

Formare ad accogliere. Migrazioni come metafora della condizione umana

Formation for welcoming. Migrations as a metaphor for the human condition

MARCO MILELLA

No way of welcoming can be considered as an already acquired procedure. However, one can try to frame every way of 'making somebody welcome' within its complex network of relationships that precedes it, accompanies it, follows it. In this dimension of relational and formative research, everyone who welcomes is also the one who is welcomed. Every welcoming behaviour is a mutual change, it is a transposing, a metaphorizing of the human condition in order to accept its fragility and incompleteness and prevent its self-destruction.

KEYWORDS: FORMATION FOR WELCOMING, METAPHOR; FORMATIVE RESPONSIBILITY; MIGRATIONS, HUMAN CONDITION

Premessa

In italiano, il verbo 'accogliere' deriva, etimologicamente, dal latino *lĕgĕre*. Quest'ultimo comprende, nella sua polisemia, i significati sia di cogliere, raccogliere, collegare, sia quelli di scegliere, leggere e persino studiare. Si tratta di azioni che richiamano una forte accentuazione della capacità di selezionare, di discernere e di decidere, nonché un incontro o uno scontro con le conseguenze delle decisioni prese.

Accogliere è un'azione, o meglio, un insieme, un intreccio – si potrebbe anche dire un 'tessuto', che include l'originario senso di 'tessuto' – di azioni pienamente calate nel tempo e, quindi, nelle storie delle persone, dei gruppi e delle culture. Le conseguenze dell'accoglienza o della non accoglienza si dispiegano e si raccontano nel tempo e richiedono costantemente l'idea di una formazione continua alla responsabilità delle scelte prese nel presente e, soprattutto, della loro ricaduta nel futuro. Le due facoltà di 'leggere' e di 'collegare' le realtà – entrambe contemplate dalla 'genealogia' etimologica del verbo 'accogliere' – non sono troppo lontane tra loro, anzi possono essere incorniciate come componenti essenziali di una circolarità virtuosa che spinge ad indagare e riflettere, costantemente, sui significati assunti dall'accogliere e,

soprattutto, sulle pratiche messe in atto e/o da progettare per autenticare quegli stessi significati.

Nessuna accoglienza può essere considerata come una procedura già stabilita ed acquisita. Si può tentare, invece, di incorniciare ogni 'accogliere' nella sua complessa rete di relazioni che lo precede, lo accompagna, lo segue e, insomma, lo mette alla prova. In questa dimensione relazionale, ogni 'accogliente' è anche un 'accolto' e viceversa. Ogni accoglienza non può essere data per scontata e non può essere vissuta con indifferenza, quasi che le accoglienze possano essere percepite e concepite a mo' di fotocopie le une delle altre, poiché accogliere autenticamente, come lo stesso apprendere, produce cambiamenti in chi è accolto, ma soprattutto in chi accoglie. Tale impostazione vuole essere una premessa relazionale e formativa delle tematiche affrontate.

Accoglienza (s)velata

C'è nell'accoglienza qualcosa di nascosto, di misterioso, qualcosa che contraddice l'ostentazione sfrontata del suo contrario – il respingimento – che, soprattutto quando è invocato e praticato, sembra stagliarsi chiaro e distinto, come se fosse inevitabile e persino 'naturale'. Quella penombra, insita nell'accoglienza, non è, però,

necessariamente una *macula* indelebile e vessatoria, ma anzi è un parametro mobile che può costringere, felicemente, ad inseguirla, l'accoglienza, a cercare di identificarla, senza potervi mai riuscire in maniera ultimativa. Anzi, proprio ciò che è *absconditum* nell'accoglienza, ha il potere di renderla più 'impermeabile' ai tentativi di appropriarsene una volta per tutte, di costringerla in confini rigidi e angusti.

Così, più che ritenere l'accoglienza come un concetto, cristallizzato quasi fosse un assioma euclideo, si preferisce pensarla come una 'concezione'. In quest'ultima idea, che può includere in sé anche il riferimento alla procreazione, è evidenziato l'aspetto relazionale che è imprescindibile anche se si volesse unicamente riflettere astrattamente sull'accoglienza e su come formare ad essa. Non solo, infatti, l'accoglienza è ovviamente relazionale, ma la qualità, la tipologia di tale relazionalità si rifà, allude sempre a ciò che viene creduto 'accogliente' e alla storia di queste stesse credenze, alla loro formazione, diffusione, disseminazione e applicazione concreta.

Accoglienza e metafore

L'intera storia dell'umanità può essere vista come una messa alla prova di ciò che è stato considerato ed insegnato essere giusto e valido nel modo di accogliere gli altri e se stessi. Spesso queste credenze si sono presentate o sono state considerate assolutamente perfette e, quindi, ultimative, sacrificando inevitabilmente l'indole e la vocazione, propriamente umana, alla ricerca, a ricercare ciò che può rendere 'accogliente' o non accogliente una concezione dei rapporti umani. D'altronde, se così non fosse, se si ammettesse (ma senza concederlo) di aver scoperto e realizzato pienamente il significato 'ultimo', il dogma insuperato e insuperabile sull'accoglienza, rimarrebbe sempre aperta la questione se tale 'concetto' sia, esso stesso, 'accogliente', se tale concetto promuova oppure no effetti 'accoglienti'.

In quest'ottica, quindi, piuttosto che accostarsi all'accoglienza con una definizione statica, conviene avvicinarsi ad essa considerandola come una metafora viva¹, dinamica, che può consentire sempre una ripresa di significati e ispirare ulteriori conseguenze euristiche. Tutto ciò non è indifferente, ma importantissimo, per un confronto serrato tra i processi formativi *tout court* e le

dinamiche dell'accoglienza. Infatti i processi formativi, se non formano alla responsabilità dell'accoglienza – tanto l'accogliente, quanto l'accolto – non meritano di essere considerati tali. E proprio nelle metafore si può trovare una 'strada' per indagare l'accoglienza, per scandagliarla e rendere ragione della profondità e complessità del tessuto relazionale che essa compone e costituisce, in una parola: della sua profondità e complessità 'testuale'.

Già Vico aveva sostenuto che la metafora è una *narratio minima*, una favola di soli due termini, che si basa sul rapporto sensato tra due parole². La metafora è il minimo comun denominatore di ogni narrazione, proprio in quanto è il più piccolo racconto possibile. In questa contrazione, in questa brevità sussiste la possibilità di espandere, di esplicitare quanto non è detto, ma è 'compresso' – un po' come i raggi luminosi che una lente concentra nel punto focale – nel racconto metaforico. Ciò implica due conseguenze, ossia che le metafore non sfuggono ad un'attribuzione di significato e che tale significato non è mai determinato una volta per tutte, può essere sempre rivisitato; in altri termini: il significato di una metafora non finisce mai di 'concepire', di pro-creare altri significati e, perché no, a volte, anche altre metafore.

La metafora rivela sempre maggiori livelli di significato che si rispecchiano tra il concreto e il simbolico e soprattutto permette – aspetto, questo, imprescindibile dal punto di vista formativo – di rendere più sensibile, più concreta e nello stesso tempo più ampia e più pregnante l'esperienza umana. Ogni esperienza, infatti, non trova la sua comprensione unicamente nell'immediato, non viene compresa soltanto in ciò che appare presente, ma include anche ciò che nel suo *hic et nunc* non viene percepito. Pure la lezione della critica letteraria insegna che:

ciò che occorre per la completezza di un'esperienza non è sempre automaticamente presente, e la metafora offre un pretesto per introdurvelo quasi di frodo. Questo è un esempio di uno stranissimo fenomeno che si nota costantemente nelle arti. Spesso ciò che è più essenziale sembra sia fatto, per così dire, senza intenzione, che sia cioè un prodotto accessorio, un concomitante casuale³.

Accoglienza metaforica: un paradigma su uno sfondo mitologico

Arendt sostiene che, in Omero, compare un tipo di metafora complessa che, «pur movendosi tra enti visibili, allude a una storia nascosta»⁴. La stessa Arendt, continuando il suo discorso, ne dà un esempio che può diventare, soprattutto nei processi formativi, paradigmatico. Arendt ricorda la scena dell'Odissea nella quale Ulisse, travestito da mendicante, viene 'accolto' da Penelope a corte, ma non viene riconosciuto dalla regina di Itaca. Ulisse, sotto mentite spoglie, narra a Penelope di aver visto e conosciuto il marito a Creta. L'ascolto di questo racconto, che Ulisse non manca di 'condire' con molte menzogne, sortisce in Penelope l'insorgere di un pianto copioso. Così lo descrive Omero:

il suo corpo si scioglieva, come si scioglie la neve su cime di monti, quando Euro l'ha sciolta, Zefiro l'aveva ammicchiata; e dalla neve sciolta, correndo, s'empiono i fiumi: così si scioglievano le sue belle guance nel piangere, piangendo Penelope lo sposo che le era seduto accanto⁵.

Tra parentesi, si può sottolineare che Omero fa notare che non sempre riusciamo a riconoscere, ad 'accogliere', ad apprendere chi ci dovrebbe essere più familiare, conosciuto, ma spesso non 'ri-conosciuto'.

Arendt rimarca che le metafore omeriche sembrano, in superficie, unire solo elementi visibili, nel caso di specie: le lacrime e le nevi che si sciolgono. Le stesse, però, possono rendere manifesto qualcosa di non immediatamente percepibile:

l'invisibile reso visibile nella metafora è il lungo inverno dell'assenza di Odisseo, il gelo senza vita, la durezza implacabile di tutti quegli anni che ora, ai primi segni di speranza per una vita nuova, incominciano a disciogliersi⁶.

Le lacrime, da mere manifestazioni del dolore, diventano espressione anche delle cause più profonde, più antiche, più radicate nel tempo, di quella stessa visibile sofferenza. La metafora, quindi, nasconde e disvela⁷, perché seleziona ciò che svela, ponendolo in primo piano, stagliandolo su uno sfondo che rimane, appunto, in secondo piano, nascosto, pur essendo imprescindibile per esaltare ciò che viene evidenziato. E attraverso l'inversione del rapporto

tra ciò che sta sullo sfondo e ciò che sta in primo piano, consente ai propri contenuti di essere sempre ripresi. Soprattutto permette ad un fruitore di realizzare una sempre possibile e sempre nuova significazione di questi contenuti la quale, in maniera ermeneutica⁸, non prende vita solo dal 'costruttore', dall'ideatore della metafora stessa, ma anche dal suo 'lettore accogliente'. Quest'ultimo, come abbiamo visto, è già, perfino nella propria etimologia, un 'accogliente', che è accolto dal testo a cui si avvicina, con il quale, però, forma un inedito 'orizzonte di senso'⁹.

Il significato della metafora dipende, essenzialmente, dalla relazione tra l'ideatore e il fruitore di essa e dalla circolarità con la quale entrambi accettano, 'accolgono' di iniziare un percorso che li vede continuamente scambiarsi di ruolo.

Se si pensa ad indagare la formazione all'accoglienza, bisogna ricordare che ogni 'lettura' è un selezionare, uno scegliere ciò che viene letto; e che quanto viene scelto sempre ed inevitabilmente è frutto di una 'decisione' – vocabolo imparentato con 'recisione' – che lascia sullo sfondo ciò che, appunto, non pone in primo piano. Allo stesso tempo, parallelamente, si ravviva la parentela tra il leggere e il dire. Infatti anche il 'detto' si percepisce sullo sfondo del 'non detto'. Ancora: la metafora attinge significati che sono nascosti in una sorta di stratificazione delle cornici, dei contesti, i quali, a loro volta, hanno dato e danno origine alla metafora stessa. Tale attingere costituisce un movimento quasi 'geologico' o 'archeologico', che è presente pure nell'agire accogliente.

Esemplifichiamo di nuovo con l'Odissea: ad un primo livello, le lacrime sono come la neve che si scioglie, sono segno di una sofferenza che si attenua nel momento in cui può manifestarsi, nel momento in cui può uscire dalla glacialità meteorologica, che sta anche per un irrigidimento emotivo e sentimentale – e questo è già il secondo livello – nel quale l'aveva 'congelata' il freddo di un dolore più profondo, che era tale proprio perché non poteva neanche essere ammesso e manifestato a se stessi e ad altri. Rimane sullo sfondo l'esserci stato questo tempo ancora più doloroso, poiché non contemplava neanche la stessa ammissione del soffrire.

Tale evento, non detto esplicitamente, prevede che qualcuno si faccia carico di esplicitarlo, attende che qualcuno lo accolga, che qualcuno rischi

un'interpretazione. Necessita che qualche 'lettore', formato e divenuto 'accogliente', si assuma la responsabilità di andare al di là del livello letterale. Ogni responsabilità si esercita maggiormente nei confronti di un rischio; in questo caso esso è proprio quello di andare al di là dell'immediata percezione usuale, comune, data per scontata, senza avere mai – comunque – la sicurezza di non poter essere accusati e colpevolizzati per aver percepito, per aver concepito, per aver accolto ciò che altri non contemplanano e/o si rifiutano di vedere.

Accoglienza e immaginazione

L'accoglienza, intesa come responsabilità metaforica e formativa, porta, però, anche altri frutti. Sfuggendo, infatti, ad ogni cristallizzazione, apre le porte ai mondi delle possibilità; in particolare a quei mondi che in un'immagine, in un racconto – quale la metafora è – di due soli termini, è possibile rendere visibili o lasciare invisibili. Si tratta di mondi costruiti attraverso la specificità umana di pensare attraverso le storie¹⁰ e, soprattutto, attraverso le immagini. Italo Calvino propone una vera e propria pedagogia di questa immaginazione¹¹, che prevede la capacità di sviluppare un'accoglienza reciproca tra «la generazione spontanea delle immagini e l'intenzionalità del pensiero discorsivo»¹².

Un'accoglienza che va sviluppata lungo tutto l'arco di vita, tra l'immaginazione considerata come comunicazione di ciò che rimane misterioso, nel senso che non si finisce mai di scoprire, e quella comunicazione ritenuta strumento di conoscenza anche scientifica. Il discorso per immagini, precipuo nel mito, può emergere anche dal linguaggio in apparenza più lontano dal mito stesso, come quello della scienza attuale e viceversa. Si tratta – e non è poco – di formare la volontà e la capacità, ossia l'effettivo potere, di 'accogliere' una tale intersecazione.

Voler e poter accogliere si formano soprattutto attraverso la modalità di incorniciare, di inquadrare, di contestualizzare, quindi, di dare significato ai nostri vissuti. Così può accadere ciò che esemplifica Calvino: «Anche leggendo il più tecnico libro scientifico o il più astratto libro di filosofia si può incontrare una frase che inaspettatamente fa da stimolo alla fantasia figurale»¹³. In tale prospettiva, l'accoglienza trova una nuova linfa vitale necessaria a superare la paura, la pigrizia, l'indifferenza

verso l'ignoto e l'estraneo. Tale linfa motiva e finalizza l'immaginazione, dando vitalità anche alle stesse energie dell'apprendimento e dell'accoglienza.

Imparare ad accogliere produce effetti da cui non è possibile prescindere, ancora una volta soprattutto da parte di chi accoglie: permette di vivere «l'immaginazione come repertorio del potenziale, dell'ipotetico, di ciò che non è né è stato né forse sarà, ma che avrebbe potuto essere»¹⁴. Ne consegue che la 'fantasia figurale' è tanto più fertile, quanto più è favorita la reciproca curiosità sulle immagini che noi e gli altri possiamo costruire tanto di noi stessi, quanto degli altri. Tutto ciò si sviluppa nella condivisione e nella esplicitazione dei significati, che si possono dare alle immagini e che possono essere moltiplicati, in virtù del loro intrecciarsi, attraverso gli incontri tra le persone.

Accoglienza e responsabilità verso il futuro

Esiste, dunque, anche se spesso ignorata volutamente, una connessione tra la capacità di accogliere e quella di immaginare e di entrambe con la sensibilità verso il possibile. Il possibile è la condizione di eventualità nella quale vive l'umanità; la stessa eventualità è la condizione per la quale si tenta di fare previsioni e prefigurazioni. Tutto ciò non deve servire ad alimentare un vano desiderio di indovinare il futuro, ma ad assumersi la responsabilità formativa di come si vive il presente, in base a ciò che ci si aspetta dal futuro. Per formare ad una tale responsabilità è necessario accogliere, apprendere ed esercitare quella che Musil chiama il «senso della possibilità», ossia «la capacità di pensare tutto quello che potrebbe egualmente essere, e di non dar maggiore importanza a quello che è, che a quello che non è»¹⁵.

Così accogliere diviene un'azione o, come già detto, una rete di azioni, che impediscono di appiattirsi sull'esistente e che rigenerano continuamente e costantemente alcune tra le energie più necessarie all'umanizzazione: le volontà di trasformare se stessi e il mondo nel quale si vive, senza credere di essere schiavi di un qualche determinismo fatalista.

Tornando alle metafore omeriche, anche ad esse è stato applicato il 'senso della possibilità'. Arendt accoglie, riconosce una possibilità di significato sullo sfondo di quella immediata, letteralmente descritta da Omero, ma altre possono essere colte da altri lettori che fanno

interagire la propria sensibilità con quella del primo autore (in questo caso sempre Omero), in una circolarità che attraversa il tempo ed è potenzialmente infinita. È interessante notare che ogni interpretazione metaforica è sempre potenziale e mantiene con quella che mette sullo sfondo un duplice rapporto: sia di ‘imitazione’, sia di ‘creatività’ fantastica. Se a queste due facoltà si aggiunge la ‘memoria’, si completa la triade che già Vico aveva considerato importante per l’umanità a partire fin da bambini.

Andiamo per gradi. Innanzitutto – non solo per Vico, ma anche per chi si occupa di formazione in generale e di formazione all’accoglienza in particolare – ‘creare’ ed ‘imitare’ non sono in contraddizione. Se così fosse, la creatività umana nascerebbe dal nulla e l’imitazione sarebbe unicamente passiva. La concezione vichiana di imitazione, invece, non esclude, ma anzi presuppone quella di creatività¹⁶. Non si può inventare senza imitare e la stessa imitazione è un’attività inventiva perché può produrre una somiglianza, mai una completa sovrapposizione tra l’originale e la copia.

La somiglianza garantisce la differenza tra copia ed originale; paradossalmente la somiglianza può indurre in inganno solo se viene ignorata e se la copia viene confusa con l’originale. L’immaginario che consente di imitare, di vivere dentro di sé – come dimostrano i neuroni specchio¹⁷ – l’azione altrui che viene copiata, produce sempre anche un, apparentemente, piccolo travisamento: quell’importantissima differenza, che può essere esemplificata dal ‘tradimento’ che ogni bravo traduttore deve realizzare e che lo fa divenire sempre un nuovo autore.

L’imitazione ha una forte componente attiva. Creare ed inventare sono attività impossibili da realizzare senza la memoria, che permette di ricordare chi o ciò che si vuole imitare e, quindi, di interpretarlo, nonché di inventarlo o re-inventarlo. Il ricordare è anche la preconditione per narrare; e il raccontare, a sua volta, ha come unità minima la metafora. Memoria, narrazione e metafora sono in un rapporto di circolarità ‘virtuosa’. Tutte queste facoltà – tipicamente umane – consentono la comprensione e la ricerca del significato (metaforico) dell’accoglienza.

Proviamo a ricapitolare, sotto un profilo più eminentemente formativo, quanto detto finora. All’accoglienza si può formare se la si riconosce nella sua

molteplice stratificazione, se si prende in considerazione che accogliere non è mai scontato e che la metafora viva non è solo un ornamento retorico, ma anche un espediente euristico¹⁸, un percorso che mentre ‘legge’ le realtà, modifica il lettore. Parallelamente, l’accoglienza alla quale formare è sempre un ricercare le premesse e gli effetti del proprio concreto accogliere o non accogliere nonché le concezioni che giustificano o non giustificano tali pratiche. Imitare, creare e ricordare, oltre che indispensabili per conoscere, apprendere e formare, sono anche trasversali ad ogni progettazione, attuazione e, soprattutto, responsabilizzazione della capacità umana di accogliere, che si staglia sempre sullo sfondo di quella di non voler accogliere e di non voler imparare ad accogliere. Non solo, quindi, sussiste un parallelismo tra formazione, apprendimento e accoglienza, ma tutte queste fenomenologie relazionali necessitano anche di essere continuamente inventate, costruite, scoperte e riscoperte. Per esercitare tale creatività, bisogna pure essere in grado di criticare ed auto-criticare ciò che è sembrato sempre ‘funzionare’, ma che rischia di servire più a far sentire sicuro e a posto l’accogliente, che a far crescere la relazione con l’accolto.

Accoglienza, memoria e migrazioni

Finora si è cercato di salvaguardare la dimensione della ricerca finalizzata all’accoglienza, piuttosto che una distaccata ed astratta disamina di essa. Una importante messa alla prova di tutto ciò è costituita dai processi e dai fenomeni migratori. Essi sono una cartina al tornasole delle teorie e dell’agire formativo inerente all’accoglienza. E non si può dire che tale messa alla prova sia stata, nel passato, e sia, nel presente, esente da violenze ed oppressioni.

Le migrazioni, infatti, fanno emergere in maniera, a volte, eruttiva le questioni di base dei rapporti (anche di forza) tra le umanità, nonché tra le differenze e tra le classificazioni e le categorizzazioni di tali differenze. Differenze che si sono declinate storicamente come causa ed effetto delle diverse modalità di formazione orientate a costituire anche le gerarchie. Secondo Girard, il gradino più basso nella scala gerarchica dell’umanità è occupato da coloro che sono più facilmente sacrificabili, ossia da coloro che, più economicamente e più velocemente,

possono diventare ‘capri espiatori’. Questi ultimi sono vittime predestinate ad essere colpevolizzate, con la massima facilità, delle malefatte dei loro stessi carnefici.

In questo modo, gli oppressori non solo sacrificano i più deboli, ma ottengono una vera e propria legittimazione, una giustificazione dei propri comportamenti oppressivi. Questi ultimi vengono giustificati dal modo con cui i carnefici ricordano e raccontano la storia: quello dei più forti, quello dei vincitori, quello dei persecutori che appaiono innocenti, perché sono riusciti a far ricadere le proprie colpe su chi è stato sconfitto, spesso ucciso e non può più reclamare la propria innocenza¹⁹. In questa prospettiva, il migrante ha – tragicamente – ‘ottime’ probabilità di diventare un capro espiatorio, qualcuno da colpevolizzare al posto di chi è, invece, effettivamente colpevole; qualcuno dal quale, viceversa – una volta devittimizzato²⁰ – si ha molto da imparare.

La memoria, dunque, a cui s’è già accennato, diventa molto importante per comprendere le migrazioni, ma soprattutto per de-costruire tutte quelle categorie che hanno regolato e regolano i rapporti umani, dando per scontata la ‘giustizia’ (ingiusta) dell’oppressione dell’uomo sull’uomo. Anche la memoria, tuttavia, può essere coinvolta per ri-perpetuare una tale ingiustizia. Ciò avviene ogni qualvolta i ricordi servono a costruire una ‘tradizione’ che proietta nel passato il bisogno di giustificare i rapporti di forza e di oppressione praticati nel presente. Proprio dal punto di vista formativo, non va dimenticato che ogni tradizione è, prima di tutto, qualcosa che si apprende. Un tale apprendimento è strettamente connesso, ovviamente, con la capacità di fare memoria della tradizione stessa. Addirittura una certa tipologia di memoria viene concepita, elaborata, esercitata, praticata e conservata quale memoria sovrapposta alla tradizione.

Alcuni studiosi, tra cui Halbwachs, chiamano questi ricordi ‘memoria collettiva’²¹, sottolineando che essa caratterizza e fa da collante di un determinato gruppo sociale. Diversamente viene considerata, invece, la ‘memoria storica’ che è più indipendente dal tenere insieme un gruppo e dal dover tramandare cornici di riferimento adatte a questo compito. La ‘memoria storica’, anzi, tende a svilupparsi proprio quando la tradizione di un gruppo è tramontata. È, dunque, la ‘memoria collettiva’ quella che necessita – come la tradizione – di cornici di riferimento che condizionano fortemente la fruizione e la

produzione dei propri contenuti. Passo dopo passo, ogni gruppo sociale ricostruisce – nel presente – il proprio passato, la propria tradizione, adattandoli ai quadri di riferimento del presente che manifesta, così, in quale modo esso preveda e prefiguri anche il proprio futuro.

Si tratta, quindi, di ricostruzioni ‘leggendarie’ di tradizioni architettate nel presente per sostenere, giocando ad agganciarsi ad un presunto passato, una certa concezione del presente e del futuro²². Nel caso di specie, xenofobia e razzismo nei confronti dei migranti sono spesso, speciosamente, giustificati dall’obiettivo di salvaguardare tradizioni del passato ed impedire che vengano contaminate. Senza considerare che proprio queste tradizioni sono stare rispolverate *ad hoc*, se non addirittura inventate di sana pianta per ‘proteggere’ una purezza – per esempio di una ‘razza’ o, più surrettiziamente, di una ‘cultura’ – che non ha alcun fondamento²³.

In realtà, già dal punto di vista evolutivo e storico, l’umanità è ed è stata perennemente migrante. Spesso qualche parte di umanità ha raccontato di essere e si è considerata stanziale, ma i movimenti di persone sulla terra si sono susseguiti con regolarità, non eccezionalmente. L’umanità è il risultato del rimescolamento dovuto alle continue ondate migratorie. Moltissimi elementi culturali e di formazione delle generazioni future sono sempre stati e sono estremamente meticcianti; ogni cultura esiste ed è esistita unicamente come un insieme di molte culture. È immancabilmente e puntualmente stata una scelta razzista, totalitaria e/o xenofoba quella di descrivere una tradizione, una cultura, una forma di educazione come un esclusivo, immutabile e puro prodotto di un rapporto tra il luogo geografico (il suolo), la persona e la sua discendenza familiare (il sangue). Da tale scelta è spessissimo derivata la pretesa di preservare la purezza di questo presunto rapporto. Al contrario, in maniera costruttiva o distruttiva, è sempre stato un continuo ed incessante processo di rielaborazione e di scambi a costituire le modalità di rapportarsi nonché di percepire e concepire l’esistenza da parte dell’umanità.

Le culture potrebbero essere nate dalla tipicità – costruttiva e distruttiva – dei rapporti, dell’intersoggettività umana, che è sfociata nella capacità di elaborare teorie sulle menti altrui e sulla propria. Da tale specificità relazionale al sorgere delle credenze condivise e delle culture il passo è assai breve²⁴. Umanizzazione ed

educazione sarebbero sorte, identificandosi, per sviluppare la capacità umana di fare ipotesi, di elaborare teorie su ciò che un altro uomo sta pensando, di attribuire desideri e credenze a un'altra persona, nonché di pensare ai pensieri che, per esempio, quest'altra persona può avere nei riguardi di una terza persona²⁵. Una delle caratteristiche dell'umanizzazione dell'umanità è sempre stata ed è la ricerca di modalità per regolare i rapporti tra le persone. È stata ed è anche una delle preoccupazioni più presenti nella vita umana, poiché strettamente collegata con le possibilità di essere riconosciuti e considerati come si desidera.

Accoglienza e primato della relazione

Tutto ciò può essere sintetizzato da quell'idea che l'antropologo Geertz attribuisce a Max Weber, ossia che «l'uomo è un animale sospeso tra ragnatele di significati che egli stesso ha tessuto»²⁶. Tali significati creano inevitabilmente confini, limiti che sono eminentemente simbolici, concettuali ossia vivono nelle credenze degli uomini. Queste delimitazioni simboliche, tuttavia, non si arrestano nella mente degli uomini, non vi si annidano come mere astrazioni, bensì vi si attivano come matrici e premesse che producono conseguenze concrete nelle storie dei singoli e dei gruppi. Le producono a prescindere dall'essere state o no confermate e verificate; e anche – soprattutto – se i significati che stanno all'origine sono falsi, non provati e nocivi all'intera umanità. Basti pensare ai genocidi – e, ancor più, alle loro pianificazioni, ed ideazioni – che si sono basati su proprie immancabili giustificazioni. Razzismo, segregazione e stermini hanno sempre avuto come base l'escludere aprioristicamente una delle forze più potenti di umanizzazione: quella di mettersi nei panni altrui. Pertanto, alcuni gruppi sono considerati non confrontabili, non degni di umano rispecchiamento: la loro esclusione, il loro *apartheid* si concretizza nell'impedire la possibilità di fare ipotesi sui loro pensieri e sulle loro emozioni. Tale preclusione diventa, in estrema sintesi, una depauperizzazione, un forzato impoverimento delle possibilità dell'intera umanità

Sui confini, sulle classificazioni, sulle categorizzazioni, si sono stabiliti rapporti di forza e di violenza e, ovviamente, di sopraffazione. Le discriminazioni – in quanto sempre preconcepite – sono la base per la percezione dell'estraneità, della non appartenenza al 'noi'. Si

costituisce un circolo vizioso, perverso: la percezione dell'estraneità produce la discriminazione e questa stessa porta alla percezione dell'estraneità. Infatti, «tutte le società producono stranieri: ma ognuna ne produce un tipo particolare, secondo modalità uniche e irripetibili»²⁷. Gli stranieri, però, non sono tutti uguali e non dovrebbero neanche essere identificati per la loro presunta estraneità. Molto spesso sono, invece, accomunati proprio dalle non appartenenze, dalle esclusioni. Escludere implica il 'chiudere fuori', costruire soprattutto un condizionamento, se non un determinismo, nelle relazioni interumane. Percepire qualcuno unicamente come straniero, a priori, vuol dire impedire che si sviluppi una storia creativa che, invece, si può costruire in ogni rapporto umano.

Formare all'accoglienza vuol dire anche formare a riconoscere il 'primato', il *prius*, nonché l'imprevedibilità, della relazione, rispetto a qualsiasi presunta e millantata tradizione di esclusione. Ogni discriminazione si giustifica attraverso la descrizione di alcune caratteristiche interpretate come ripugnanti e che sarebbero proprie di chi viene escluso. Il primato della relazione non soltanto risolve questa modalità di concepire, ma addirittura la dissolve: se, come sostiene Bateson, «la relazione viene per prima, *precedes*»²⁸, perciò le qualità che vengono considerate tali da occultare l'umanità (per il disgusto che provocherebbero²⁹) e che, quindi, porterebbero all'esclusione, non sono intrinseche, congenite, interne alle singole persone o a particolari gruppi, ma fanno parte, caratterizzano la relazione 'tra' quelle persone, 'tra' quei gruppi che escludono e quelli che sono esclusi. E, come succede per l'idea di estraneità, anche in questo caso chiunque è sempre candidato a essere o a diventare lo 'straniero', l'«escluso» da parte di qualcun altro. Senza poter precludere di scoprire di essere stranieri anche a se stessi, ossia di essere più inquietanti, ma anche meno banali, di quello che credevamo e volevamo credere di essere³⁰. La stigmatizzazione dello straniero è costruita spesso proprio per non affrontare questa inquietudine di stare di fronte a se stessi, alle proprie abitudini, ai propri presupposti, alle proprie culture, sacrificando la possibilità di debanalizzazione creativa di noi stessi.

Per accogliere, è fondamentale formare a riconoscere e a vivere il primato relazionale, poiché la relazione non rimane interna ad una singola persona, ma la eccede verso altre persone, ha una propria storia interpersonale che

viene narrata e rinarrata per costruire la definizione, la descrizione e l'eventuale discriminazione dell'altro. Tutte queste attività umane derivano da ciò che accade o è accaduto tra una persona e un'altra, tra un gruppo e un altro e, ovviamente, da come tutte queste fenomenologie relazionali sono percepite, concepite e raccontate.

Anche le esclusioni, quindi, hanno, comunque, una storia che, spesso, volutamente viene dimenticata e che va invece ricordata. Coloro che lasciano la terra dove fino ad allora sono vissuti e cercano di andare in un altro territorio sono candidati ad essere esclusi. Con il proprio arrivo e la propria permanenza riscrivono la storia dell'umanità in maniera tanto più inedita, quanto meno prevista: modificano i legami, di parentela e di sangue, che gli stanziali hanno avuto, fino a quel momento, con i propri territori e contesti; legami che, da parte degli autoctoni, sono creduti quali presupposti essenziali per essere ritenuti appartenenti ad un 'noi'. A questo punto, i migranti rischiano di venire appiattiti, stereotipati – come si è già accennato – su una presunta e falsa 'colpa', la 'colpa' di essere più deboli e più poveri. Soprattutto rischiano di perdere il diritto di raccontarsi e di essere ascoltati, rischiano di essere defraudati del diritto di non essere considerati già conosciuti, perché catalogati, appunto, come migranti.

Ecco perché narrare le storie dei migranti ha un altissimo significato formativo: è una forma di riconoscimento umanizzante che può permettere agli stanziali di uscire da quello stato auto-degradante per cui considerano i migranti addirittura come 'non persone'³¹. Si tratta di recuperare non soltanto le storie della vita vissuta dei migranti, ma anche quelle della loro fantasia, della loro immaginazione. Proprio di questo recupero hanno bisogno soprattutto gli accoglienti che ritengono, erroneamente e falsamente, di non avere nulla da imparare dagli stranieri. Non si può far a meno dell'incontro tra l'immaginazione dei migranti e degli stanziali per umanizzare, per formare e per formare all'accoglienza. Se narrare aiuta, anche da un punto di vista evolucionistico, a vivere³², *a fortiori* bisogna sollecitarlo e favorirlo in chi rischia la propria sopravvivenza per cambiare la propria esistenza. E guardando ad un'intersezione tra evoluzione, preistoria e storia, la condizione migratoria non è l'eccezione per l'umanità, ma una delle condizioni che le ha permesso di sopravvivere e di diffondersi attraverso tutto il pianeta³³.

Raccontare le storie dei migranti, comunque, permette di allontanarsi dall'indifferenza verso l'altro, orientata dalla percezione proveniente da una categoria – quale è quella dell'indifferenza – astratta, fagocitante e disumanizzata e può consentire di entrare in un piano di percezione e responsabilità personale, fondata sulla relazionalità interpersonale, invece che sull'applicazione fredda di una categoria di appartenenza³⁴.

Accoglienza e razzismo

Fra le discriminazioni esercitate nelle storie umane, ne permane una – ed anche il ricordo di come essa è stata praticata – che fa sentire e risentire continuamente i propri effetti: la classificazione dell'umanità in razze, la quale ha attraversato l'intera storia umana. Si tratta di un caso nel quale è possibile dire che la memoria non è solo nella mente, ma in tutto il corpo umano. La memoria del razzismo, fin dai tempi preistorici, si è basata anche su una specifica narrazione dell'evoluzione umana. Dopo la scoperta che si è avuta con gli studi sul genoma umano, anche questa 'memoria' del sangue si è rivelata falsa e costruita *ad hoc*.

Infatti, negli ultimi anni, la scienza genetica ha smentito l'esistenza delle razze umane³⁵, ma il razzismo non accenna a scomparire, a far diminuire i propri effetti deleteri. Il fenomeno è interessante e preoccupante soprattutto per chi si occupa di formazione: il razzismo non ha più fondamento nella realtà scientifica, poiché la specie umana è troppo 'giovane' per essersi suddivisa in razze³⁶; tuttavia esso sopravvive nelle cognizioni, nelle emozioni, negli atteggiamenti, nelle culture e nelle educazioni esplicite ed implicite. Il razzismo, pur avendo perso ogni fondamento biologico, ha mantenuto e addirittura a volte sembra aver rinforzato quello simbolico, quello culturale, quello di concezione, quello (de)formativo. L'esistenza delle razze è stato un falso scientifico, ma si continua a pensare, a classificare e ad educare in prospettiva razziale. Da ciò, una conseguenza paradossale: allo stesso tempo, è diventato più difficile che una volta ammettere di essere razzisti e dall'altro lato fare a meno della concezione di 'razza'. Anche perché con questo termine si può ancora intendere una forma di spiegazione dell'estraneità, con conseguenze sminuenti l'alterità, in uno spettro che comprende variabili più

esplicitamente violente o più compassionevolmente paternalistiche. In ogni caso, nella concezione razziale, l'inferiorità altrui non solo è palese, ma soprattutto va presa sempre come un dato di fatto oggettivo, 'assoluto', sciolto da qualsiasi riflessione o ricerca.

A forza di parlare e di pensare in termini di razza, questa diventa una profezia autoavverantesi e finisce per esistere. Questi processi hanno il potere di assegnare significati e poteri generici ai corpi e al sangue umano. Il sangue non viene più solamente pensato come un dato biologico, ma finisce per rappresentare l'elemento fondamentale di una biologia vernacolare. L'idea di razza si trasforma così in un medium spaziale attraverso cui classificare e catalogare il corpo fisico esteriore nella sua presenza materiale nello spazio, e temporale in quanto l'idea stessa di razza è veicolata dalla narrazione, dalla genealogia e da racconti sull'ancestralità. E il processo di razzializzazione diventa ancora più violento se l'altro viene configurato come nemico³⁷.

Il razzismo ha sempre avuto un effetto impressionante e devastante sulle teorie e sulle pratiche dell'accoglienza: le ha sempre orientate verso un'umanità arbitrariamente suddivisa in differenti gradi di degenerazione, ognuno dei quali prevedeva un'accoglienza all'interno del proprio grado e non oltre; anche perché nella classificazione ogni 'razza superiore' era tale perché le altre erano considerate meno umane di quella dominante.

Così l'importanza – fondante per l'intersoggettività e le culture – dell'accoglienza umana, creativa e anche faticosa, ha continuato e continua ad essere sostituita da un'ansia di definire e di educare a definire chi sia umano e chi non lo sia o in che misura lo sia.

Nei Paesi Bassi del Seicento [...] gli schiavi non venivano considerati come esseri umani, e la tradizione è continuata in tanti posti fino al Novecento inoltrato. Tanto per dirne una, la parola *boscimane*, a lungo usata per definire i cacciatori e raccoglitori dell'Africa meridionale e derivata dall'olandese *boschjesman*, cioè uomo della boscaglia, indicava originariamente degli esseri *non* umani. I coloni boeri del Sud Africa [...] si trovavano in imbarazzo a uccidere gli indigeni che gli rubavano il bestiame; la brillante pensata di etichettarli come animali permetteva loro di ammazzarli senza commettere peccato mortale³⁸.

Dal punto di vista formativo, è estremamente proficua – sia nei suoi presupposti, sia nelle sue conseguenze – la lotta al razzismo. Quest'ultimo ha presunto e preteso, fino al secolo scorso, di essere scientifico e di dover essere un patrimonio, anche dei sistemi istituzionali ed educativi, da tramandare e che continua tuttora ad alimentarsi attraverso la stigmatizzazione generalizzata di modalità 'altre' di approcciare la vita. Tale stigmatizzazione continua a bloccare, come si è già accennato, la percezione della base relazionale delle esclusioni. D'altra parte, l'umanità non può vivere senza categorizzare, ma ha il potere di ricordare e imparare dai propri errori categoriali passati, per cercare di non ripeterli. Anzi, ha il dovere di ricordare, assumendosi la responsabilità dei rischi della 'memoria collettiva', per prevenire e formare a prevenire e combattere il razzismo. A questo proposito, sono utili quelle prospettive che considerano il razzismo molto più radicato e pervasivo di quanto si possa pensare, e perciò presuppongono che chiunque e, soprattutto, dunque, i formatori possano e debbano fare un percorso per riconoscerlo in se stessi e limitarne i danni³⁹.

Le culture, le arti, le letterature e, soprattutto le educazioni hanno una grande responsabilità nel giustificare il salvataggio o l'eliminazione di molte vite umane. È importante, dunque, l'impegno nell'ostacolare quelle forze distruttive che mettono a repentaglio la sopravvivenza dell'intera umanità, anche surrettiziamente, con lo scopo dichiarato di salvaguardare qualche 'tradizione', alla quale vittimizzare e sacrificare l'alterità. Quest'assunzione di responsabilità anti-razzista non causa una perdita estetica o di qualità culturale, ma esplicita che niente rimane neutro e che tutto ciò che l'umanità fa e vive produce conseguenze sulla qualità della vita. Non sussistono più basi scientifiche per giustificare non solo il razzismo, ma neanche l'oppressione e l'ingiustizia umana. L'umanità ha però la possibilità tragica di giustificare continuamente anche l'ingiustificabile; un primo passo contro tale legittimazione è sempre possibile farlo, sapendo che non lo si può fare una volta per tutte, ma che bisognerà ripeterlo, magari anche cambiando, nel senso di meglio finalizzare allo scopo, la direzione di marcia. Metafore, narrazioni, letterature e scienze poco valgono se non riescono a tutelare quella forma di vita tipicamente umana che le costruisce, le crea e le ricrea. Non si tratta, quindi, di far prevalere una civiltà o una cultura su un'altra, perché tale

supremazia rischia sempre di far estinguere l'intera umanità. Si tratta, invece, di riconoscere, correggere e ricostruire continuamente quelle forme di relazione interumane, attraverso le quali anche le produzioni culturali siano studiate per essere continuamente intrecciate e responsabilizzate dalle questioni della vita umana.

Accogliere e formare all'accoglienza dei migranti vuol dire, allora, accettare la fragilità, la vulnerabilità e l'incompiutezza⁴⁰ della condizione umana, apprendere ad accogliere, prima di tutto, se stessi, anche quella parte della nostra umanità che è disumana per tentare di correggerla. Infatti, le conseguenze tragiche di quelle concezioni che tendono a trasformare alcune persone in oggetti privi di diritti e di dignità sono sempre presenti, come sono sempre attivi quei processi che giustificano, legittimano, quindi (dis)educano a fare tutto ciò, creando

le condizioni di possibilità, teoriche e pratiche, astratte e concrete, per ogni guerra, sterminio e genocidio.

E se qualcuno si volesse auto-ingannare, pensando che non è e non sarà mai un migrante, è gioco-forza ricordare che se, nell'arco di una vita, non tutti possiamo essere migranti nello spazio geografico, tutti, invece, migriamo, 'viaggiamo' nel tempo. Ci muoviamo attraverso il tempo e si muovono con noi quelle che chiamiamo le nostre identità, che hanno bisogno di organizzarsi e di costruirsi attraverso le nostre memorie. Tutti migriamo nel tempo: ci trasportiamo (letteralmente ci 'metaforizziamo', perché in greco 'metafora' vuol dire 'trasporto') da ciò che riteniamo – spesso erroneamente – noto (il passato) verso ciò che riteniamo ignoto (il futuro), attraversando quel 'ponte' (per l'appunto, un'altra metafora) che è costituito dal presente o meglio da ciò che crediamo e ci aspettiamo che esso sia.

MARCO MILELLA

University of Perugia

¹ P. Ricoeur, *La metafora viva*, Jaca Book, Milano 1981.

² G. Vico, *Principi di Scienza nuova*, in M. Sanna, V. Vitiello (a cura di), *La scienza nuova. Le tre edizioni del 1725, 1730 e 1744*, Bompiani, Milano 2013, p. 932.

³ I.A. Richards, *I fondamenti della critica letteraria*, Einaudi, Torino 1976, p. 229.

⁴ H. Arendt, *La vita della mente*, Il Mulino, Bologna 1987, p. 194

⁵ Omero, *Odissea*, libro XIX, vv. 203–209, Einaudi, Torino 1997, p. 535.

⁶ H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 194.

⁷ G. Lakoff, M. Johnson, *Metafora e vita quotidiana*, Bompiani, Milano 1998, pp. 29–32.

⁸ H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1983.

⁹ *Ivi*, pp. 352–357.

¹⁰ G. Bateson, M.C. Bateson, *Dove gli angeli esitano. Verso un'epistemologia del sacro*, Adelphi, Milano 1989.

¹¹ I. Calvino, *Lezioni americane, Visibilità*, Mondadori, Milano 1993, pp. 89–110.

¹² *Ivi*, p. 101.

¹³ *Ivi*, pp. 100–101.

¹⁴ *Ivi*, p.102.

¹⁵ R. Musil, *L'uomo senza qualità*, Einaudi, Torino 1972, p. 13.

¹⁶ Cfr. G. Vico, *Principi di Scienza nuova*, cit. e anche L. Pareyson, *La dottrina vichiana dell'ingegno*, in Id., *Problemi dell'estetica*, Milano, Mursia 2000, pp. 129–130.

¹⁷ Cfr. V. Gallese, *Corpo e azione nell'esperienza estetica. Una prospettiva neuroscientifica* in U. Morelli, *Mente e bellezza. Mente relazionale, arte creatività e innovazione*, Umberto Allemandi & c., Torino 2010, pp. 245–262; M. Milella, *La formazione oltre lo specchio dell'imitazione*, Università degli Studi di Perugia, Culture, Territori, Linguaggi, Perugia 2012.

¹⁸ G. Lakoff, M. Johnson, *Metafora e vita quotidiana*, cit.

¹⁹ Cfr. R. Girard, *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1980; Id., *Delle cose nascoste fin dalla fondazione dell'umanità*, Adelphi, Milano 1983; Id., *Il capro espiatorio*, Adelphi, Milano 1987; Id., *Vedo Satana cadere come la folgore*, Adelphi, Milano 2001; Id., *Il sacrificio*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2004.

²⁰ M. Milella, *Devittimizzare. Dalle trappole della persuasione alla formazione*, Anteo, Perugia 2012.

²¹ M. Halbwachs, *La memoria collettiva*, Unicopli, Milano 2001.

- ²² La teoria di Halbwachs rimarca un carattere intrinseco della memoria collettiva che allude ad una dimensione che può essere definita ‘sociocostruttivista’ (J. Assman, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Einaudi, Torino 1997, p. 22).
- ²³ M. Bettini, *Radici. Tradizione, identità, memoria*, Il Mulino, Bologna 2016.
- ²⁴ J.S. Bruner, *La cultura dell’educazione*, Feltrinelli, Milano 1997.
- ²⁵ Questa facoltà, molto vicina all’intersoggettività e alla teoria delle menti di cui parla Bruner, è stata definita la capacità di ‘mentalizzare’ (P. Fonagy, M. Target, *Attaccamento e funzione riflessiva*, Raffaello Cortina, Milano 2001); «La capacità di esplorare il significato delle azioni altrui è connessa in maniera cruciale alla capacità del bambino di etichettare e dare significato alla propria esperienza.» (P. Fonagy, *Psicoanalisi e teoria dell’attaccamento*, Raffaello Cortina, Milano 2002, p. 159).
- ²⁶ C. Geerts, *Interpretazioni di culture*, Il Mulino, Bologna 1987, p. 41.
- ²⁷ Z. Bauman, *La società dell’incertezza*, Il Mulino, Bologna 1999, p. 55.
- ²⁸ G. Bateson, *Mente e natura*, Adelphi, Milano 1984, p. 179.
- ²⁹ M. Nussbaum, *Nascondere l’umanità. Il disgusto, la vergogna, la legge*, Carocci, Roma 2007.
- ³⁰ J. Kristeva, *Stranieri a se stessi*, Feltrinelli, Milano 1990, p. 9.
- ³¹ «Ciò che infatti hanno in comune immigrati marocchini, algerini, senegalesi o rumeni, zingari, profughi albanesi, bosniaci o curdi è esclusivamente il fatto di non aver diritto a vivere nel nostro spazio nazionale (o sovranazionale) perché non italiani, non europei occidentali, non sviluppati, non ricchi» (A. Dal Lago, *Non-persone L’esclusione dei migranti in una società globale*, Feltrinelli, Milano 1999, p. 43).
- ³² M. Cometa, *Perché le storie ci aiutano a vivere. La letteratura necessaria*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2017.
- ³³ G. Barbujani, *Gli africani siamo noi. Alle origini dell’uomo*, Laterza, Roma-Bari 2016.
- ³⁴ M. Aime, *Convivere con le diversità*, in AA.VV., *Ricomporre Babele. Educare al cosmopolitismo*, Fondazione Intercultura, Milano 2011, pp. 103–113.
- ³⁵ G. Barbujani, *L’invenzione delle razze*, Bompiani, Milano 2006.
- ³⁶ *Ivi*, pp.15–27.
- ³⁷ M. Aime, *Si dice cultura, si pensa razza* in Id. (a cura di), *Contro il razzismo*, Einaudi, Torino 2016, p. 56.
- ³⁸ G. Barbujani, *Gli africani siamo noi*, cit., p. 42.
- ³⁹ G. Barbujani, P. Cheli, *Sono razzista, ma sto cercando di smettere*, Laterza, Roma-Bari 2008 e anche il video, con lo stesso titolo, fruibile al seguente indirizzo web: <https://www.youtube.com/watch?v=PzMGzTffXtA> (ultima consultazione 5/8/2017).
- ⁴⁰ Non accettare la propria incompiutezza potrebbe corrispondere a non accettare la condizione umana, non accettare il fallimento della costruzione della torre di Babele: P. Zumthor, *Dell’incompiutezza*, Il Mulino, Bologna 1997, p. 23.