, p.135). Tale condizione, tuttavia, non deve indurci alla costruzione di forme rigide e al conformismo, anche se per l'essere umano risulta difficile non sottomettersi alla *praxis*, come ricorda, nel 1890, Gabriel Tarde (1843 – 1904) nella sua opera *Le leggi dell'imitazione*.

Il cittadino moderno si vanta di compiere una *libera scelta* tra le proposte che gli vengono fatte; ma, in realtà, quella che preferisce, quella che segue, è quella che risponde meglio ai suoi bisogni, ai suoi desideri preesistenti e che derivano dai suoi costumi, dalle sue consuetudini, da tutto il suo passato di obbedienza (Tarde 2012, p.250).

Partendo da questa *libera scelta* di Tarde si mette in evidenza la libera scelta di alcuni comuni cittadini che hanno sentito il bisogno di reagire alla penuria di uno Stato che fa accoglienza ostile e respingente. Tale condizione smuove il senso di responsabilità dell'Io verso l'Altro, diverso da me ma, al tempo stesso, come me. Essi cercano di dare delle risposte che mancano tentando di colmare il vuoto ma questa può essere solo una soluzione temporanea. L'accoglienza in casa è un piccolo cerotto su una grossa ferita ma questa consapevolezza dell'impossibilità di raggiungere l'assoluto, di arrestare singolarmente un problema globale, non deve essere motivo di cristallizzazione e di immobilità.

Riferimenti bibliografici

- ARON R. (2010), *Le tappe del pensiero sociologico*, Oscar Mondadori, Milano, 2010.
- ATTILI G. (2007), *Rappresentare la città dei migranti. Storie di vita e pianificazione urbana*, Jaka Book, Milano,.
- COTESTA V. (2012), *Sociologia dello straniero*, Carocci Editore, Roma.
- DURKHEIM E. (1962), *De la division du travail social*, Alcan, Paris, 1893, p.46, trad.it., *La divisione del lavoro sociale*, Comunità, Milano.
- FABIETTI U. (2015), *Etnologia e antropologia culturale* in ECO U., FEDRIGA R. (a cura di), *La filosofia e le sue storie. L'età contemporanea*, Editori Laterza, Bari.
- FERRAROTTI F. (1997), *Storia e storie di vita*, Editori Laterza, Bari.
- GEERTZ C. (1975), *The Interpretation of Cultures*, Hutchinson, London.
- GIOBBI L. (1995), *Per una sociologia della mobilità. Le nuove trame della società postmoderna*, X, FrancoAngeli, Milano.
- MAFFESOLI M. (2000), *Del nomadismo. Per una sociologia dell'erranza*, FrancoAngeli, Milano.
- MALINOWSKI B. (1968), *Une théorie scientifique de la culture*, F. Maspero, Paris.
- MERLEUA-PONTY M. (1994), *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano.
- PINZOLO L. (2015), *Emmanuel Lévinas: etica dell'altro uomo* in ECO U. E FEDRIGA R. (a cura di), *La filosofia e le sue storie*, Bari, Laterza & Figli.
- RECCHI E. (2013), *Senza frontiere. La libertà circoscritta delle persone in Europa*, il Mulino, Bologna.
- RICOER P. (1993), *Sé come un altro*, Editoriale Jaka Book.
- SALVETTI V. (2007), *Homo viator. Considerazioni antropologiche a partire da una lettura di Gabriel Marcel (1889 – 1937)* in «Il Margine», n.4.
- SARTRE J. P. (1980), *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano.

- (1982), *Critique de la raison dialectique* T. I, Gallimard, Parigi 1960; trad.it., *Critica della ragione dialettica*, Il Saggiatore, Milano.
- SCHUTZ A. (1979), *Collected Papers*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1971, trad.it. *Saggi Sociologici*, UTET, Torino.
- TARDE G. (2012), *Le leggi dell'imitazione*, Rosenberg & Sellier, Torino.
- TODOROV T. (2016), *La paura dei barbari. Oltre lo scontro delle civiltà*, Garzanti, Milano.
- TOGNONATO C. (2006), *Il corpo del sociale. Appunti per una sociologia esistenziale*, Liguori Editore, Napoli.
- (2018) *Teoria sociale dell'agire inerte. L'individuo nella morsa delle costruzioni sociali*, Liguori Editore, Napoli.
- TYLOR E.B. (1874), *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, vol.1 Henry Holt, New York.
- WALLERSTEIN I. (2003), *Comprendere il mondo. Introduzione all'analisi dei sistemi-mondo*, Asterios, Trieste.