



Università
Ca' Foscari
Venezia



Percorso formativo “Università del Volontariato”

Anno 2017/2018

Titolo: Per un'etica dell'abitare

Abitare restando stranieri

Tesina di Maria Cristina Vannucci

Qualifica: Volontaria

Relatore: Dott. Marco Berdusco



UNIVERSITÀ
del **VOLONTARIATO**
a Treviso

E' un'iniziativa promossa da:



In collaborazione con:



Indice

<i>Introduzione</i>	4
<i>La relazione con lo xenos</i>	5
<i>Lo straniero – passando per Freud</i>	6
<i>Hostis – ambivalenza dell’etimologia e sviluppo semantico</i>	8
<i>Forme di ospitalità nel mondo greco-romano</i>	9
<i>L’altra faccia della medaglia</i>	11
<i>Conclusione</i>	13
<i>Bibliografia</i>	16

Introduzione

Da sempre e anche oggi, gli odierni *xenoi*, – così erano chiamati dagli antichi Greci coloro che erano stranieri – ci provocano, fra le tante questioni, a ripensare un'etica dell'*abitare*.

L'*abitare* è tema sensibile in una riflessione etica, in quanto carattere costitutivo dell'esistenza umana. Esso si esprime in forme diverse, sotto svariate costellazioni concettuali.

In latino *abitare* appartiene all'area semantica del verbo *habeo* (avere). *Habito* (*abitare*) ne è la forma frequentativa e porta con sé l'idea atavica di possesso: avere abitualmente, continuare ad avere. *Habito* è frequenza che si fa abitudine, possesso e padronanza del luogo. Insediarsi, stanziarsi, fare proprio, possedere, identificarsi, sono azioni/nozioni collegate all'*abitare*.

Come Donatella Di Cesare descrive nel suo *Stranieri residenti* “abitare viene inteso... rielaborazione del mondo circostante. Il soggetto protagonista scava in profondità e traccia intorno a sé i confini dell'appropriazione. Egli fa suo quello spazio che sente proprio per frequenza e abitudine. In quello spazio è cresciuto, a quello spazio ha aderito, tanto da diventare appartenente: da identificare il proprio sé con il luogo che abita [...] e da quel luogo egli ricava la sua identità. Il far corpo dell'abitante con l'abitazione [...] dà luogo alla “casa” al “sentirsi a casa”.¹ Donatella Di Cesare parla di “custodia del luogo attraverso il sé e custodia del sé attraverso il luogo”:² appartenenza reciproca.

Ora, se assumiamo la città come una delle sedi del soggiornare storico dell'uomo – luogo di condivisione del tratto comune esistenziale dell'*abitare* – e per storico intendiamo la realtà in cui siamo chiamati a dare risposta a qualcosa che non abbiamo né voluto, né scelto, va da sé che il luogo che ciascuno abita è da sempre anche luogo dove un altro lo ha preceduto. Siamo diacronicamente legati a tanti altri mai conosciuti e mai scelti.

Alla luce di questa consapevolezza nasce spontanea la domanda: “Come viviamo oggi ciò che è sincronicamente prossimità non voluta, coabitazione non scelta? Come viviamo la presenza dello straniero nelle nostre città?” È questione che non riguarda solo i cittadini. Investe la politica della ricerca di risposte lungimiranti all'anomia – ormai permanente – di flussi planetari di individui in costante movimento.

Per chi si trova nell'onda di questo moto migrante, lo svincolare l'*abitare* dall'*avere*, dall'appartenenza a un luogo, è parte del prezzo del viaggio. Per chi invece, dalla riva, vive

¹ Donatella Di Cesare, *Stranieri Residenti. Una filosofia della migrazione*, Bollati Boringhieri, Torino, 2017, p.164.

² *Ibidem*

l'approdo dello straniero su un suolo che considera proprio, la migrazione è provocazione che pretende risposte e rimette in discussione il senso di possesso insito all'*abitare*.

Per i paesi di approdo infatti lo straniero è fin da subito fonte di domande e di reazioni. Per lui si prova a evocare la patria, la terra dei padri, quando gli si chiede “Chi sei, da dove vieni, perché vieni?”. Attraverso riferimenti a noi familiari, cerchiamo di “addomesticarlo”: di renderlo meno estraneo. Ma lo straniero, che spesso ha rimosso sia patria che padre, scardina con le sue risposte gli ancoraggi fondamentali sui quali è incardinata la nostra esistenza.

Ci accorgiamo allora che la relazione con lui è più complessa e non per l'aspetto transitorio dell'incognita di un primo incontro.

La relazione con lo xenos

Lo straniero immigrato, extracomunitario, forestiero, così diverso da noi è continua fonte di interrogativi e a volte di inquietudine. La relazione con lui appare costitutivamente insicura, poiché in lui avvertiamo la possibile minaccia dell'enigma che egli rappresenta.

Ma di questa paura, dice Umberto Curi in *Straniero*, occorre “*prendersi cura* – non limitandosi semplicemente a censurarne le manifestazioni né, ancor meno, ad alimentarla al solo scopo di trarne profitto in termini politici. Quella paura indica che, per quanto confusamente, si è colto un punto decisivo, che questo *altro* che mi si pone di fronte [...] mi obbliga a rimettermi in discussione, mi chiama a un confronto cui non posso sottrarmi. Se appropriatamente curata e non strumentalmente utilizzata, quella paura può diventare un elemento essenziale nella costruzione di una relazione di ospitalità, in quanto rende chiara fin dall'inizio la natura intrinsecamente ambivalente di quella relazione”. Colui che come straniero è potenzialmente sia ospite che nemico, in realtà non mi è totalmente estraneo e nemmeno è espressione di qualcosa così radicalmente diversa dalla mia identità. Al contrario, il ruolo che egli svolge mi è necessario, in quanto lo straniero, rivela l'*altro* polo di un rapporto vitale: “nessuna compiuta identità può essere *de-finita*, nel senso preciso di ciò che possiede *confini* [...] *L'altro* mi è sempre necessario per compierla”.³

Dunque “non si può scegliere se accogliere o respingere lo straniero, non più di quanto possiamo scegliere di essere ciò che siamo. Egli è legato alla nostra identità, non solo perché la provoca, ma anche perché la minaccia dall'interno. Ignorare questo è privarsi di quella

³ Umberto Curi, *Straniero*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2010, p.17 - 18.

consapevolezza elementare, senza la quale ogni atto o comportamento verso lo straniero risulterà inevitabilmente arbitrario, quali che siano le intenzioni che ne sono a fondamento”.⁴

Lo straniero – passando per Freud

Per capire meglio questo aspetto che, scopriremo, ci riguarda nel profondo, possiamo risalire a uno scritto che Freud recupera e porta a termine nel 1919. Era da poco terminata la Prima Guerra Mondiale. Il testo, pubblicato alla fine dello stesso anno nella rivista *Imago*, fondata dal filosofo-psicoanalista austriaco Otto Rank e dallo psicoanalista giurista tedesco e amico personale di Freud Hanns Sachs, verrà successivamente riproposto in altre raccolte freudiane. Esso reca come titolo, fin dalla sua prima pubblicazione quello proposto da Freud: *Das Unheimliche*. Il termine “perturbante”, con cui lo si traduce solitamente in italiano, rende solo parzialmente il significato originario. Altri significati, come: inquietante, pauroso, sinistro, sospetto ecc., lo collocano nella sfera che genera angoscia, orrore.

Il *perturbante* scaturisce dalla scoperta di una duplicità che resta insuperabile; che rivela la minaccia ma anche il suo opposto: dono e minaccia, un “esterno” che è anche “interno”, come dire: è un *altro* che tuttavia appartiene alla mia identità. Dallo scritto di Freud si evince che l'elemento “perturbante” non è niente di nuovo o estraneo alla vita psichica; ha invece un che di familiare. Esso consiste in un affetto o in un'emozione che sia stata trasformata in angoscia per effetto della rimozione. “È qualcosa che rimosso, ritorna”.⁵ Potremmo dire che è ciò che corrisponde più specificamente alla presa di coscienza di una irriducibile duplicità individuabile nell'*altro* con cui si viene in contatto, così come individuabile in noi stessi.

Curi prosegue descrivendo l'analisi linguistica compiuta da Freud, il quale prende le mosse dalla constatazione che la parola tedesca *unheimlich* (non-rassicurante) - pur sembrando l'antitesi di *heimlich* (da *Heim*, casa, dimora, focolare domestico, famiglia) e *heimisch* (patrio, nativo) -, negazione di ciò che è noto e familiare, rivela un rapporto molto meno pacificamente oppositivo rispetto al termine da cui essa si forma mediante la negazione '*un-*'. Citando le osservazioni di altri autori (Gutzkow, Sanders, Schelling), riguardo la tendenziale coincidenza fra i due termini, Freud giunge ad affermare che “*heimlich* (familiare) sviluppa il suo significato in senso ambivalente fino a coincidere con il suo contrario. *Unheimlich* è in certo modo una variante di *heimlich*”. Il perturbante è più vicino a noi e più *familiare* di quanto si pensi.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*, p.48

Ebbene a conclusione del suo scritto Freud si esprime con la seguente osservazione attribuita a Schelling: “*Unheimlich* è tutto ciò che sarebbe dovuto rimanere segreto, nascosto [presso di noi] e che è invece affiorato”.⁶

Con questa precisazione si chiarisce che l'effetto perturbante non scaturisce unicamente quando prevale il significato negativo dello *un-Heim* (non-casa). “Alla luce dell'osservazione schellinghiana si può affermare che *massimamente perturbante* è la scoperta che ciò che sembrava non appartenere alla “casa”, in realtà proprio da essa proviene”.⁷ Di conseguenza, tutto ciò che consideriamo *familiare*, rassicurante e favorevole, può *manifestarsi* come minaccioso e ostile. Non è affatto un'*incertezza intellettuale* che suscita il senso del perturbante, bensì la pur relativa *certezza* dell'intrinseca e ineliminabile duplicità delle cose, persone, situazioni e avvenimenti a suscitarlo. Questa consapevolezza porta inevitabilmente con sé un forte sentimento perturbante, poiché viene a mancare la sicurezza dello schema fondamentale, il riferimento, il modello di ogni altra situazione simile: la relazione interno-esterno. Quando mi trovo a dover dubitare dell'altro che non so se amico o nemico, l'altro è veramente altro da me o in certa misura mi appartiene? Se ciò si verifica, se scopro che la sua non è altro che una “lontana vicinanza” allora il senso del perturbante si manifesta con tutta la sua forza.

Freud segue una linea di analisi linguistica come ricerca parallela e osserva come “nella maggior parte delle lingue moderne, manchi un termine che definisca questa sfumatura dello spaventoso”.⁸ In Inglese troviamo *uncomfortable, uneasy, gloomy, dismal, uncanny*, ecc.; qualcosa di simile in francese: *inquiétant, sinistre, lugubre, mal à son aise*; in spagnolo: *sospechoso, de mal agüero, lúgubre, siniestro*; perfino in arabo e in ebraico si evocano termini vicini ma non coincidenti; così come in italiano o portoghese ci si accontenta di espressioni che sono circonlocuzioni.

Curi prosegue precisando che vi è un'unica lingua nella quale troviamo un termine che gli corrisponda esattamente. Questa lingua è il greco classico. E il termine è *xenos*. Lo stesso che abitualmente viene tradotto con “straniero”. Ciò che fin qui abbiamo trattato del termine *unheimlich* ci aiuta a chiarire la complessità delle dinamiche della relazione con lo straniero e svela le motivazioni dell'inquietudine che in noi genera. Curi ci ricorda che, così come ne abbiamo dato esempio qui sopra, anche “nelle lingue indoeuropee il termine usato per designare lo straniero contiene in sé l'intero repertorio delle accezioni semantiche dell'alterità,

⁶ *Ibidem*, p.50 Cfr. Sigmund Freud, *Il Perturbante*, tr. it. In *Opere* a cura di C. Musatti Boringhieri, Torino, 1977, vol. 9, p. 86.

⁷ U. Curi, *cit.*, p 51.

⁸ *Ibidem*, p. 54

e cioè il forestiero, l'estraneo, il nemico, ma anche lo strano, lo spaesante; in una parola, tutto ciò che è altro da noi, anche se con noi viene comunque in rapporto".⁹

Hostis – ambivalenza dell'etimologia e sviluppo semantico

Analizziamo ora la terminologia usata nella lingua a noi più vicina per definire straniero. “In latino, per un lungo periodo, straniero si dice *hostis*”.¹⁰ Questa parola si usava in contrapposizione a quella che definisce cittadino, *in-genuus*, colui che per nascita, cultura e sangue appartiene alla comunità di riferimento. Originariamente il termine *hostis* concentra in sé tutte le figure dell'alterità senza però coincidere con la caratterizzazione ostile. Questo avverrà più tardi.

Nella Legge delle XII tavole (451-450 a.C.) del Diritto Romano lo *hostis* era considerato detentore di un diritto uguale a quello di chi apparteneva al popolo romano, in conseguenza a un processo di parificazione. Anche il grammatico romano Sesto Pompeo Festo, con una precisazione etimologica, ci viene in aiuto nella comprensione del significato originario di *hostis*: “*Ponebatur hostire pro aequare*”.¹¹ Il termine *hostis* deriverebbe dal verbo *hostire*, che significherebbe compensare, uguagliare, ricambiare.

Nella frase egli è figura alla quale mi lega un rapporto di compensazione: sono verso di lui in obbligo di *contraccambiarlo* per qualcosa che ho ricevuto. “Mediante il ricambio, allo *hostis* viene riconosciuta quella piena parità alla quale egli ha diritto”.¹² Sulla base dell'analisi linguistica non ci è chiarita la natura del dono che egli porta con sé. È però assodato che sussiste un obbligo a ricambiare per chi entri in contatto con lui. Con la parola *hostis* si indica quindi colui che era *peregrinus* (forestiero) uscito dal proprio paese. Egli è *advena* - colui che viene da fuori, al di fuori dei limiti della comunità. Per lui si parla di condizione esistenziale, non tanto giuridica, e la sua accoglienza rientra nell'atteggiamento di umana ospitalità.

Nelle fonti giuridiche, almeno fino agli inizi del III secolo d.C. “il *peregrinus* [forestiero] è il *non civis* [cittadino]; nelle fonti letterarie è il *non civis* o il *civis* in un luogo che non è il suo luogo di nascita”¹³, considerato un'estraneità non tanto giuridica, quanto topografica. Possiamo aggiungere che se *hostire* evoca *laequa reddere* [rendere l'equivalente], la conferma dell'obbligo al contro dono viene da un'altra parola modellata sul verbo *hostire*, vale

⁹ *Ibidem*, p. 57

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*, p. 59: “Un tempo *hostire* significava pareggiare”.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*, p. 58.

a dire *hostia*. Questo termine infatti non indica la *victima*, bensì l'offerta di riscatto con cui gli uomini cercano di ristabilire l'equilibrio con gli déi. Prima di avere valore religioso – sacrificio di animali – il termine aveva un significato giuridico, indicava il pareggio dei doni ospitali.

Dal latino arcaico l'evoluzione linguistica vedrà *hostis* assumere una valenza di significato opposto, “ostile” e *hostis* diverrà il nemico, colui che una volta si definiva con la parola *perduellis* (nemico pubblico). Si giunge poi a una differenziazione dei termini a seconda della posizione che il nemico assume nei confronti della *civitas* [comunità cittadina] o delle istituzioni politiche. Là dove *hostis* è il nemico pubblico della città di Roma, nemico esterno, *inimicus* è il nemico interno e privato, cittadino con il quale si ha una relazione agonica, con il quale si può giungere anche all'annientamento fisico; *competitor* è invece il termine usato per designare l'avversario con cui si è in conflitto di interessi. L'ambivalenza racchiusa nel senso originario (straniero/ospite) si è dileguata e *hostis* indica in modo univoco lo straniero-nemico.

Con l'aggiunta del deittico *pet*, dalla stessa radice di *hosti*, (*ghosti*)¹⁴ viene coniato il termine *hospes*, *hosti-pet-s*. Attraverso una modifica morfologica si recupera la figura di straniero-amico, protetto dal vincolo dell'ospitalità, con il quale si scambiano doni nella logica già descritta del contro dono.¹⁵

Ne deriva che la condizione di *hostis* e quella di *hospes* non sono immutabili; vivono piuttosto di quella dinamica sempre possibile del tradursi l'uno nell'altro. Dopo questa analisi linguistica appare più chiaro che le nozioni di nemico, straniero e ospite – per noi oggi unità semantiche e giuridiche ben distinte - nelle lingue indoeuropee antiche presentavano strette connessioni.

Forme di ospitalità nel mondo greco-romano

Nella cultura greca arcaica e classica *xenos* è usato per definire colui che proviene “dall'esterno” e per indicare l'ospite nella duplice valenza (attivo-passiva) di colui che deve essere accolto e colui che svolge l'accoglienza. Questo aspetto legato all'ospitalità ritorna

¹⁴ Proseguendo nell'indagine, modellati sulla radice della parola latina *hostis* troviamo il gotico *gasts*, lo slavo antico *gasti*. Nelle lingue moderne l'inglese *guest*, il tedesco *Gast* e lo slavo *gosti*.

¹⁵ A sua volta il termine *hospes* subirà una scissione interna e assumerà il duplice valore di “ospite” e “ospitante”.

spesso nelle opere euripidee (Ecuba, Alceste¹⁶) e ancor prima in Eschilo dove troviamo testimonianza di quanto fosse diffusa nel mondo greco la sacralità dell'ospite e quanto riprovevole fosse il comportamento di chi si sottraeva alle leggi che prescrivevano l'accoglienza dello *xenos*. La negligenza nei confronti degli déi – “dimentichi degli déi” – e l'ostilità riservata all'ospite – “ostili allo straniero” – venivano poste dal tragediografo sullo stesso piano. Lo studio dei testi tragici conferma quanto importante fosse l'istituto della *Xenia*, tanto da poter affermare che “essa è la relazione più profonda e più sacra nella quale possono stare due abitanti di questo mondo. Il dare e il ricevere ospitalità impone obblighi di cura e protezione, la cui inviolabilità è fondamentale per tutte le relazioni interpersonali”¹⁷.

La *Xenia* prevedeva la mutua assistenza attraverso l'azione concreta dell'offerta di vitto e alloggio e la rappresentanza di fronte alla comunità cittadina che ospitava lo *xenos*. Essa veniva sancita con lo scambio di *symbola*: piccoli oggetti spezzati – ad esempio un anello – divisi in due parti che valevano da riconoscimento e prova di legami anteriormente stabiliti. Ciascuno dei due, ospite e ospitante, ne conservava una metà. La sua autenticità veniva provata se le due parti combaciavano, se unite ricomponevano l'intero attestando il legame di ospitalità. Erano tessera di riconoscimento: *tessera ospitalis*. Il patto rendeva così i due contraenti *philoï* (amici) e li obbligava al dovere di un'ospitalità reciproca.¹⁸

L'istituto della *xenia* è ampiamente e concordemente testimoniato lungo tutta la cultura greca. Ne troviamo traccia anche in Omero e in Platone¹⁹, e in età romana verrà ripreso da Ovidio²⁰ nelle *Metamorfosi*. “L'assimilazione della figura dello straniero a quella di un dio riflette una caratteristica che è comune ai numi dell'Olimpo greco e del mondo latino, vale a dire la

¹⁶ “Se l'avessi cacciato dalla mia casa e dal paese quando veniva come ospite (*xenos molonta*), mi avresti approvato? No di sicuro, perché la mia disgrazia sarebbe stata la stessa e in più sarei stato inospitale [*axenoteros*]. E oltre ai mali presenti si sarebbe aggiunto un altro male, che la mia casa sarebbe stata detta inospitale [*echtroxenos*]. Io ho in lui un ottimo ospite [*xenou*], quando vado nell'assolata terra argiva” (Euripide, *Alceste*, 553-560; tr. It. In *Tragedie*, cit., vol.1, p. 167).

¹⁷ *Ibidem*, p. 66. Vedi Martha C. Nussbaum, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, tr. it., il Mulino, Bologna, 1996, p. 725

¹⁸ Uno degli esempi più pregnanti del valore del *symbolon*, quale testimonianza di una solida relazione di amicizia si trova nel *Simposio* di Platone (191 d, 4-5; ed. it. A cura di Davide Susanetti, Marsilio, Venezia, 1992): “Ciascuno di noi – scrive il filosofo – è *anthropou symbolon*, è una metà di un uomo, spaccato come le sogliole, e d'uno fatto due [*ex henos dyo*]. Ciascuno per 'compiere' la propria identità sempre necessita di qualcuno che gli corrisponda.

¹⁹ U.Curi, *Straniero*, cit., p. 77. Nelle *Leggi* di Platone è possibile individuare un aspetto utile a meglio comprendere quali fossero i termini dell'accoglienza: la sottolineatura che i medesimi diritti vadano riservati agli stranieri e alle straniere è un riconoscimento che non sempre nella società greca veniva attribuito alle donne.

²⁰ Ovidio, *Le Metamorfosi*, Volume I, libro VIII, p. 445-453, Bompiani, Milano, 1994, (VIII edizione nei Tascabili). Filemone e Bauci ospitarono Zeus ed Ermete, travestiti da mendicanti, che erano stati cacciati da tutti gli altri abitanti del luogo. Per punizione tutte le case del paese furono distrutte e sola rimase intatta la capanna di Filemone e Bauci, che si trasformò in tempio. Gli dèi esaudirono il loro desiderio di morire insieme e dopo la morte furono trasformati in alberi.

multiformità – e spesso più precisamente, la duplicità – con la quale essi si presentano agli uomini, e con la quale sono dagli uomini nominati. [...] La duplicità essenziale degli dèi si traduce nella duplicità della figura dello straniero. Presentarsi sotto mentite spoglie nella figura di un viandante significa dunque riconfermare la pluralità costitutiva della divinità, assumendo le sembianze di una figura anch'essa plurale, qual è appunto la figura dello straniero. La possibilità che colui che viene da fuori possa essere un nume “mascherato” da viandante e che abbia assunto questo travestimento allo scopo di giudicare il comportamento degli uomini verso lo straniero, infliggendo punizioni o conferendo premi, promuove la legge dell'ospitalità dal piano umano a quello divino, in quanto la condotta che essa prescrive non appartiene “semplicemente” all'ambito delle relazioni fra gli uomini, perché include il riferimento alla divinità”.²¹

L'adattamento a esigenze pubbliche della pratica privata della *xenia* dà origine alla *proxenia*. *Proxenos* era il cittadino che, nella propria città rappresentava una comunità straniera. Egli veniva nominato dalla comunità straniera per garantire ai propri cittadini, che vi giungevano da *xenos*, la protezione materiale e la tutela dei loro interessi. In cambio egli veniva considerato persona privilegiata nello stato che gli aveva conferito il titolo, onorandolo del riconoscimento della cittadinanza.

L'asylia inizialmente era aspetto dell'ambito sacrale. Originariamente indicava lo *hieron asylon*, il luogo sacro dove persone e cose godevano di una protezione che le rendeva immuni dal diritto di rappresaglia. Con l'evolversi delle norme giuridiche, dall'esclusiva caratterizzazione sacrale rappresentata dal santuario (*hikesja*), *l'asylia* passò ad essere prassi giuridicamente garantita dalla legge positiva.

L'altra faccia della medaglia

È bene precisare che, nella cultura greca, due e distinte sono le figure di stranieri: lo *xenos* e il *barbaros*. Riguardo al primo, a ciò che già sappiamo, va aggiunta una precisazione: l'ospitalità non esprime un moto esclusivamente altruistico, ma attiva una relazione che chiede di essere corrisposta: “chi ospita vuole essere ospitato, chi è ospitato vuole ospitare. L'ospitalità istituisce legami mantenendo distanze e differenze”.²² Lo *xenos* è al centro di questa forma di relazione.

²¹ *Ibidem*, p. 76.

²² *Ibidem*, p. 78.

Contrapposta ad esso è la figura del *barbaros*. Egli è sì straniero, ma non solo: “erano rozzi, crudeli, codardi ecc. La loro palese inferiorità giustificava la loro subordinazione politica e culturale e la loro riduzione in schiavitù se catturati (il barbaro, per Aristotele, è schiavo per natura, sicché si può affermare che ‘dominare sopra i barbari agli Elleni ben s’addice’)”.²³ Da come viene descritto nei testi di Erodoto e di Plinio il Vecchio²⁴ parrebbe trattarsi di un'altra specie, pensata in “antitesi asimmetrica che non ammette reciprocità”. L'autodefinizione esclusiva che gli Elleni danno di sé secondo caratteristiche ben precise, sembrerebbe determinare per contrasto, l'esclusione di tutti gli altri che ne sono privi. Il *barbaros* non è semplicemente colui che viene da un'altra città, ma è considerato di un altro mondo; con lui non c'è possibilità di confronto o di scambio. La sua diversa natura lo pone al di là della cultura, vale a dire al di là delle possibilità di scambio e relazione che la costituiscono.

La guerra diventa l'unica modalità possibile di confronto poiché il *barbaros* è considerato l'unico caso di straniero verso il quale le regole inviolabili dell'accoglienza non valgono. Egli “è il rovesciamento o la negazione di ciò che, pur nelle differenze, rende simili tutti gli uomini”.²⁵

Oggi l'impiego dell'espressione *straniero* implica quasi esclusivamente un'accezione privativa. Allude a ciò che gli individui così designati non sono. Essi non sono originari del nostro paese, non hanno né la nostra lingua, né la nostra cultura, tanto meno la nostra religione. Oltre all'esteriorità, al loro essere esterni si aggiunge la difformità da ciò che viene considerato consueto e perché tale suscita perplessità, sconcerto. Il primo effetto semantico di questa generalizzazione è l'oscuramento di ogni differenza tra le molte identità linguistiche, culturali e religiose di cui lo straniero è portatore.

Il termine *straniero* ribadisce semplicemente la sua non appartenenza, rispetto alla quale ogni altra nota distintiva appare secondaria. L'anonimato in cui, attraverso l'appellativo, si relega la varietà dei gruppi umani che gli appartengono si riflette sulla natura della relazione rendendola massimamente impersonale: “ciò che mi unisce a colui che, per me, non è che uno straniero non può avere nulla di unico e di esclusivo, ma mi accomunerà a lui come a un numero indeterminato e del tutto indifferenziato di altri individui; ciò che viceversa da lui mi divide, racchiuso nella sua strana esteriorità, acquisterà su questo sfondo un'importanza

²³ *Ibidem*, p. 79. Va tuttavia precisato che, almeno per quanto riguarda Aristotele, l'inferiorità dei barbari e la loro naturale condizione servile non si giustificava per una vaga percezione di rozzezza, o per l'etnocentrica svalutazione della loro lingua a infantile balbettio, bensì per il fatto che vivevano in condizioni di sottomissione ad un despota, dimostrando di non aver saputo sviluppare quella forma di convivenza tra uomini liberi che si chiamava *polis*.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*, p. 80.

decisiva”.²⁶ Da questo presupposto deriva la dinamica di chiusura fra straniero e gruppo. Dalla consapevolezza di queste dinamiche può derivare un presupposto di apertura. La chiusura è la risposta di una comunità che risponde all'esigenza di conservarsi inalterata. L'apertura invece risponde all'esigenza del rinnovamento con risorse nuove.²⁷

Conclusione

Interessanti mi paiono alcune considerazioni di Claude Lévi-Strauss in *Razza e storia*, dove l'antropologo, nel capitolo sull'etnocentrismo afferma: “sembra che la diversità delle culture sia raramente apparsa agli uomini per quello che è: un fenomeno risultante dai rapporti diretti o indiretti fra le società. [...] L'atteggiamento più antico, che probabilmente poggia su fondamenti psicologici solidi, poiché tende a riapparire in ognuno di noi quando siamo posti in una situazione inattesa [non voluta, non scelta], consiste nel ripudiare puramente e semplicemente le forme culturali – morali, religiose, sociali, estetiche – che sono più lontane da quelle con cui ci identifichiamo. [...] Così l'antichità confondeva tutto quello che non faceva parte della cultura greca (e poi greco-romana) sotto lo stesso nome di *barbaro*; la civiltà occidentale ha poi utilizzato il termine *selvaggio* nello stesso senso... È probabile che il termine “barbaro” si riferisca etimologicamente alla confusione e all'inarticolazione del canto degli uccelli, contrapposte al valore significativo del linguaggio umano; e “selvaggio”, che vuol dire “della selva”, evoca pure un genere di vita animale, in opposizione alla cultura umana. In entrambi i casi si rifiuta di ammettere il fatto stesso della diversità culturale; si preferisce respingere fuori della cultura, nella natura tutto ciò che si conforma alle norme sotto le quali si vive. [...] L'atteggiamento di pensiero nel cui nome si respingono tutti coloro che si sceglie di considerare fuori dell'umanità, è proprio l'atteggiamento più caratteristico che contraddistingue quei selvaggi medesimi. È noto infatti che la nozione di umanità, che include, senza distinzione di razza o di civiltà, tutte le forme della specie umana, è di apparizione assai tardiva e di espansione limitata. [...] Per vaste frazioni della specie umana e per decine di millenni, questa nozione sembra essere totalmente assente. L'umanità cessa alle frontiere della tribù, del gruppo linguistico, talvolta perfino del villaggio; a tal punto che molte popolazioni cosiddette primitive si autodesignano con un nome che significa “gli uomini”, ... sottolineando così che gli altri non partecipano delle virtù - o magari della natura – umane. ... Si arriva spesso al punto di privare lo straniero anche di quest'ultimo grado di

²⁶ *Ibidem*, p. 84.

²⁷ *Ibidem*, p. 85.

realtà. [...] Contestando l'umanità di coloro che appaiono i più "selvaggi" o "barbari" fra i suoi rappresentanti, non facciamo altro che assumere un loro atteggiamento tipico. Il barbaro è anzitutto l'uomo che crede nella barbarie"²⁸.

Gli aspetti legati allo straniero, in tutte le forme fino a qui trattate sono strettamente collegati all'abitare. Ne evidenziano la problematicità, il tratto mai lineare della storia del rapporto degli uomini con la terra, e a partire da questa, dell'uomo con l'altra parte di sé, sia essa esterna che interna a sé.

Interessante e utile a riguardo può essere la disamina proposta da Di Cesare del termine *gher*, che in ebraico traduce 'straniero', ma che significa anche 'abitante'. "Letteralmente *gher* vuol dire colui che abita. Lo straniero che nel testo biblico indica chi giunge dall'esterno e si congiunge a Israele come ospite, o come proselita, in un'accezione dunque molto vasta, è allo stesso tempo l'abitante"²⁹. La parola *gher* sembra, dunque, contenere in sé un paradosso. *Gher* deriva da *ghur*, che vuol dire abitare. Ma se *gher* indica al tempo stesso lo straniero, indica anche una condizione che rimanda alla transitorietà, al passaggio: "lo straniero è sempre di passaggio"³⁰. In quanto tale è colui che, sfuggente, contribuisce a scavare nell'identità, movimentandola, garantendole quell'apertura necessaria al compiersi mai definitivo che richiede l'identità stessa. Dunque, una parola unica che dice estraneità e abitazione. Sarebbe come dire che "lo straniero è legato all'abitare e l'abitare allo straniero. Il che contraddice ogni economia della terra e ogni logica dell'autoctonia [dal greco *auto* e *chthon*, stesso e suolo – quindi nato nel suolo del territorio circoscritto della città]. Dal punto di vista greco appare, anzi, una contraddizione in termini, come se nella semantica di *gher* fossero tenuti insieme due concetti che si autoescludono. Perché di solito lo straniero è quello che viene da fuori, che non risiede ancora, che non appartiene alla sfera dell'abitare, mentre questa è la sfera consacrata all'abitante, all'autoctono."³¹ Il termine *gher* sembra invece voler modificare il significato di entrambi, gettando uno sguardo nuovo sullo straniero e sull'abitare. Lo straniero, che è sempre di passaggio sembra attestare qui che è possibile un altro rapporto con la terra, un altro abitare. L'affermazione: "abitare vuol dire restare stranieri" ci appare come una provocazione. Essa però prova a spiegare una visione diversa dello stare, dove "l'abitare non è possesso e appropriazione, non è nemmeno il far corpo con il suolo, il radicamento dell'autoctonia, ma si compie nel passaggio. Si può soggiornare senza

²⁸ Claude Lévi-Strauss, *Razza e storia. Razza e cultura*, Einaudi, Torino, 2002, p.10 – 12.

²⁹ D. Di Cesare, *op. cit.*, p. 189.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibidem*.

mettere radici, si può risiedere restando separati dalla terra... l'estraneità non si oppone all'abitare, ma lo modifica".³²

A noi tutti abitanti, lo straniero ricorda se per caso lo avessimo dimenticato, che siamo stranieri, che "siamo nel mondo ma non siamo del mondo" e che ciascun presunto autoctono è chiamato a vedere nell'altro la sua propria autoestraneità.

³² *Ibidem.*

Bibliografia

Curi Umberto, *Straniero*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2010

Di Cesare Donatella, *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione*, Bollati Boringhieri, Torino, 2017

Lévi-Strauss Claude, *Razza e storia. Razza e cultura*, Einaudi, Torino, 2002