



Monza, 26 ottobre 2010

Prof. Piero Stefani

L'ALTRO CHE VIENE DA FUORI: IL FORESTIERO

Una delle grandi avventure intellettuali del XIX secolo fu costituita dalla decifrazione dei caratteri cuneiformi. Si conoscevano migliaia di tavolette solcate da queste tracce grafiche a cuneo. Si sapeva che la scrittura trasferiva sull'argilla la lingua impiegata prima dagli antichi sumeri poi dagli assiro-babilonesi; ma non si possedeva nulla di equivalente alla stele di Rosetta; cioè non si trovò uno scritto in cui, accanto all'ignoto, ci fosse il noto. Eppure ci si appellò, con inesausta tenacia, al presupposto che fossero una lingua e una grafia e che quindi, per loro natura, dovevano essere traducibili. Alla fine, grazie allo sforzo corale di molti ricercatori, se ne venne a capo. L'estraneo e l'incomprensibile acquistò leggibilità.

Pur trovandosi di fronte a un «altro» che appariva totalmente tale, vale a dire un estraneo nel senso letterale del termine, si riuscì a trovare il bandolo della matassa. Anche nell'ambito umano l'incontro con l'«altro» si presenta innanzitutto come questione di traducibilità. O meglio è un problema di volontà di farlo, visto che va presupposto che la traduzione sia sempre possibile. Occorre

imparare a tradurre lingue, costumi, comportamenti, modi di vedere il mondo. La volontà, tuttavia, spesso latita. Non di rado l'«altro» è giudicato un estraneo, ossia una realtà intraducibile. Ci sono occasioni in cui bisogna concludere che le tavolette di argilla hanno goduto più credito dei volti.

Paul Ricoeur, nel corso di un suo dialogo con Lévinas, ebbe occasione di affermare: «Io sono affascinato dal problema della traduzione [...] sono molto stupito dal fatto che consideriamo la traduzione possibile in linea di massima: quando ci troviamo di fronte a iscrizioni fin qui sconosciute, facciamo subito la scommessa che si deve poter tradurle, che esse non derivano da un'altra umanità, nonostante una pluralità insuperabile che non può essere oltrepassata se non con la traducibilità».¹ Questa scommessa non è però sempre fatta quando ci troviamo di fronte allo straniero/estraneo incontrato agli angoli delle nostre strade e sul pianerottolo delle nostre case.

¹ «Giustizia, amore, responsabilità» Un dialogo tra Emmanuel Lévinas e Paul Ricoeur in E. Lévinas, P. Ricoeur, G. Marcel, *Il pensiero dell'altro* a cura di F. Riva, Edizioni Lavoro, Roma pp. 93-94.

Una famosa storiella dell'ebraismo dell'Europa orientale narra lo scambio di battute intercorso tra Avrom e Mendel. Il secondo chiede al primo: «Dove vai?», quest'ultimo risponde: «Vado lontano». E Avrom replicò: «Lontano da dove, Mendel?». La lontananza è una dimensione relativa. Ci deve essere un punto fisso nei confronti del quale dichiararsi distanti. Anche il concetto di straniero è per sua natura prospettico: straniero a chi? Se esistesse solo una piena interscambiabilità si potrebbe parlare di forestiero solo in modo reciprocamente speculare. Assunto in questa veste il paragone con le tavolette cuneiformi zoppica. Lì la reciprocità è esclusa per definizione. Le tavolette non hanno alcuna esigenza di comprendere noi. In questo caso è questione di pura traducibilità, non di incontro. Quando invece un essere umano si trova di fronte a un suo simile la traducibilità simmetrica dovrebbe essere la norma. In effetti non è quasi mai così. Lo straniero è tale perché si trova a vivere entro una società composta da una maggioranza che si sente a casa propria. Quando il forestiero è un immigrato (in Italia cinque milioni secondo le ultime statistiche Caritas) la simmetria posta all'insegna della reciproca estraneità di partenza e della successiva traducibilità bilaterale è perduta in partenza. In queste circostanze non si è mai reciprocamente stranieri.

Tutti gli ambulanti marocchini, tutti i negozianti cinesi o pachistani fanno, bene o male, un po' di italiano. Pochissimi nostri connazionali saprebbero rispondere agli immigrati nella lingua loro nativa. Non si tratta di cattiva volontà, non è semplicemente dato fare altrimenti. Tuttavia la constatazione dovrebbe rendere consapevoli che il superamento dell'estraneità compiuto per via di traduzione, nella prassi non avviene mai in condizione di autentica reciprocità; e il riferimento linguistico è solo un aspetto che ne evoca molti altri. Essere forestieri è questione di

minoranza, vale a dire lo straniero vive all'insegna di un confronto non posto all'insegna di una perfetta reciprocità. Non è dato invertire le regole di questa grammatica di fondo. Tuttavia ciò non dovrebbe comportare l'esclusione di ogni forma di incontro e di traducibilità. In questo senso si possono riproporre le parole di Ricoeur: gli immigrati «non derivano da un'altra umanità, nonostante una pluralità insuperabile che non può essere oltrepassata se non con la traducibilità». Nella prassi spesso è così. Gli incontri avvengono. Di contro la deriva razzista abbarbicata nelle viscere della nostra società è invece tentata di pensare ed agire come se una parte degli immigrati derivasse da «un'altra umanità».

Tra i fattori che ostacolano la traducibilità, a detta di molti, c'è anche quello religioso. L'accusa si incentra su quanto Jan Assmann ha denominato con il termine di «distinzione mosaica». Con la sua comparsa insorge una religione dotata della pretesa di essere l'unica vera che relega tutte le altre nell'ambito della falsità. La pretesa esclusivista del monoteismo rappresenterebbe perciò un ostacolo pressoché insormontabile alla traducibilità culturale. «La più elevata opera civilizzatrice delle religioni politeiste consistette nel classificare per forme, nome, funzione le forze alle quali l'uomo si credeva soggetto. Grazie a questo sistema le divinità di un gruppo potevano essere paragonate a quelle di un altro, anzi potevano essere tradotte le une nelle altre. E ciò rese a sua volta possibile patti internazionali basati sul reciproco riconoscimento dei rispettivi dèi sui quali si giurava [...] Nel contesto attuale [...] l'unica tesi a risultare decisiva è quella che ha suscitata tanta indignazione nei miei confronti da parte dei teologici. La tesi secondo cui il monoteismo ha posto fine a tale traducibilità reciproca [...] Posso tradurre ciò che è estraneo

in ciò che mi è proprio, ma non posso tradurre il falso nel vero».²

Non si può negare che in alcuni casi la religione del forestiero sia considerata una minaccia alla verità della propria. Anzi, la religione può effettivamente diventare motivo per produrre estraneità. Il ricorso a termini come «pagano» o «eretico» sta a indicare la creazione di questo modo di procedere. Come dice John Locke nella sua *Lettera sulla tolleranza*, nessuno è infatti eretico ai propri occhi. In questo caso siamo perciò si è di fronte a un processo di produzione di estraneità compiuta dall'esterno. L'eretico, il pagano, l'infedele, lo scomunicato con bando perpetuo sono l'«altro» che non può essere tradotto; sono coloro rispetto ai quali sono precluse molte relazioni.

L'accusa rivolta alle fedi monoteistiche di bloccare la traducibilità reciproca è molto radicale; tuttavia non si può negare che essa abbia dei fondamenti. Urge perciò individuare strategie capaci di muoversi in un ambito che non espella del tutto la traducibilità. Ce ne sono state, ma non senza difficoltà, specie in riferimento all'esistenza di una reciprocità simmetrica delle parti coinvolte. A motivo della comune partecipazione all'umanità, lo straniero non è mai portatore di una estraneità assoluta; tuttavia tradurre resta un'arte difficile e quasi mai compiuta in modo simmetrico anche se ci si impegna nella relazione.

Una delle modalità classiche in cui nell'ambito delle religioni monoteistiche si è cercato di contrastare l'esclusivismo riservato all'«altro» è il ricorso all'idea di creazione. Dove ci sono molti dèi ognuno di essi può presiedere, pluralisticamente, a una sola funzione; uno al giorno, l'altro alla notte, uno alla giustizia e un altro alla misericordia, uno alla nascita, un altro alla morte e così via; ma dove c'è un Dio solo

tutti gli estremi, per quanto lontani e contrapposti, devono essere rivolti per forza a Lui. Da questo tipo di unicità deriva la convinzione che anche l'«altro» è voluto da Dio. A livello superficiale il convincimento può facilmente congiungersi con la colpevolizzazione di colui che non riconosce il Dio a cui pur deve la propria esistenza; tuttavia, assunta in modo più profondo, la fede monoteistica esige che la semplice esistenza dell'«altro» divenga un'affermazione del Dio unico. Ciò comporta una relazione, senza però instaurare con ciò una compiuta simmetria.

Un racconto, tramandatoci dal grande al-Ghazali, narra che uno zoroastriano, simbolo, in questa circostanza di un uomo qualsiasi appartenente a un'altra religione, chiese ospitalità ad Abramo, l'amico di Dio. Gli disse quest'ultimo: «Se ti dai interamente a Dio [stessa radice della parola islam] ti ospito» Lo zoroastriano tirò dritto; allora Dio eccelso disse ad Abramo: «Tu l'avresti nutrito solo a condizione che avesse cambiato fede? Noi da settant'anni lo nutriamo nonostante la sua miscredenza. Se gli avessi dato ospitalità per una notte quale sarebbe stata la tua colpa?». Abramo allora inseguì quell'uomo e lo ospitò. Lo zoroastriano allora rispose: «così mi tratta?» e aggiunse «esponimi la tua fede» e «si diede interamente [radice della parola "islam"] a Dio».³ La conclusione legata alla conversione - inevitabile in quel contesto - non fa che segnare, con un tratto più forte, quanto è davvero nell'ordine del discorso: per una fede monoteistica, allorché ci si rapporta a un esponente di un'altra fede (o di una visione areligiosa del mondo) la relazione non può essere compiutamente simmetrica. Ciò vale anche quando si afferma che Dio è il padre di tutti; pure in questo caso infatti vi è la differenza tra chi lo afferma e chi invece lo ignora. Tuttavia

² J. Assmann, *Non avrai altro Dio*, il Mulino, Bologna 2007, pp. 10-12.

³ Al-Ghazali, *Il ravvivamento delle scienze religiose in Scritti scelti*, Utet, torino 1970, p. 413.

va anche detto che qui – e non è poco – si è scongiurato almeno il pericolo di consegnare all'estraneità assoluta colui che viene da fuori.

Un'altra strategia assunta dalle fedi nel Dio unico per contrastare l'esclusivismo sta nel riferirsi a una comune esperienza umana. Ciò vale pure nel caso dello straniero. In proposito tornano alla mente le parole del libro del Levitico, collocate dopo quelle che comandano l'amore del prossimo (Lev 19,18): «Quando un forestiero dimorerà presso di voi nella vostra terra, non lo opprimerete. Il forestiero dimorante tra voi lo tratterete come colui che è nato fra voi: tu l'amerai come te stesso, perché anche voi siete stati forestieri in terra d'Egitto. Io sono il Signore vostro Dio» (Lev 19,34). Sono parole alte e forse mai pienamente praticate sotto nessun cielo. Eppure è già molto che siano state scritte. Esse indicano che per essere accoglienti non basta la propria passata esperienza collettiva. Non è solo nell'Italia di oggi che l'essere stati un popolo di immigrati si rivela insufficiente per identificarsi con chi, dal di fuori, viene presso di noi. La Bibbia fa capire quanto ciò anche un tempo fosse difficile, là dove si appella all'«alterità» del Signore per attribuire forza imperativa alle parole che comandano di amare lo straniero. La clausola finale «Io sono il Signore vostro Dio», qui sta a significare che Egli è Dio non solo degli ebrei, anche degli stranieri. A suo tempo Paolo si sarebbe retoricamente domandato: «Forse che Dio è Dio soltanto dei giudei? Non lo è anche delle genti? Certo anche delle genti» (Rm 3,29). In altri termini, agli occhi di Dio si può immaginare una piena uguaglianza tra tutte le sue creature, ma nel cuore dei suoi fedeli ciò può, parzialmente avvenire, solo per quel tanto in cui essi danno ascolto alla sua voce.

Il mistico ebreo medievale Abulafia, al termine di una complessa parabola, giunge a una conclusione che vale anche se estrapolata dal suo contesto. Essa afferma che verrà un giorno

in cui «in ogni straniero si vedrà un compagno, in ogni compagno se stesso».⁴ Oggi più che mai quel giorno va declinato ancora al futuro.

Gli stati moderni hanno ritenuto di poter tenere a freno il potenziale o reale pericolo di una conflittualità tra le varie comunità religiose attraverso la via della laicizzazione. Il fenomeno ha molti risvolti; qui faremo riferimento a un solo aspetto: lo stato moderno laico è anche quello che ha moltiplicato al proprio interno la componente burocratica. Tutto questo ambito ha più di una ricaduta sul discorso relativo al forestiero.

La dimensione di essere stranieri, non va dimenticato, è fortemente legata alla sfera giuridica. Anzi è essa a determinarla in prima istanza al di qua (ma anche al di là) della metafisica e dell'esistenziale. È in questo caso che vengono alla ribalta i documenti. Nelle società odierne vi è un ambito artificiale e pervasivo in cui si registra la precedenza qualitativa dello scritto sulla realtà. Esso non ha a che fare né con la parola rivelata, né con quella poetica; siamo infatti di fronte all'egemonia burocratica del documento. Quanto fa testo non è la persona ma il pezzo di carta (o di plastica) che essa può o non può esibire. Solo l'abitudine ci impedisce di vedere il grado di astrazione contenuto nell'espressione «carta di identità». Termine evocato con frequenza eccessiva, la parola «identità» è chiamata oggi a svolgere molti compiti di natura culturale, civile, sociale, religiosa, politica. Nessuno di essi è semplicemente racchiudibile negli scarni dati riportati su un documento. Eppure, in varie circostanze, è quest'ultimo a garantire agli altri che tu sei tu. Una foto, una data, un'altezza, il colore degli occhi comprovano più della persona in carne e ossa. Il paradosso maggiore si tocca in relazione ai capelli. Se ne registra il colore

⁴ Cit. in K.-J. Kuschel, «L'ebreo, il cristiano e il musulmano s'incontrano»? «Nathan il saggio» di Lessing, Queriana, Brescia, 2006, p. 201.

ben sapendo che esso è soggetto a facili mutamenti artificiali. Inoltre, a seconda dei sistemi giuridici, si discute sottilmente se e fino a che punto i capelli possono essere coperti da un velo o da un turbante. Peraltro lo spazio concesso a una dimensione di secondo grado (documento) di garantirne una di primo (persona) apre, per definizione, la via anche alle falsificazioni: è più facile manipolare un documento che l'autentica identità personale.

Tutto quanto abbiamo fin qui detto resterebbe divagazione intellettuale se non si fosse costretti a prendere atto che la vita concreta di milioni di persone dipende dal possesso o dalla mancanza di un documento. Cittadinanza, permessi di soggiorno, visti possono decidere della vita o della morte. Se sei clandestino la tua vita è appesa a un filo. Devi affrontare viaggi rischiosissimi, puoi essere respinto alla frontiera o espulso dal paese, una volta entrato non puoi uscire e rientrare e da questo impedimento dipendono struggenti lontananze dai propri cari e dalla propria terra. L'umano è imprigionato nella realtà di secondo (o terzo) grado delle burocrazie amministrative.

Nel 2006, a prezzo della propria vita, Iris, una baby sitter clandestina, salva dalle acque la bambina a lei affidata. Il *Corriere della sera* dedica al caso un trafiletto anonimo in cui si afferma che sarebbe ora «di vedere in ogni persona, cittadino o straniero, con una carta di identità o senza, un essere umano. E giudicarne gli atti non per la nascita o per l'origine, ma per i comportamenti». Parole nobili, ma generiche se non si specifica il soggetto di quel vedere: anche gli stati? anche le amministrazioni? anche gli apparati di polizia? anche chi ha aperto un procedimento giudiziario nei confronti dei datori di lavoro di Iris per aver violato la legge Bossi-Fini? L'esistenza di un diritto cosmopolitico che avesse come soggetto la persona umana cittadina del mondo fu un sogno del grande Kant. Pericoloso non tenerlo come ideale,

illusorio credere di poter spazzar via con un colpo di spugna il mondo di secondo grado della burocrazia, moralmente obbligatorio cercare di contrastarne il disumano strapotere.

La burocratizzazione non è solo un fattore che regola l'alterità, entro certi limiti essa la crea, instaurando una diversità di diritti o decretandone la mancanza. Sorge così la figura del «clandestino». Si tratta di colui che, secondo la legge, non ha il diritto di residenza. Egli può difendersi solo con il nascondimento o con la falsificazione dei documenti. Naturalmente la sua condizione è speculare a quella della legge che la crea: se la ritiene giusta, la clandestinità è ingiusta e viceversa. Resta in ogni caso fuori discussione che la giustizia è comunque dimensione più profonda dell'osservanza delle regole. Come avvenne per Antigone, la legge scritta trova dei limiti invalicabili in una più radicale legge non scritta posta a fondamento della civiltà umana. Se i perseguitati da leggi ingiuste a volte sono riusciti a salvarsi, ciò è per lo più avvenuto grazie a chi ha consapevolmente e rischiosamente violato le regole (senza negare che, a volte, alcuni si comportano così soprattutto per tornaconto personale). La universale traducibilità dell'umano qui si manifesta nell'esistenza di una specie di «diritto cosmopolitico» che si concretizza nell'esistenza di una universale obbligazione non scritta.