

Riconoscersi. Cosa dicono le migrazioni delle comunità occidentali

Isabella Corvino*

Università degli Studi della Tuscia

Fabio D'Andrea**

Università degli Studi di Perugia

In recent years, in the wake of the coincidence of economic, social and environmental crises, the unceasing inflow of the Other has catalyzed distress and fears. It is a meeting from which arise questions and doubts about crucial issues: personal and collective identity, the balance of society and the capacity of a culture of generating a shared sense. Taking these into account, a new perspective on the matter becomes possible, that does not interpret it as the fault of marauders who come "inexplicably" to plunder the already scarce resources, but rather as the shared responsibility of those who fail to properly receive migrants or to foster better conditions in the countries of origin. Migrations thus reveal themselves as indicators of a deeper problem. To treat such processes as a permanent emergency to be managed in bureaucratic and procedural terms highlights the loss of ethical and moral bearings and the disintegration of the social bond. This essay addresses two dimensions of this issue: first of all the tight connection between recognition and generation of a shared sense and the consequences of the failed perception of this link; secondly the paradigmatic and imaginal root of the Western tendency to discrimination and more and more emphasized opposition. The "hidden king" of the age turns out to be the tension toward a qualitative relationality, put back together in spite of modern separations and elisions, that can sustain a complex dynamic balance from which spring forth the answers to the great questions of the XXI century.

Keywords: Complex Relationality, Generation of Sense, Migrations, Paradigmatic Disjunction, Recognition.

Non finisce di stupire come la macina mediatica riesca a neutralizzare ogni argomento, rendendolo una parola abusata che suscita fastidio a prescindere dalla curvatura che le si vorrebbe imprimere. Quando poi due parole così maltrattate si trovano legate in un'espressione che subisce a sua volta lo stesso destino, si rischia di trovarsi nel surreale. È quello che sta accadendo a *emergenza migranti*, che campeggia ineluttabile nella gran parte dei titoli di giornale, nei talk show, nelle breaking news, per non parlare dei dibattiti da bar o della comunicazione politica.

Volerne restituire lo spettro apparente sarebbe una fatica di Sisifo. Per abbozzare un altro approccio, è più utile riportare qualche dato difficilmente manipolabile e piuttosto scomodo. Scrive Fabrizio Gatti:

Secondo l'ISTAT nel 2016 in Italia sono morte 608 mila persone e sono nati soltanto 474 mila bambini. E nel 2015 sono morti 648 mila residenti e sono venuti al mondo appena 486 mila neonati. Il saldo naturale

* Email: isabella.corvino@unitus.it. È autrice dell'introduzione e del primo paragrafo.

** Email: fabio.dandrea@unipg.it. È autore del secondo paragrafo.

(nascite meno decessi) registra un valore negativo di meno 134 mila abitanti nel 2016 e di meno 162 mila nel 2015. Se affianchiamo questi dati al numero di stranieri sbarcati nel 2016 (181 mila) e nel 2015 (153 mila) per un totale di 334 mila persone, riportiamo la questione nei suoi termini: la cosiddetta “crisi migratoria” (...) riguarda un saldo positivo di 38 mila nuovi residenti (se resteranno in Italia), 19 mila all’anno, cioè lo 0,003 per cento della popolazione nazionale. Uno stato di sessanta milioni di persone può dichiarare l’emergenza per cifre centesimali? (2017, p. 12).

Più o meno in contemporanea, durante un’audizione alla commissione parlamentare d’inchiesta sul sistema di accoglienza, Tito Boeri, presidente dell’INPS, ha dichiarato che “gli immigrati regolari versano ogni anno 8 miliardi in contributi e ne ricevono 3 in pensioni, con un saldo netto di circa 5 miliardi per le casse dell’INPS”, suscitando ilarità presso una certa parte delle forze politiche e un silenzio assordante altrove.

Sono discorsi in palese contrasto con il registro più diffuso, che lamenta lo sgretolamento dell’identità nazionale e i colpi insostenibili al sistema del *welfare*, e con il prevalente impulso a rifiutare il confronto con la realtà. È un rifiuto che si fa visibile nella stessa etichetta da cui si sono prese le mosse, *emergenza migranti*, dove il termine più problematico è “emergenza”: questa dovrebbe essere un “accidente impensato, che sorge improvviso” (<http://www.etimo.it/?term=emergente&find=Cerca> 05/01/2018). Eppure la *crisi migratoria* dura da almeno quattro anni ed è comunque un computo ottimista, visto che le sue radici sono note da decenni e nessuno si è preso la briga di farvi fronte per tempo. Non che si miri, in questa sede, a discutere della logica dell’emergenza e dei suoi motivi sistemici e immaginali. È però opportuno osservare che essa fa parte di una strategia, largamente inconsapevole, tesa a mettere la visione moderna del mondo al riparo dalle sue sempre più numerose conseguenze. L’emergenza, da questo punto di vista, è il risultato non atteso di dinamiche meno addomesticate di quanto si vorrebbe. Continuare a farvi ricorso tradisce una presunzione cognitiva che ricerca senza sosta alibi a giustificazione del fallimento di schemi, comportamenti e politiche.

Mentre questa linea di ragionamento dà conto di molti scenari, da quello finanziario a quello ambientale (D’Andrea, 2011), nello specifico dell’emergenza migranti entrano in gioco valori fondamentali per la stabilità e capacità di dare senso al mondo della cultura attuale: la vita umana, la solidarietà, i diritti universali. Succede così che tentando di salvare alcuni pilastri dell’ordine corrente se ne danneggino altri – parimenti se non più importanti – e si riveli e confermi il progressivo sbandamento della bussola valoriale. La priorità regolarmente attribuita al supporto di istituzioni e loro emanazioni a scapito di interventi di salvaguardia della vita e della sua dignità essenziale è un sintomo piuttosto chiaro di questa deriva. Sembra che l’edificio sociale, nella tarda o post- modernità, badi più a se stesso che ai suoi occupanti: di questi, alcuni hanno ben chiara la situazione (almeno nella sua puntualità spaziotemporale) e ne traggono enormi benefici; gli altri ne subiscono gli esiti con frustrazione e pena crescenti.

Finché ci si limita alle conseguenze socioeconomiche, quanto appena detto è adeguatamente accurato. Se invece si prendono in considerazione altri livelli di analisi, il discorso cambia: il disconoscimento costante della dimensione etica e umana delle scelte che si adottano intacca sempre più le fondamenta della convivenza, perché credere di poter riservare un simile trattamento ad alcuni – gli *altri*, *loro* – facendo salvo il Noi di

appartenenza è solo un'illusione: trattare qualcuno da non umano è un gesto di falso dominio, erode la propria umanità e trascina irrevocabilmente in basso, cosicché presto o tardi tutti verranno trattati da non umani, se stessi compresi.

L'abdicazione alla responsabilità solidale e altruistica che concorre a definire l'idea stessa di umanità si dà con la massima chiarezza nella costruzione dell'*emergenza migranti*, che a uno sguardo superficiale possono apparire le uniche vittime. Senza nulla voler togliere all'oscenità del trattamento loro inflitto, si vuole qui cercare di far emergere le dimensioni più profonde di quest'*abbandono della cura*, nella speranza di poter ancora invertire i processi che ha innescato.

1. Il riconoscimento come senso del mondo

L'altro, un'entità senza volto ma caratterizzata da un'identità e cultura diverse dalla nostra, funesta da sempre l'immaginario umano. Da una parte la paura è più veloce e prodiga d'immagini della speranza e dall'altra la razionalità, baluardo moderno e salvifico totem, non è così reattiva da creare senso o trarre vantaggio dall'imprevisto. La relazionalità moderna ha spostato l'asse dell'agire individuale e sociale verso l'egoismo – tutto deve avere una funzione, rispettare una direzione e una logica rigorosamente autoreferenziale – ma in un mondo globalizzato, interconnesso e inquieto questa logica non può essere rispettata. Di qui la crisi e lo sventolare dell'eterna bandiera dell'emergenza a testimoniare che non si può, né si vuole accettare l'esistenza di un fenomeno migratorio, seppur antico quanto l'uomo.

I migranti, vengono percepiti, come spiegato da Ambrosini (2005), come portatori di una doppia alterità: stranieri e poveri. Questa marea nera degli altri continua a battere alle porte di casa portando con sé immagini di devastazione, disagio, bisogno. Non hanno volto: "Il volto – ha scritto Lévinas – impedisce la totalizzazione" (1961, p. 219), infrange l'idea astratta dell'altro, che si stacca dall'insieme informe di una problematica e si fa uomo e carne. Per evitare di riconoscerlo come portatore della nostra stessa umanità e rimanere chiusi nei confini che ci separano difendendoci dal diverso, si creano stereotipi negativi, sistemi di esclusione, marginalizzazione, negazione, razzismi. In questo caso gli stereotipi sono concepiti, inversamente a quanto affermato dal primo apriori simmeliano, in maniera tale da evitare la conoscenza dell'altro, è così che ha origine la costruzione del nemico.

Non è una mera questione emotiva dovuta a un eccesso di fragilità. L'esclusione dei migranti è soprattutto politica e per tale motivo agisce simbolicamente:

Non dispone soltanto delle consuete forme di difesa dei confini (l'apparato repressivo civile e militare), ma di una simbologia che trasforma la distinzione puramente empirica tra noi e loro in una contrapposizione ontologica, cioè tra mondi radicalmente opposti. Prima ancora di essere discriminati nei fatti, migranti e profughi sono discriminati dal linguaggio che la nostra società escogita per rappresentarli (Dal Lago, 1999, p. 43).

Discriminare l'altro significa negargli ogni diritto, precludergli la speranza di poter ricevere sostegno sociale e la possibilità di percepirsi come soggetto a pieno titolo. È un gesto simbolico brutale, la cui portata può sfuggire solo a una cultura che abbia smarrito ogni traccia di sensibilità non razionale nelle sue dinamiche ed è comunque un alibi a buon mercato. Non per caso il concetto di riconoscimento è stato affrontato con maggior profondità a partire dal Settecento, con la svolta della soggettività, della scoperta dell'io interiore e della sua natura, con la ricerca dell'autenticità e del senso morale che rende manifesta la differenza fra il giusto e l'ingiusto. Fichte è stato il primo a utilizzare il termine nel linguaggio giuridico, cercando di scoprire come le leggi possano riconoscere le esigenze di stranieri e migranti, mentre Rousseau ha individuato nel riconoscimento reciproco un problema di comportamento sociale, così come di diritto. È Taylor (1992), tuttavia, a sostenere che esiste un nesso tra riconoscimento, identità e senso morale. Un individuo o un gruppo possono subire un danno reale se le persone o una società che li circondano rimandano loro un'immagine di sé degradata o disumanizzata:

La comunità diviene così l'ideale orizzonte di risposta di quella che si presenta come un'esigenza fondamentale dell'individuo, il bisogno di riconoscimento: "avere un'identità" significa infatti non solo *riconoscersi* nelle azioni che si sono compiute nel corso del tempo o nell'immagine di noi *da noi* stessi articolata, ma anche *essere riconosciuti* in un contesto sociale come quella determinata persona, che possiede quel determinato *set* di predicati fisici e, soprattutto, morali (D'Andrea, De Simone, e Pirni, 2005, p. 354).

Forse, però, è tempo di ampliare ulteriormente lo spettro dell'idea di riconoscimento. Alle due dimensioni, già di per sé non ovvie, psicologica e sociale, dove sono in gioco l'autopercezione di sé e la posizione all'interno dello spazio sociale, con le connesse problematiche di accesso più o meno limitato a benefici e opportunità, dovrebbe essere aggiunta, come si tenta di fare in questo saggio, la più profonda e disagiata questione del riconoscimento di una comune umanità, troppo spesso data per scontata e così aggirata nella sua violenza essenziale. La discussione potrebbe allora riprendere e approfondire uno dei contributi più sottili e meno frequentati di Morin: l'anello individuo ↔ società ↔ specie nel quale si afferma la contemporaneità delle tre sfere e la loro fondamentale interconnessione: "La complessità umana non potrebbe essere compresa se dissociata da questi elementi che la costituiscono: *ogni sviluppo veramente umano significa sviluppo congiunto delle autonomie individuali, delle partecipazioni comunitarie e del sentimento di appartenenza alla specie umana*" (Morin, 2000, pp. 55-56).

Per questo il non riconoscimento è una forma di oppressione, come già dimostrato da Fanon nei suoi studi sul colonialismo (1952). Il meccanismo di riconoscimento dell'altro implica invece un filtro positivo e un'apertura: è un partire da una base comune, dalla possibilità di una relazionalità positiva:

Il senso di sicurezza o la paura verso l'altro sono l'espressione della fiducia che una comunità ha in se stessa. Se crede nella propria capacità di integrare altri individui al proprio interno, si ha un atteggiamento di apertura verso lo straniero, non si teme la sua cultura (Cotesta, 2002, p. 5).

L'essere umano è essenzialmente dialogico. Secondo Herder la nostra identità si costruisce in un sistema in cui intervengono quattro elementi: il soggetto, l'altro, gli altri e il sistema simbolico – il linguaggio, la cultura, la tradizione – dal quale queste persone sono “incluse”. Ed estremamente importante è anche il contesto socio-spaziale che ospita queste interazioni, in un'anticipazione della *Wechselwirkung* simmeliana che meriterebbe una rinnovata attenzione: nulla è

indipendente. Ogni cosa nel panorama illimitabile, variegato e incredibilmente ricco presentato dai lavori di Herder è intrecciata a ogni altra. Invero, la nozione di unità nella differenza, e ancor più quella di differenze nell'unità, la tensione tra l'uno e i molti è la sua ossessiva *idée maitrresse* (Berlin, 2000, p. 177).

Il riconoscimento come costruzione dell'identità e base della relazione parte dal dialogo, anche dallo scontro se ci si trova su posizioni estreme e opposte. Tuttavia il dialogo, oggi, assomiglia piuttosto alla trasmissione di messaggi: manca la parte di ascolto e risposta mediata, la chiusura è totale. Già Simmel aveva suggerito la necessità di un cambio di paradigma per la comprensione di questi fenomeni, quando aveva scritto che per la fiducia reciproca si richiede un atto di fede essendo la fiducia “qualcosa di meno e qualcosa di più della conoscenza” (cit. in Sennett, 2012, p. 70). Bisognerebbe probabilmente riflettere meglio sulla socievolezza come da lui intesa, ovvero l'atto dell'associarsi che è valore in sé e preconditione dell'esistenza di qualunque società, ragion per cui ciò che si fa insieme è più importante dell'affermazione dei singoli:

La mancanza di riconoscimento è la solitudine. Una pluralità di solitudini non crea una società. L'io sociale di un uomo è il riconoscimento che egli ottiene da parte dei suoi simili. La possibilità e la certezza di essere riconoscibili e riconosciuti è un elemento fondamentale per la costruzione dell'identità e della stima di sé (D'Andrea et al., 2005, p. 126).

Assumiamo i migranti, Altri per antonomasia, come portatori di una colpa ontologica per il fatto di racchiudere in sé il sistema simbolico della mancanza. Essi mettono in discussione lo *status quo* e mostrano le falle e i limiti della società; diventano capi espiatori di ogni colpa sistemica quando sono mere cartine al tornasole, nemici comuni dei cittadini autoctoni in quanto socialmente prescindibili. Sono motivo di una nuova aberrante unione campanilistica. L'altro condensato nella figura del migrante è colui che porterà la violenza degli attacchi terroristici, il contagio delle malattie: bisogna proteggere noi stessi, il mercato del lavoro e la cultura.

La ragionevolezza delle cause alla base delle migrazioni (guerre, cambiamento climatico, crisi economica) non è sufficiente a rendere possibile il dialogo, il contatto e il riconoscimento. Si erge una muraglia di emozioni negative ed escludenti. Il degradarsi del dibattito per l'emergenza di valori oppressivi e offensivi sostiene un'auto-rappresentazione razionale, economica, che ha il centro del mondo nel giardino di casa. Bauman crede che il risveglio di movimenti nazionalisti sia una “disperata quanto vana ricerca di soluzioni alternative locali a problemi globali, in una situazione in cui nessuno può più contare, a questo riguardo, sulle convenzionali istituzioni statali” (Bauman, 2001, p. 74).

La profonda, ideale umanità dell'apparato normativo (Dichiarazione universale dei diritti umani) non ha avuto la forza di tramutarsi in cultura. C'è qualcosa di simile all'autocompiacimento nelle società del "primo mondo", casa dei diritti su carta dove non si vuole riconoscere a chi arriva la possibilità di partecipare a uno dei migliori mondi possibili. Il fondamento filosofico di questi diritti è la dignità umana, il riconoscimento della comune umanità dei partecipanti alla relazione; questa fa da discriminazione tra gli esseri umani e le altre creature e perciò la violazione dei diritti è degradante e disumanizzante. Negare l'essere umano perché non protetto dallo scudo di una determinata cittadinanza, dall'appartenenza a una razza, a una religione significa rimanere trincerati dietro barriere immaginarie per condannare la diversità.

Kahneman (2011) afferma che quando ci si trova davanti a una domanda difficile, spesso, senza accorgersene, si risponde a una più facile; è questo il punto, la mancanza di visione e la lettura distorta e ristretta degli eventi. L'approccio moderno e razionale è troppo povero, serve a ridurre e risolvere, non a inventare, creare, innovare: per questo si ha bisogno di speranza, fiducia, amore e salti logici. S. Agostino concepisce l'amore per il prossimo come "amo qualcosa in lui che non proviene da lui", come parafrasato dalla Arendt: "Cristo può amare tutti gli uomini, in quanto ognuno è solo un'occasione, (...) anche il nemico, anche il peccatore, solo occasioni. Nella *dilectio proximi* non viene propriamente amato il prossimo, bensì l'amore stesso" (1970, p. 117), l'umano in quanto umano.

Il senso di angoscia e di "spaesatezza", del non sentirsi a casa che per Heidegger è comune destino, viene rifiutato, si incolpa l'altro di esserne causa. La globalizzazione delle identità, la caduta delle ideologie hanno causato la perdita di senso, il vuoto, manca il sé per arrivare al tu. Per Habermas la nostra identità non è solo qualcosa che riceviamo: è anche un nostro *progetto*, mettendosi in evidenza il carattere volontario della scelta, che sembra invece essere in genere una somma di caratteristiche e cose che non si vogliono. È necessario aprire il campo delle possibilità per far emergere il senso e le condizioni che rendono infine *reale* un evento, una connessione, delle forme sociali. La *Wechselwirkung* simmeliana, come azione reciproca tra gli elementi di un sistema le cui parti siano in relazione l'una con l'altra, è possibile solo se si rispettano le leggi relative all'*entanglement*, il rapporto valido e condizionante anche a distanza che lega due particelle che hanno intrattenuto un rapporto, dopo il loro riconoscimento. Per costruire una società non si può prescindere dalla conoscenza reciproca:

Tutti i rapporti tra gli uomini riposano sul sapere che l'uno ha dell'altro (...) [cose che] sia come causa sia come effetto, caratterizzino la specificità di ogni relazione. In effetti non solo ciò che l'uno sa dell'altro dà al rapporto il suo tono, la sua ampiezza e la sua profondità, ma anche l'intreccio con ciò che dell'altro non si sa (Simmel, 1993, p. 79).

La paralisi della conoscenza determina la mancata rielaborazione che porterebbe invece alla soggettivazione della cultura (*Ehrfahrung*).

"L'identità con altri è certamente di importanza non inferiore alla differenziazione nei loro confronti. La differenziazione nei confronti di altri esseri umani è ciò che in massima

parte sollecita e determina la nostra attività” (Simmel, 1890, p. 84). La differenza è il sostrato necessario per la creazione dell’identità a livello micro e per il cambiamento sociale a livello macro. Divenire se stessi non è un processo indolore, “è come se ogni singolo sentisse il suo significato solo in contrapposizione ad altri, al punto tale che questa contrapposizione è creata artificialmente anche laddove non c’è” (p. 85). Il conflitto in tal senso si mostra come positivo in quanto trova la sua catarsi nel momento dell’unione, purché si mantenga viva la coscienza dell’artificialità della contrapposizione. Ciò che invece si è preteso è l’attribuzione di un’assoluta importanza alle strutture per come le conosciamo, all’economicismo che le vuole il più rigide possibile condannandole alla sterilità del cambiamento impossibile. Si verifica un profondo scollamento tra le spinte al mutamento del reale e la folle determinazione a mantenere la forma della società nell’immobilismo, sostenendo che ogni cambiamento non potrebbe che portare nocimento, motivazione sufficiente a spazzar via i principi che si sono andati stratificando dalla rivoluzione Francese alle Dichiarazioni per i Diritti Umani. Questi, come affermato da Baubock (1997), non dipendono dalla cittadinanza, essi anzi costituiscono l’unica vera forma di cittadinanza universale: com’è possibile allora che l’ideale non nasca per essere reale o almeno non per tutti?

La ridefinizione continua dei confini del nostro giardino lo fa sempre più angusto, si rifiuta la ri-socializzazione, bloccando di fatto la costruzione dell’identità. Il presunto attacco all’Io, alla cultura e alla società, potenzialmente destabilizzante, provoca ansia, paura, più di un attacco terroristico perché è un colpo alla base delle nostre certezze, senza le quali siamo incapaci di trovare punti di orientamento. Eppure la verità è che *cogito ergo sunt*: capire che alle basi del sé c’è l’altro, il tu, lo sconosciuto è la chiave per poter comprendere la varietà e la ricchezza della vita. Riconoscere è allora saper amare qualcosa che non sia un nostro riflesso allo specchio, ma la profonda umanità nelle sue varie e incomprensibili forme. Il Tu è un diverso Io che poteva essere se avessi vissuto determinate esperienze, se mi fossi confrontata con altri paradigmi di senso. Il confronto si esclude perché sarebbe portatore di un relativismo dei valori, dello scardinamento di certezze inappellabili, ma la negazione del riconoscimento non è la soluzione, perché il mancato confronto si fa contenitore di mille paure anche non legate tra loro, un vaso di pandora carico di fobie. Il rinchiudersi in gruppi sempre più ristretti genera un fenomeno “élite” per cui si pretendono dei vantaggi che il singolo non oserebbe chiedere per sé e nemmeno però riesce ad estendere alla razza umana. La frattura tra l’essere e il dover essere aumenta a dismisura, l’etica si svuota di significato.

C’è bisogno di ripensare l’accoglienza, la costruzione del sociale che è

l’universale società degli estranei, degli altri, di coloro che, universalmente, condividono la loro reciproca estraniamento (...). L’ospitalità, dunque non è un’etica tra le tante: nella misura in cui tocca l’ethos, l’essere presso di sé (la dimora, il focolare domestico) quanto il modo di esserci (il modo di rapportarsi a sé e agli altri, agli altri come ai propri o agli estranei), l’etica è ospitalità (Derrida, 1997, p. 42).

Oggi invece il dibattito sulla gestione del fenomeno migratorio tende a disperdersi in mille rivoli in cui affoga nei tecnicismi che cercano la formula per “selezionare” i soggetti

accettabili, utili e appropriati alle necessità delle società di accoglienza. Questo tipo di pianificazione è di una cecità impressionante: nessuna originalità o innovazione è mai scaturita seguendo le strette regole di una progettazione, si possono forse replicare esperienze, ma non si riesce a creare nulla: “Anche nell’Altro e nel Diverso noi possiamo in qualche modo incontrare noi stessi. Ma più pressante che mai è oggi il dovere di riconoscere nell’Altro e nel Diverso quel che vi è di comune” (Gadamer, 1989, p. 99).

Bisogna riflettere su quest’affermazione per creare un nuovo *sensu*, una società più consapevole, altruistica e sana, che possa crescere e prosperare. Il grado di capacità di accettazione della disuguaglianza ha delle conseguenze: se basso, indica che determinati gruppi non avvieranno azioni per diminuire la disuguaglianza, anzi tenteranno di costruire una cultura che va in senso opposto. Il filosofo Hindrichs nel suo saggio *Filosofia della rivoluzione* (2017) afferma che alla radice dell’attacco senza posa dei nuovi movimenti populistici nei confronti dei più deboli, profughi e altre minoranze, non c’è la paura, ma l’invidia, seguendo la definizione di Tommaso d’Aquino che vede l’invidia come la tristezza per l’essere, un’invidia per la vita e le risorse di cui siamo derubati. Quando la propria vita sembra misera, l’invidia cresce e si nutre di odio, ma forse la vita non è misera di per sé, è stata svuotata del senso che renderebbe possibile la speranza sociale e la convivenza. Presi tra i due fuochi che aveva individuato la Sontag (1967), si vive sotto la minaccia continua di due prospettive ugualmente spaventose, la banalità ininterrotta e un terrore inconcepibile, e non si cerca che il colpevole, accanendosi nella costruzione di opposizioni spietate e incapaci di altra soluzione che non sia l’annientamento dell’Altro.

2. Cygnus X-1

Il discorso sui migranti che media, politica e opinione pubblica articolano rivela dimensioni accidentate delle comunità occidentali. La sua pervasività e l’exasperazione crescente dei toni ne tradiscono una centralità indesiderata, ma inevitabile e la direzione che imprime ai futuri sviluppi segnala un mutamento negli equilibri tra le diverse componenti del set valoriale grazie al quale si è imposta la Modernità. Tutto ciò che ruota attorno al versante qualitativo della convivenza – sia cura, rispetto o solidarietà – tramonta, mentre si approssimano allo zenit preoccupazioni strumentali e ideologie di chiusura imbastite su argomenti falsamente economici.

La stigmatizzazione dell’Altro è tutt’altro che una novità, eppure un tale sistematico disconoscimento della dignità e dei diritti di centinaia di migliaia di persone è senza precedenti. Gli attori del terzo settore, sinora salutati come eroi, subiscono attacchi frontali volti a delegittimarne le attività: la loro stessa esistenza è oggi insopportabile. Il prezzo che si paga per l’adesione al discorso generale è l’ipersensibilità dolorosa a ogni comportamento difforme, l’incapacità di accettare il giudizio su se stessi che implicitamente ne deriva. La ragione può argomentare a favore dell’opportunità di qualunque scelta, ma l’intima sfera etica, la cui capacità di sopravvivenza è ammirevole,

non ne viene incantata e la tensione tra un fare gelido e una morale pervicace, ma indebolita è uno dei tratti più inquietanti della contemporaneità.

Una tensione che può finir di disgregare un tessuto sociale già provato da trent'anni di ultraliberismo, tre secoli di Modernità e quasi tre millenni di paradigma disgiuntivo. Sebbene questa formula sia efficace più che altro in termini di *vis polemica*, le prossime pagine tenteranno di darle sostanza e di collegare l'attuale condizione delle società tardo occidentali a una continuità di pensiero e di immaginazione che ne orienta il cammino sin dagli inizi. L'*emergenza migranti* costituisce in questo senso la cartina di tornasole che mette in luce delle contraddizioni tra livelli paradigmatici che l'inaspirarsi dei tratti moderni rende impossibile dissimulare sotto veli ideologici o narrazioni opportune. L'esito concreto di queste manovre è troppo cruento perché il contrasto non alimenti ansie e odi di difficile gestione, che creano a loro volta un terreno fertile per riedizioni di discorsi che si erano dati per superati con eccessiva facilità.

Un'oscura aspirazione all'universale

La posta in gioco è il riconoscimento di una comune umanità, largamente disponibile a parole – almeno fino a qualche anno fa – ma sempre meno accordato in pratica, attraverso un caleidoscopio di esclusioni introdotte dal rituale, autoassolutorio “io non sono X, ma quelli...” dove X può stare per “razzista”, “intollerante” e via declinando. Come accade spesso, l'universalismo su cui si fonda la cultura occidentale oltrepassa limiti simbolici di cui non è cosciente e afferma delle verità etiche con le quali non è in grado di fare i conti nella sporca realtà quotidiana. È una dinamica simile a quella che si è osservata a proposito del trattamento della schiavitù e del colonialismo con l'affermarsi dell'Illuminismo (D'Andrea, 2007, pp. 15-27), che ne rappresenta in effetti un caso particolare: oggi, al di là della riproposizione desolante degli stessi argomenti, si registra un'insensibilità che non trova neanche giustificazione, se così può dirsi, nei superiori interessi nazionali o economici che fondavano lo sfruttamento planetario precedente. Se le tesi dei demografi e degli economisti sono degne di credito, il “respingimento” – parola orribile – si attua *per se*, contro quei superiori interessi, e si dà quindi a vedere nella sua necessità immaginale: l'Altro spaventa e dev'essere fisicamente rimosso o eliminato.

Come tutto questo può esser messo in relazione con l'esigenza di attribuire a ognuno diritti fondamentali e dignità? Attraverso il disvelamento del lato oscuro della pretesa universalistica:

Come civiltà della potenza, non c'è realtà in Occidente il cui *valere* non sia il risultato del suo *pre-valere*. E ciò non è detto solo per la coppia razionale/irrazionale, ma anche per bene/male, vero/falso, giusto/ingiusto, sano/malato, sensato/insensato, dove la positività del primo termine nasce dalla sua capacità di separarsi dal suo contrario come dal suo assoluto negativo. Questo è tale non per il suo contenuto, ma per effetto di quell'operazione disgiuntiva, e perciò “dia-bolica”, che scaturisce dalla dissoluzione del “simbolo” la cui funzione è invece quella di com-porre, di mettere insieme quanto è stato arbitrariamente diviso (Galimberti, 2005, p. 37).

Della disgiunzione diabolica si tratterà a breve; ciò che rileva ora di questo passaggio è la comparsa del *contrario* che fonda la desiderabilità del primo termine e gli consente di essere pensato autonomamente. Se questa è la metodica di creazione di ciò che viene valorizzato, è lecito chiedersi cosa possa esserne di insiemi che non consentono l'istituzione di un Altro che doni loro coerenza e riconoscibilità: se tutti gli uomini sono degni, chi rimane a farsi carico della necessaria indegnità?

L'aspirazione all'universale, tipica della cultura occidentale sin dagli inizi, appare più un principio normativo di ordine e dominio che non un criterio inclusivo di allargamento progressivo del riconoscimento e dei connessi diritti. Subito dopo una sua affermazione si elabora una sofisticata casistica di eccezioni e distinzioni che ne annullano di fatto la portata: tutti gli uomini sono uguali, ma alcuni – per una lunga serie di circostanze e fondati motivi – potranno aspirare a quest'uguaglianza in un secondo tempo, per non dire *sine die*... Si tratti di ritardi nell'evoluzione, di immaginate differenze genetiche o di credenze in valori "inaccettabili", la fabbrica di stigmi ed etichette non smette di produrre eccellenti ragioni per tornare a quel "sì, ma..." così diffuso e rassicurante. La pretesa di restare esenti da questo gioco al massacro fa parte delle illusioni non razionali con cui uomini e donne costruiscono le derivazioni che consentono loro di sostenere l'insostenibile (D'Andrea, 2017, pp. 141-144). Il primo a negare il principio meccanico che la informa è stato Simmel, con la *Wechselwirkung* universale; intuizione ripresa e portata alle estreme conseguenze da Baudrillard, che vi aggiunge un ingrediente significativo. L'universalismo è alla radice dell'esclusione:

In realtà l'universalità non si fonda in nient'altro che nella tautologia e nel raddoppiamento: è qui che l'"Umano" assume vigore di legge morale e di principio d'esclusione. Perché l'"Umano" è fin dall'inizio l'istituzione del suo doppio strutturale, l'Inumano. Non è anzi che questo, e il progresso dell'Umanità, della Cultura, sono soltanto la catena delle discriminazioni successive che colpiscono gli "Altri" d'umanità, quindi di nullità (1976, p. 137).

Ci sono molti "Altri": "La nostra cultura, approfondendo la sua razionalità, ha estradato successivamente nell'inumano la natura inanimata, gli animali, le razze inferiori, poi questo cancro dell'Umano ha investito quella stessa società che esso pretendeva di circoscrivere nella sua assoluta superiorità" (p. 138). È quel che afferma la notissima citazione dello pseudo-Bertolt Brecht – in realtà un sermone del pastore Niemöller – che non a caso già riecheggia in Germania all'indomani della vittoria elettorale dell'AFK xenofoba e razzista: "Prima di tutto vennero a prendere gli zingari, e fui contento, perché rubacchiavano. Poi vennero a prendere gli ebrei, e stetti zitto, perché mi stavano antipatici. Poi vennero a prendere gli omosessuali, e fui sollevato, perché mi erano fastidiosi. Poi vennero a prendere i comunisti, e io non dissi niente, perché non ero comunista. Un giorno vennero a prendere me, e non c'era rimasto nessuno a protestare". Di essa Padoan dice a ragione:

Creazione collettiva, multiforme riflessione politica sul "noi", aperta ad accogliere sempre nuovi soggetti, ha il dono di sintetizzare l'esito di desertificazione insito nell'uso delle categorie messe a misurare l'umano, quando queste precipitano – quasi per necessità logica, come la storia dimostra – a valutarne il diritto all'esistenza (Cavalli-Sforza e Padoan, 2013, p. vii).

Inevitabilmente la separazione torna su se stessa, individuando nuovi criteri di purezza e inedite ragioni di discriminazione che genereranno nuovi “Altri” e renderanno più esiguo il gruppo degli eletti. È un circolo vizioso che inizia in Grecia, con la trasformazione, ad opera di Platone, della schiavitù in fondamento di una differenza essenziale tra uomini (p. 204). Non si vuole con questo stabilire una connessione lineare tra il pensiero di Platone e i campi di sterminio, ma si deve tuttavia notare che le tappe cruciali della cultura occidentale sono informate da un’*innegabile continuità simbolico-immaginale*, che prende infine un sopravvento apparentemente inarrestabile con la Modernità e la nascita degli Stati-nazione. Come ricorda infatti Bauman,

non fosse stato per il potere dello Stato di definire, classificare, segregare, separare e selezionare, difficilmente l’aggregato di tradizioni locali, dialetti, leggi consuetudinarie e modi di vita si sarebbe spontaneamente riforgiato in qualcosa di simile alla necessaria unità e coesione, che è il presupposto di una comunità nazionale (2003, p. 20).

Non è un caso che anche questo stato conosca oggi una profonda crisi, come la gran parte delle istituzioni e pratiche che si fondano sull’esclusione non temperata da alcuna spinta opposta e complementare: i risultati concreti, osservabili di questo predominio dovrebbero essere ormai abbastanza eloquenti da spingere a una sua critica radicale. Senza divenire consapevoli delle sue ragioni profonde, tuttavia, ogni sforzo rigeneratore rischia di risolversi in una tempesta in un bicchier d’acqua, com’è già accaduto molte volte nella storia recente, cosicché si avveri la desolante profezia di Baudrillard:

La definizione dell’Umano è, al livello della cultura, inesorabilmente ristretta: ogni progresso “oggettivo” della civilizzazione verso l’universale ha corrisposto a una discriminazione più stretta, al punto che si può intravedere il tempo dell’universalità definitiva dell’Uomo, che coinciderà con la scomunica di tutti gli uomini – e in cui la purezza del concetto splenderà da sola nel vuoto (1976, p. 137).

Questo è per Baudrillard il paradigma di tutte le espulsioni (Sassen, 2014) che costellano il cammino dell’uomo occidentale, dove la logica esclusiva culmina in una doppia sparizione. All’inizio sembra che solo la parte negativa sia condannata alla scomparsa, ma non è che un gioco di specchi: non appena la cecità selettiva si consolida, ciò che è stato negato si trova libero e senza controllo, costantemente alimentato dai successivi esili e rimozioni. È come la nascita di un buco nero e la genesi di un sistema binario come Cygnus X-1, che può esser preso come metafora perfetta di questa relazione malata: la stella visibile brilla dell’energia che scaturisce dall’emorragia continua di materia a favore della compagna oscura, che crescerà fino ad inghiottirla. La rabbiosa negazione della necessità di reciprocità causa un disastro asimmetrico. Ogni distinzione si perde e infine il *dark side* trionfa.

La prosa di Baudrillard è singolarmente adatta a mettere in luce la dimensione immaginale, quasi onirica, dei processi che danno forma al percorso della nostra cultura e che, nei momenti cruciali, l’hanno orientata verso gli esiti contemporanei. Ci si riferisce qui a un tono paradigmatico comune, variamente declinato nelle diverse culture che

costituiscono il campo occidentale. Pur nelle loro preziose differenze, queste condividono spinte simbolico-immaginali che non sono state sinora prese in considerazione. Lo smascheramento del principio di esclusione dietro i proclami universalistici rivela un *oltre della razionalità* che non si vuole prendere in conto, un fondamento oscuro che i Lumi non hanno neanche sfiorato, ma dal quale sono stati influenzati. Questa consapevolezza permette di riconoscere una *schizofrenia a bassa intensità* nella cultura occidentale: una teoria più o meno convinta di aderire a modelli razionali e oggettivi e una prassi dove questi sono strumentalizzati per giustificare altri moventi di cui si rifiuta di accettare l'esistenza, ma che restano sovente i motori ultimi dell'impegno e dell'azione. Se i discorsi sull'accoglienza e sul bello del multiculturalismo – come anche quelli su rispetto e solidarietà – possono tradursi in respingimenti e intolleranza e a volte in violenza e odio, è perché non sono coerenti con le scelte paradigmatiche primordiali che oggi si manifestano in tutta la loro problematicità.

Né coerenti, né altrettanto potenti.

Le radici immaginali del paradigma

I fondamenti di questo stato di cose sono riconoscibili in primis nella pervasività del “paradigma di semplificazione che, di fronte a ogni complessità concettuale, prescrive sia la riduzione (...), sia la disgiunzione” (Morin, 2000, p. 25) e costruisce senza sosta le dicotomie di cui si è detto. Inoltre “il livello paradigmatico è quello del principio di selezione delle idee che sono o integrate nel discorso e nella teoria, o escluse e rifiutate”: in altre parole, attraverso il paradigma ogni cultura sceglie, più o meno consapevolmente, “le categorie fondamentali dell'intelligibilità e opera il controllo del loro uso” (p. 24). La scelta della disgiunzione invece della congiunzione, del conflitto invece della cooperazione, fa sì che il tono generale della cultura occidentale sia divisivo: ecco quindi la fonte primaria del principio di esclusione che oggi si dà a vedere con sempre maggior chiarezza. Se questo è vero, è lecito chiedersi il perché del privilegio, accordato in modo sempre più stringente, all'atteggiamento cognitivo della discriminazione.

La formazione di questo assetto paradigmatico risale a un tempo in cui la ragione era agli inizi. Si tratta di un gesto fondativo che si pone per definizione a monte della consapevolezza dei membri del gruppo che ne nasce. L'adesione ai principi profondi di selezione degli strumenti logici e delle categorie dell'intelligibilità non è quindi spiegabile con ragionamenti utilitaristici o strumentali; si tratta più verosimilmente di un'armonia simbolico-immaginale che configura, attorno a questi principi, un particolare legame sociale e favorisce l'emersione di un coerente set di valori.

Per proporre una pista di riflessione in tal senso, ci si può rifare al lavoro di Gilbert Durand (D'Andrea, 2011, pp. 55-56; 2014, pp. 78-89; Grassi, 2006, pp. 34-47) che sostiene la dignità autonoma, nella conoscenza, di una sfera di comprensione che si basa sulla logica simbolica e sul potere euristico dell'immagine. L'approccio durandiano ritiene questa sfera fondamentale per una corretta percezione della complessità del reale, poiché

consente di accedere a un sapere più ricco e sottile di quello oggi disponibile. Già nel suo primo lavoro egli dispone i simboli in tre categorie legate a riflessi fisiologici primari; distingue poi due diversi regimi di lettura e interpretazione dei simboli stessi: il diurno, fondato sull'antitesi e la separazione; il notturno, fondato sull'inclusione e l'eufemismo (Durand, 1960). I regimi descrivono l'orientamento delle correnti immaginali che strutturano in profondità le diverse visioni del mondo e offrono quindi una chiave di lettura di grande interesse per comprendere meglio la preponderanza della disgiunzione di cui ci si sta occupando.

Durand esamina le conseguenze del regime diurno al di fuori del campo dell'immaginario, notando come esso

surrettiziamente si estenda a settori della rappresentazione che, in Occidente, si vogliono puri e non contaminati dalla matassa di casa (l'immaginazione). Al Regime Diurno dell'immagine corrisponde un regime d'espressione e di ragionamento filosofico che si potrebbe definire come razionalismo spiritualista (...). Non è molto difficile vedere come questo Regime filosofico della separazione, della dicotomia, della trascendenza si ritrovi nella storia del pensiero occidentale (...), come non notare di passaggio che il regime della rappresentazione struttura due delle più grandi filosofie dell'Occidente, cioè quella di Platone e quella di Cartesio? (pp. 180-181).

Egli mette in luce una stretta correlazione tra strutture mentali profonde ed evolversi della cultura: anche per lui l'orientamento primordiale del gesto fondante della nostra *Weltanschauung* tende ad astrarre e separare, sanzionando e rimuovendo le dinamiche opposte di unione e congiunzione.

Un approfondimento di questo punto mette in luce un'evoluzione del processo che offre un'ulteriore comprensione dei fenomeni di esclusione su cui si focalizza questo saggio. Wunenburger, allievo di Durand, ha evidenziato di recente una pervasività dell'immaginario diabolico e della violenza religiosa che va ben oltre l'ormai angusta sfera del sacro. I processi di riconfigurazione della religiosità investono e sovvertono l'intero spazio sociale, facilitati dalla cecità selettiva di un razionalismo convinto di aver sgominato ogni superstizione e credenza. Dato che in essi la dimensione simbolico-immaginale conserva un peso preponderante, attraverso il loro studio è possibile descrivere dinamiche di più ampia portata che mostrano come atteggiamenti che si ritengono riservati a certi ambiti siano invece molto più diffusi e problematici.

Wunenburger nota come nell'immagine del diavolo – già incontrata nella citazione di Galimberti che apre questo paragrafo – si sia col tempo ipostatizzata una forza antagonista e assolutamente malvagia, a norma delle regole disgiuntive del paradigma occidentale. Il rigore di questa costruzione implica lo stabilirsi di un'intolleranza inflessibile, capace di porre fine al conflitto solo al prezzo della negazione spietata dell'altro. L'assolutizzarsi dei poli porta con sé la necessità della soluzione finale e l'impossibilità di qualsiasi riconoscimento della differenza

L'esclusione dell'Altro, lungi dal seguire i contorni oggettivi delle differenze, appare invece come un processo teso a generare la differenza più marcata. La figura del diavolo non è dunque uno specchio dell'eterogeneo, ma una matrice per fabbricare su misura una differenza inaudita. Il diavolo alimenta così

un'iconografia fantasmatica, quasi isterica, per separare ciò che è contiguo, per rendere lontano ciò che è vicino (...). La passione dell'esclusione non è più al servizio del riconoscimento dell'alterità, ma nutre un desiderio patogeno di disporre di un nemico col quale nessuna relazione sia possibile. Il diabolismo porta alle estreme conseguenze il bisogno di abolire la somiglianza, la prossimità, la relazione ritenute insopportabili (Wunenburger, 2017, pp. 29-30).

Il "razionalismo spiritualista" descritto da Durand è sovrapponibile senza difficoltà alla Modernità disgiuntiva retta dal "paradigma di semplificazione" individuato da Morin. Sono due figure dello stesso Regime Diurno che culmina, secondo Wunenburger, in una "passione dell'esclusione" che ha fatto oggi dei migranti i suoi bersagli d'elezione. Questi, tuttavia, non ne sono né le prime, né le ultime vittime: solo le più recenti, in un circolo vizioso che – se non riconosciuto e interrotto – minaccia di condurre alla "desertificazione" dell'umano paventata da Padoan. Non è oggi difficile riconoscere l'incapacità di relazione negli ambiti più disparati: nella violenza che sottende i rapporti interpersonali; nella rissosità politica; nella rozzezza delle relazioni internazionali; nell'odio insensato del terrorismo. Ovunque l'irrigidirsi difensivo in un'identità pretesa "pura", che si nutre di un'alterità altrettanto radicale e irriconoscibile, genera conflitti che non possono che crescere di intensità:

Cristallizzandosi in inquisizione e persecuzione, l'immaginario diabolico raggiunge una specie di parossismo nella repulsione dell'Altro, ma svela anche, in maniera inquietante, che il regime schizomorfo (altro nome del Regime Diurno, n.d.t.) attiva delle passioni astiose e delle pulsioni distruttrici. La drammatizzazione teologica del diavolo, al suo punto di saturazione, smaschera la carica di violenza che si raccoglie nella costruzione fantasmatica dell'alterità assoluta (Wunenburger, 2017, p. 30).

Il *furor discriminandi* si presenta così come il Re nascosto della cultura occidentale, il principio formale che la configura dall'ombra dei mille non detti. Divenirne consapevoli è il primo passo per recuperare e rafforzare i valori che nei secoli hanno permesso la crescita multiforme ed equilibrata che ha fatto di questa cultura la *Weltanschauung* globale. Accettarne l'importanza esclusiva significherebbe però aderire allo stesso schema di pensiero che si vuole criticare ed è allora opportuno trasformare in chiave complessa la conclusione: il Re nascosto è l'equilibrio dinamico e contraddittorio tra esclusione e inclusione, oggi segnato da un'eccessiva prevalenza della prima cui occorre porre rimedio con urgenza. L'*emergenza migranti* si presenta come primo banco di prova di un nuovo paradigma complesso adeguato a un tale, impegnativo compito.

Nota biografica

Isabella Corvino, Dottore di ricerca in Sociologia e Scienze dell'Economia, è docente a contratto presso l'Università della Tuscia e ricercatrice senior specializzata in migrazioni internazionali e diritti umani. Tra gli ultimi scritti: *Migranti della terra di mezzo. La sfida di un modello mediterraneo di integrazione*, in V. Grassi, M. Pascali (a cura di), *Napoli e le migrazioni nel Mediterraneo Contributo multidisciplinare alla costruzione di un modello mediterraneo di integrazione*, c.s.; *People and investments on the move. Diaspora direct*

investments, a powerful development driver, in “The International Journal of Public and Private Management”, Vol. 2, 1, 2016.

Fabio D’Andrea insegna Sociologia all’Università degli Studi di Perugia. È autore di scritti dedicati a una lettura “attuale” del pensiero di Simmel, alla socioantropologia francese e alla soggettività postmoderna. Attualmente lavora all’elaborazione di un modello complesso di conoscenza che ne recuperi le componenti simboliche e immaginali rimosse dal razionalismo e si occupa delle fondamenta non razionali del sociale, in particolare dell’Unione Europea. Tra i suoi libri: (Con A. Lombardinilo) *Il libro tra carta e pixel. Traiettorie empiriche e costellazioni immaginali* (Milano, Gechi Edizioni, 2017); *Un mondo a spirale. Riflessioni a partire da Michel Maffesoli* (Napoli, Liguori 2014).

Bibliografia

- Ambrosini, M. (2005). *Sociologia delle migrazioni*. Bologna: il Mulino.
- Arendt, H. (1970). *On Violence*. New York: Harcourt, Brace and World; trad. it. (1996). *Sulla violenza*. Parma: Guanda.
- Baubock, R. (1997). Citizenship and National Identities in the European Union. In: E. Antalovsky, J. Melchoir & S. Puntischer-Riekman (eds.), *Integration durch Demokratie. Neue Impulse für die Europäische Union* (pp. 297-331). Marburg: Metropolis.
- Baudrillard, J. (1976). *L’échange symbolique et la mort*. Paris: Gallimard; trad. it. (1984). *Lo scambio simbolico e la morte*. Milano: Feltrinelli.
- Bauman, Z. (2001). *Community. Seeking Safety in an Insecure World*. Cambridge: Polity Press; trad. it. (2003). *Voglia di comunità*, Roma-Bari: Laterza.
- Bauman, Z. (2003). *Intervista sull’identità*, a cura di B. Vecchi. Roma-Bari: Laterza.
- Berlin, I. (2000). *Three Critics of the Enlightenment. Vico, Hamann, Herder*, ed. by H. Hardy. Princeton: Princeton University Press.
- Cavalli-Sforza, L.L., e Padoan, D. (2013). *Razzismo e noismo. Le declinazioni del noi e l’esclusione dell’altro*. Torino: Einaudi.
- Cotesta, V. (2002). *Lo straniero. Pluralismo culturale e immagini dell’Altro nella società globale*. Roma-Bari: Laterza.
- D’Andrea, F. (2007). *Ideologia moderna e cultura europea. Il deficit culturale dell’UE*. Perugia: Morlacchi.
- D’Andrea, F. (2011). Imago mundi. Come pensare l’ambiente. *Culture della sostenibilità*, IV, 8, 48-57.
- D’Andrea, F. (2014). *Un mondo a spirale. Riflessioni a partire da Michel Maffesoli*. Napoli: Liguori.
- D’Andrea, F. (2017). Being Human. A few Remarks about Descartes’ *Cogito ergo Sum*. *Studi di Sociologia*, 2, 135-146.

- D'Andrea, F., De Simone, A., e Pirni, A. (2005). *L'io ulteriore. Identità, alterità e dialettica del riconoscimento*. Perugia: Morlacchi.
- Dal Lago, A. (1999). *Non-persone: l'esclusione dei migranti in una società globale*. Milano: Feltrinelli, 2009.
- Derrida, J. (1997). *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort*. Paris: Galilée; trad. it. (1997). *Cosmopoliti di tutti i paesi, ancora uno sforzo!*. Napoli: Cronopio.
- Durand, G. (1960). *Les structures anthropologiques de l'imaginaire. Introduction à l'archétypologie générale*. Paris: P.U.F. ; trad. it. (1991). *Le strutture antropologiche dell'immaginario. Introduzione all'archetipologia generale*. Bari: Dedalo.
- Fanon, F. (1952). *Peau noire, masques blancs*. Paris: Le Seuil; trad. it. (2015). *Pelle nera, maschere bianche*. Pisa: Edizioni ETS.
- Gadamer, H.-G. (1989). *Das Erbe Europas*. Frankfurt am Main: Suhrkamp; trad. it. (1991). *L'eredità dell'Europa*. Torino: Einaudi.
- Galimberti, U. (2005). *La terra senza il male. Jung: dall'inconscio al simbolo*, ed. or. 1984. Milano: Feltrinelli.
- Gatti, F. (2017). Così non basta serve un piano Marshall. *L'Espresso*, 29, 12-13.
- Grassi, V. (2006). *Introduzione alla sociologia dell'immaginario. Per una comprensione della vita quotidiana*. Milano: Guerini.
- Hindrichs, G. (2017). *Philosophie der Revolution*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kahneman, D. (2011). *Thinking, fast and slow*. New York: Farrar, Straus & Giroux.
- Lévinas, E. (1961). *Totalité et infini*. La Haye: Nijhoff; trad. it. (1994). *Totalità e infinito*. Milano: Jaca Book.
- Morin, E. (2000). *Les sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur*. Paris: Le Seuil; trad. it. (2001). *I sette saperi necessari all'educazione del futuro*. Milano: Raffaello Cortina
- Sassen, S. (2014). *Expulsions: Brutality and Complexity in the Global Economy*. Cambridge, MA: Belknap Press; trad. it. (2015). *Espulsioni. Brutalità e complessità nell'economia globale*. Bologna: il Mulino.
- Sennett, R. (2012). *Together. The Rituals, Pleasures and Politics of Cooperation*. New Haven & London: Yale University Press; trad. it. (2012). *Insieme. Rituali, piaceri, politiche della cooperazione*. Milano: Feltrinelli.
- Simmel, G. (1890). *Über soziale Differenzierung*. Leipzig: Duncker & Humblot; trad. it. (1982). *La differenziazione sociale*, a cura di B. Accarino, pref. di F. Ferrarotti. Roma-Bari: Laterza.
- Simmel, G. (1993). *Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908. Band II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp; trad. it. (1996). *Sull'intimità*, a cura di V. Cotesta. Roma: Armando.
- Sontag, S. (1966). *Against Interpretation*. New York: Farrar, Straus & Giroux; trad. it. (1967). *Contro l'interpretazione*. Milano: Mondadori.
- Taylor, C. (1992). *Multiculturalism: Examining The Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press; trad. it. (1993). *Multiculturalismo. La politica del riconoscimento*. Milano: Anabasi.
- Wunenburger, J.-J. (2017). Imaginaires diaboliques, mythes millénaristes et violences religieuses. *Imago*, 9, 24-37. doi: 10.7413/22818138080.