

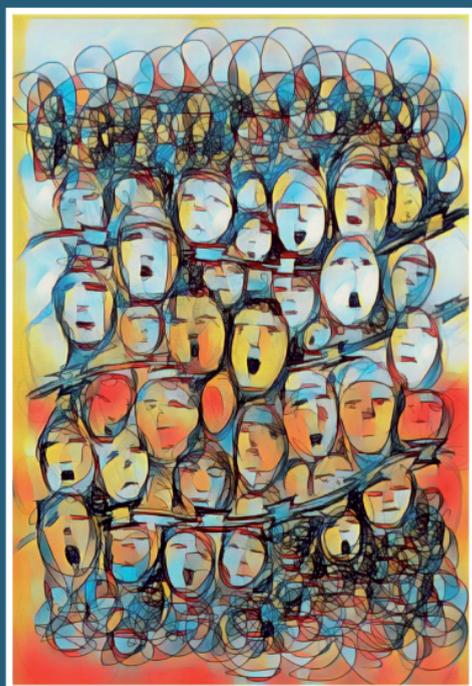
Diritto e vulnerabilità - Studi e ricerche del CRID

Collana diretta da

Thomas Casadei e Gianfrancesco Zanetti

Alessandra Sciarba

LE PAROLE DELL'ASILO: UN DIRITTO DI CONFINE



G. Giappichelli Editore

Introduzione

*Perch'io congiungo lo straniero,
La mia parola nomina l'ignoto,
E l'amore dei vivi in ogni luogo
Io porto; ciò che manca all'uno
L'altro mi presta, ed unisco
Animando; e dispenso
Gioventù al mondo esitante,
Ed a tutti son simile e a nessuno*

FRIEDRICH HÖLDERLIN, *Empedokles*

Il diritto d'asilo affiora dalla storia millenaria di un istituto giuridico e religioso che segue interamente l'evoluzione della civiltà occidentale da quando se ne rinviene traccia.

Nonostante le sue declinazioni nelle diverse epoche e nei diversi contesti, è però possibile delineare una definizione minima comune dell'asilo che li attraversa tutti: esso è sempre stato una forma di protezione concessa a chi è definito straniero rispetto a una comunità che si identifica all'interno di uno stesso confine (territoriale ma anche sociale, come quello che escludeva gli schiavi nell'antichità classica), e riconosciuta, a determinate condizioni più o meno inclusive o escludenti, sulla base della condizione particolare di cui chi chiede asilo è portatore o portatrice.

L'asilo è stato precetto divino di ospitalità e assistenza del forestiero in esilio, per i popoli ebraici come nella tradizione musulmana; spazio sacro di protezione e sospensione della violenza nell'*a-sylon* della Grecia antica, per chi viene da un'altra realtà geografica come per chi è estraneo da un punto di vista "sociale" (condizioni che spesso si sovrappongono), ad esempio gli schiavi; istanza più giuridico-politica nel diritto romano, «prevalentemente per ragioni legate al rigore con cui i romani guardavano ai concetti di legge e cittadinanza»¹; di nuovo

¹F. CHERUBINI, *L'asilo dalla Convenzione di Ginevra al diritto dell'Unione europea*, Cacucci, Bari, 2012, p. XIII.

istituto prettamente religioso, con implicazioni che fanno del suo rispetto una condizione di salvezza – accogliere chi è in pericolo facilita l'accesso al regno dei cieli – in epoca cristiana antica e nel basso Medio Evo; prerogativa secolare legata alla benevolenza dei monarchi in epoca più tarda.

Dal XVII secolo in poi, l'asilo inizia sempre più a conformarsi come un istituto direttamente fondato sul principio di inviolabilità della persona, o del gruppo di persone cui è concesso, mentre, con la formazione degli Stati-nazione, esso diventa, in maniera esplicita, il punto di tensione tra l'universalità proclamata dei diritti soggettivi e la particolarità dell'appartenenza nazionale, che si rivela in tutte le sue conseguenze quando, nei primi decenni del XX secolo, milioni di apolidi e persone perseguitate verranno private di ogni forma di protezione, e l'indifferenza per la loro sorte aprirà il baratro degli orrori dei totalitarismi.

A partire da questa consapevolezza, nel Secondo dopoguerra, il diritto d'asilo trova posto all'interno di tutte le nuove costituzioni dei paesi europei, è inserito nella Dichiarazione Universale dei diritti umani del 1948; è il primo dei diritti cui viene dedicata una specifica Convenzione delle Nazioni Unite, nel 1951.

La sua positivizzazione in chiave universale, però, non è valsa a proteggere questo istituto dai costanti confinamenti e dai ricorsi storici tornati a metterlo alla prova e a sottolinearne la fragilità e al contempo la centralità rispetto alla tenuta dell'intero sistema dei diritti umani.

Se per alcuni decenni fu affermato e difeso come diritto fondamentale di accesso ai diritti per persone perseguitate da regimi dittatoriali o da autorità religiose, con la sovrapposizione dell'asilo al fenomeno delle migrazioni contemporanee, una nuova fase di gravissima crisi torna a investire questo diritto; una crisi che affonda le sue radici nelle principali contraddizioni che hanno segnato le istituzioni e il pensiero politico europeo fin dalle origini, e che rispecchia una crisi più generale dei fondamenti del progetto di comunità internazionale emerso nei primi anni della seconda metà del XX secolo.

Il fatto che le politiche migratorie determinino interamente la possibilità o l'impossibilità di azionare l'asilo e il modo in cui migrazioni e asilo siano diventati ad oggi due fenomeni inscindibili sono specificità esclusivamente contemporanee, frutto di precise scelte politiche e geopolitiche che reagiscono alla nuova dimensione globale di un diritto d'asilo la cui piena applicazione presupporrebbe la tutela di un "diritto di immigrare" ad oggi inesistente.

Il presupposto, che verrà meglio indagato nelle pagine che seguiranno, è che la piena affermazione del diritto d'asilo implichi sempre un alto grado di libertà di movimento, mentre la violazione dei principi dell'asilo appare indispensabile alla politica della chiusura delle frontiere (oggi in atto in tutti i paesi occidentali e non solo).

Già definito e descritto come un “fardello” – *burden* – dalle politiche migratorie dell’Unione europea a partire dalla fine degli anni Novanta, l’asilo appare adesso per i governi che hanno aderito al diritto internazionale dei rifugiati un orpello di cui disfarsi. Da qui il tentativo costante di limitare questo diritto sia rispetto al numero di persone poste effettivamente nella condizione di azionarlo, sia rispetto alla qualità dei suoi contenuti, ovvero dei diritti cui il diritto d’asilo rappresenta una via di accesso.

Questo libro indaga nei suoi tratti essenziali la storia dell’asilo, segnata dalle tensioni implicite nel semplice fatto che chi chiede asilo è per forza di cose uno “straniero”, seguendo il filo conduttore tracciato da alcune parole-chiave, – Ospitalità, Protezione, Diritto/Diritti, Cultura, Riconoscimento, Accoglienza – che appaiono particolarmente significative per il loro complesso portato semantico e storico, e delle quali ho cercato di riaffermare la complessità contro il pericoloso riduzionismo operato da discorsi ideologici che le utilizzano, invece, in maniera univoca, semplificata, divisiva².

Adottando un “approccio pluralistico”, come combinazione, virtuosa e necessaria, delle «prospettive di teoria morale, sociale e giuridica, e della sociologia e della storia del diritto»³, le pagine che seguiranno sono state scritte con l’obiettivo di iniziare a indagare cosa *il sacrificio del diritto d’asilo* nell’epoca contemporanea possa comportare per le società che eventualmente portassero a compimento questa scelta, più o meno formalizzata, oltre e prima ancora che per le persone che attraverso la sua tutela dovrebbero trovare protezione. Chiedendosi quale sia il costo del diritto d’asilo, questo libro guarda allora non solo e non tanto agli effetti sulle “vittime” direttamente colpite dalla sua ineffettività o protette dalla sua applicazione, ma interroga le conseguenze giuridiche, sociali, culturali e politiche della scelta di violare o di tutelare i principi che sostanziano questo diritto rispetto alla tenuta complessiva del sistema dei diritti umani.

Onestà intellettuale obbliga fin da subito a esplicitare che la questione è qui trattata come estremamente urgente in un senso già orientato e sostanziale: non voglio solo dimostrare come il diritto d’asilo, con tutta la problematicità connessa alla sua natura unica di “diritto di confine”, sia adesso il paradigma di una promessa divenuta scomoda, il cui mancato rispetto da

² Come scrive Maurizio Bettini, del resto, «esplorare, indagare la storia delle parole permette spesso di comprendere come ragioniamo, che cosa pensiamo, come ci rappresentiamo il mondo e la vita». Cfr. M. BETTINI, *Ho sbagliato foresta. Il furore dell’identità*, Il Mulino, Bologna, 2020, p. 29.

³ J. HABERMAS, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia* [1992], Guerini Editore, Milano, 1996, p. X.

parte di «un governo che proclami di riconoscere i diritti», rappresenta la «dimostrazione della falsità dei suoi proclami»⁴; ma guardo al diritto dei diritti umani come a una promessa da difendere e rinnovare, a «un guadagno autentico»⁵ cui restituire significato nonostante la sua realizzazione incompiuta e in larga parte distorta.

Lontano da ogni approccio cognitivista o oggettivista alla relazione tra diritto e morale che guardi ai diritti umani come a una verità rivelata, propongo di considerare questi diritti per quello che semplicemente sono nella loro veste di limiti imposti al potere, anche a quello democratico, e alle leggi che ne discendono: il prodotto di una scelta storica e contingente. Tenendo sempre presente, però, come tale scelta sia emersa dal buio dei nazifascismi, dal bisogno di una “nuova garanzia” della dignità umana, da trovare «in un nuovo principio politico, in una nuova legge sulla terra, destinata a valere per l'intera umanità»: dei diritti umani credo parlasse la filosofa ebrea tedesca Hannah Arendt, impropriamente spesso descritta come una loro detrattrice, quando scriveva queste parole nella sconsolata prefazione alla prima edizione de *Le origini del totalitarismo*⁶.

Scrivendo pochi anni dopo Arendt, persino un «campione del liberalismo come Isaiah Berlin»⁷, che rifiuta ogni certezza metafisica e ogni idea di Verità Unica⁸, interrogandosi su «cosa è emerso dai recenti olocausti»⁹, ha trovato la risposta in «una sorta di ritorno all'antica nozione di diritto naturale», rivestita però, per alcuni di noi, di panni empiristici, ossia non più necessariamente basata su fondamenti teologici o metafisici. Di conseguenza, per Berlin, «parlare dei nostri valori come di valori oggettivi e universali non vuol dire che esista un qualche codice oggettivo, impostoci dall'esterno, che non possiamo violare perché non è opera nostra; ma significa affermare che non possiamo fare a meno (se siamo normali) di cercare il calore anziché il freddo, il vero piuttosto che il falso, e di aspirare a essere riconosciuti dagli altri per quello che siamo invece di essere ignorati o fraintesi»¹⁰.

⁴R. DWORKIN, *I diritti presi sul serio* [1977], Il Mulino, Bologna, 2010, p. 296.

⁵I. BERLIN, *Il legno storto dell'umanità. Capitoli della storia delle idee* [1959], Adelphi, Milano, 1994, p. 286.

⁶H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo* [1948], Einaudi, Torino, 2004, p. LXXXI.

⁷A. SCHIAVELLO, *La filosofia scientifica di Alf Ross*, in «Diritto & questioni pubbliche», XVIII, 2/8, 2018 pp. 379-392, p. 384.

⁸Per questa parte del pensiero di Berlin, cfr. soprattutto, I. BERLIN, *Il riccio e la volpe* [1948], Adelphi, Milano, 1986, pp. 69-157.

⁹I. BERLIN, *Il legno storto*, cit., p. 282.

¹⁰*Idem*, p. 284-285.

Certamente anche adesso, ancora una volta, uomini e donne abitanti di questo continente potrebbero tornare a scegliere il freddo, il falso, il fraintendimento. Sarebbe il caso, però, di averne consapevolezza.

Queste pagine sono scritte dunque nel tentativo di aggiungere un granello di questa consapevolezza in chi deciderà di leggerle, provando a dimostrare, innanzitutto, che una effettiva tutela del diritto d'asilo e dei suoi principi potrebbe contribuire in maniera determinante a un ripensamento dei diritti umani che dia ad essi nuova legittimazione ed effettività, mentre lo svuotamento definitivo di questo diritto potrebbe compromettere in maniera irreversibile, almeno sul breve e medio termine, la possibilità che i diritti umani, anche solo come orizzonte imperfetto verso cui tendere, sopravvivano alla fase storica che stiamo attraversando.

Non propongo in alcun modo, quindi, di muoversi a compassione per la sorte degli "altri", ma di guardare piuttosto ad essa come indicatore dello stato di salute delle garanzie giuridiche poste a tutela della dignità e dei diritti di ciascuno e ciascuna di noi, gettando le basi per riorientare una "lotta per il diritto" che eviti le conseguenze peggiori di una democrazia intesa in chiave esclusivamente difensiva ed escludente, e quindi incompatibile con l'idea di universalità dei diritti umani.

Molte persone vanno ringraziate per il contributo che hanno offerto alla stesura di queste pagine in contesti e tempi diversi, con la condivisione del loro pensiero o con l'esempio del loro agire. Senza retorica, invece, ogni peccato di superficialità o incoerenza, ogni eccesso o mancanza, sono interamente da attribuire a chi le ha materialmente scritte.

Aldo Schiavello, innanzitutto, devo ringraziare per avermi incoraggiata a scrivere ancora, non rinunciando ad unire al lavoro scientifico l'esperienza di chi sul campo osserva e partecipa, e per il rigore analitico e la chiarezza argomentativa dei suoi scritti, mai pensati per finalità meramente accademiche, ma sempre mossi dall'urgenza di affermare il ruolo del diritto nella costruzione di società più libere.

Le avvocate e gli avvocati, gli studenti e le studentesse che da anni portano avanti l'esperienza della Clinica Legale per i diritti umani dell'Università di Palermo (www.cledu.it), una pratica di giustizia attraverso il diritto, che ha prestato assistenza legale gratuita a più di 600 persone richiedenti asilo, rifugiate, Rom, presenti a Palermo, rappresentando inoltre un punto di osservazione privilegiato, da una frontiera del Mediterraneo, sulle politiche e le prassi europee e nazionali riguardanti l'immigrazione.

Emilio Santoro, per il suo esempio, i suoi consigli e, soprattutto, per le sue critiche che, da quando ho iniziato a occuparmi di questi temi, mi hanno spinto a cercare di superare ideologie e ingenuità.

Bruno Celano, per il privilegio di un confronto che è per me da anni costante fonte di apprendimento.

Federica Sossi, per l'ispirazione che ho tratto dal suo modo unico di studiare e di scrivere e per tutte le occasioni di lavoro comune, tra cui l'assegno di ricerca di cui è stata tutor che mi ha permesso di approfondire, da molteplici prospettive, il tema di questo libro.

Thomas Casadei, per la sua passione nel costruire un sapere utile alla tutela della dignità delle persone, per ciascuna delle tante volte in cui ha sostenuto il mio lavoro e il mio impegno, e per questa in particolare. A lui e a Gianfrancesco Zanetti, per avere accolto questo volume nella collana di cui sono Direttori va un ringraziamento particolare.

Clelia Bartoli, Barbara Giovanna Bello, Maria Giulia Bernardini, Giuseppe Di Chiara, Alessandra Facchi, Isabel Fanlo Cortés, Orsetta Giolo, Letizia Mancini, Tecla Mazzaresse, Letizia Palumbo, Enrica Rigo, Francesca Scarmadella, Massimo Starita, Lauso Zagato, per il loro modo di intendere e praticare lo studio del diritto come strumento di giustizia, e per il sostegno e l'amicizia.

Giusto Picone, per le suggestioni che ho tratto dall'attualità appassionata delle sue lezioni sugli esuli nel mondo classico, e i docenti del centro di Antropologia del Mondo Antico dell'Università di Siena, dove tanti anni fa ho imparato che il lascito degli antichi va molto oltre la narrazione del nostro passato.

Fatoumata, Kadija e tutte le altre donne la cui vita è stata ed è lotta per il diritto.

Stefano Simonetta, per quel convegno sul carcere da cui molte cose hanno preso inizio, e per tanto altro.

Glenda Garelli e Martina Tazzioli, per i nostri percorsi comuni di ricerca e attivismo.

Giorgia Rocca e Chiara Piola Caselli, loro sanno perché.

Giorgia Linardi, e la "flotta civile" che da anni resiste, portando soccorso in un mare che, senza le sue navi, sarebbe disseminato soltanto di morte e violenza.

L'equipaggio della barca a vela Alex che nel luglio del 2019 ha difeso il diritto d'asilo di 69 donne, bambini e uomini incontrati in mezzo al Mediterraneo centrale, affrontando i libici e disobbedendo all'ordine – illegittimo – di non fare ingresso nel porto di Lampedusa. Grazie per avere deciso insieme di obbedire, invece, a un diritto non solo giuridicamente superiore.

La comunità di Ballarò, a Palermo, perché è la casa a cui tornare sempre.

Simone Bartolomei, perché non si è forti davvero finché non ci si scopre vulnerabili.

Ospitalità

*Poiché la preoccupazione più pressante del padrone di casa
è quella di elargire la sua felicità a chiunque verrà a sedersi la sera alla sua mensa,
e a riposarsi sotto il suo tetto delle fatiche del viaggio,
egli aspetta ansioso sulla soglia lo straniero
che vedrà apparire all'orizzonte come un liberatore.
E quando, ancora lontanissimo, lo vedrà venire si affretterà a gridargli:
«Entra, presto, ho paura della mia felicità»*

PIERRE KLOSSOWSKI, *Le leggi dell'ospitalità*

1. Gli esseri umani, in tutti i luoghi e in tutte le epoche, hanno sempre tracciato un confine all'interno del quale condurre la propria vita quotidiana; un confine che delimita uno spazio sentito come proprio, e al contempo lo separa da tutto ciò che resta fuori: questa è la casa. Eppure, «non c'è casa o interiorità senza porte né finestre»¹ e la porta non è stata immaginata e poi costruita perché solo l'abitante della casa potesse entrare o uscire. La finestra non esiste solo perché dall'interno si guardi verso il mondo lasciato fuori.

La stessa radice lega il nome di *Hestia*, dea protettrice del focolare domestico nel mondo greco, e il verbo *hestiao*, che significa «ricevere al proprio focolare e accogliere alla propria tavola»: il rapporto con lo 'straniero', inteso semplicemente come chi non abita la casa, «appartiene dunque alla sfera del potere di *Hestia*», mentre «il centro che *Hestia* simboleggia, non definisce soltanto un mondo chiuso e isolato; esso presuppone anche, correlativamente, altri centri analoghi»² con i quali è presupposto che si possa entrare in relazione.

¹A. DUFOURMANTELLE, J. DERRIDA, *De l'hospitalité*, Calmann-Lévy, Paris, 1997, p. 59 (trad. mia).

²J.P. VERNANT, *Mito e pensiero presso i greci*, Einaudi, Torino, 2001, p. 169.

Ambivalenza del confine, che separa e unisce³; ambivalenza della casa che racchiude in sé e presuppone che anche chi non la abita ne attraversi la soglia. È proprio in questa tensione che si inserisce l'idea, altrettanto antica, dell'ospitalità, definita da Paul Ricoeur come «la condivisione dello stare 'in casa propria', la messa in comune dell'atto e dell'arte di abitare»⁴.

Èmile Benveniste, nel suo imponente *Vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, spiega come la parola "ospitalità" derivi dalla fusione tra i termini *hospes* e *hostis*, e comprova, da un punto di vista etimologico, lo strettissimo legame che intercorre tra le figure indicate da questi due termini, "nemico" e "ospite". Essi concorrono infatti alla definizione dello stesso concetto, quello di "straniero", articolandolo da due prospettive differenti: *hospes* è lo straniero benevolo, verso il quale si concede benevolenza; *hostis* è lo straniero ostile, che richiama ostilità⁵.

Già dall'etimologia della parola, sembra quindi evidente un'ulteriore ambivalenza strutturale che il termine "ospitalità" designa, riflettendo una relazione che può in ogni momento invertirsi di segno.

Tale ambivalenza, però, non è originariamente così netta, bensì si acuisce nel tempo. Lo stesso termine *hostis*, infatti, non ha sempre avuto un significato univoco. L'accezione che implica inimicizia appare posteriore, derivata in seguito: a lungo *hostis* ha semplicemente significato "straniero", senza connotazioni negative attribuite alla differenza di cui ogni essere giunto da un altrove è in qualche modo portatore, innanzitutto perché si trova in una condizione di mancanza di legami di prossimità. Al contrario, il legame del sostantivo *hostis* con il verbo *hostere*, come spiega ancora Benveniste, comprova un nucleo di significato originario che riporta a una reazione positiva di fronte a questa solitudine dello straniero, e quindi alla sua vulnerabilità, in termini di compensazione attraverso la produzione di una contropartita che riporti un equilibrio di condizioni.

È questa l'essenza della *legge dell'ospitalità*, una legge ancestrale che, analizzando le fonti più antiche, appare promanare, innanzitutto, dal bisogno di relazionarsi col mistero che circonda ogni forestiero e che può trarre

³ Sulla nozione di confine si vedano: P. ZANINI, *Significati del confine: i limiti naturali, storici e mentali*, Mondadori, Milano, 1997; G.F. ZANETTI, *Confini e limiti del diritto*, Editoriale scientifica, Napoli, 2020, in particolare il cap. 3; E. SANTORO, *Confini*, in L. BARBARI, F. DE VANNA (a cura di), *Il "diritto al viaggio". Abecedario delle migrazioni*, Giappichelli, Torino, 2017, pp. 31-36.

⁴ P. RICOEUR, *Straniero, io stesso. Il dovere dell'ospitalità*, in «Vita e pensiero», 5, 2013, pp. 39-50, p. 47.

⁵ E. BENVENISTE, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee* [1969], Einaudi, Torino, 1976, pp. 64-71.

in inganno nel momento in cui il più miserabile dei viandanti può nascondere le membra di un dio travestito⁶. Pertanto, nel dubbio, egli è sacro: la lontananza dai legami familiari e comunitari che si è lasciato indietro lo rende fragile e nudo, ma in questa nudità insondabile, che può celare ogni condizione sconosciuta, risiede la sua sacralità che è essenza della legge divina dell'ospitalità. Violarla per timore di ciò che non si conosce può comportare dei rischi terribili. È questo il senso che Jean-Paul Vernant ritrova ne *Le Baccanti* di Euripide, guardando al dramma di Tebe, le cui donne impazziscono dopo il rifiuto di dare ospitalità al viandante dietro le cui fattezze si nasconde il dio Dioniso, come alla punizione terribile nei confronti di una città «incapace di stabilire un legame fra la gente del paese e lo straniero, fra i sedentari e i viaggiatori, fra la sua volontà di essere sempre la stessa, di restare identica a sé, di rifiutarsi di cambiare, e dall'altra parte, il cambiamento, il diverso, l'altro»⁷. Le donne di Tebe non riconoscono il dio travestito, e non riconoscendolo smettono di riconoscere se stesse. Del concetto di riconoscimento si parlerà lungamente in seguito; in questa sede mi limito a rimarcare come, nel mondo greco antico, il tradimento della legge dell'ospitalità, stabilita «in nome di una relazione primaria, ancestrale»⁸, venisse quindi equiparato alla negligenza, se non alla ribellione, nei confronti degli dei⁹.

Un misto di rispetto e timore sostanzia quindi l'obbligo dell'ospitalità verso lo straniero, poiché egli rappresenta “il mistero divino”. È il medesimo messaggio del precetto biblico: «accogli lo straniero e accoglierai me», che giunge nel Vangelo attraverso la persona dello stesso Gesù, straniero nato in esilio, e si incontra nel Corano direttamente riferito al Profeta: anche Maometto si ritrova profugo in cerca di rifugio.

⁶Questo *topos* ricorre dalle tragedie greche alla letteratura latina, come nella storia di Filomone e Bauci contenuta ne *Le Metamorfosi* di Ovidio, fino alle favole medievali e moderne costellate da angeli, re e fate travestite da viandanti e mendicanti che chiedono ospitalità, pronti a vendicarsi dell'eventuale rifiuto.

⁷J.P. VERNANT, *L'Universo, gli dei, gli uomini. Il racconto del mito*, Einaudi, Torino, 2001, pp. 156-157.

⁸M. CENTANNI, *Ethos dei profughi e asilo politico secondo Eschilo, ovvero: cosa ci chiedono i migranti, come rispondere ai supplici* (463 A.C. / 2015 D.C.), «SpiWeb, Società Psicoanalitica italiana», 2015, <https://www.spiweb.it/dossier/ancora-strategie-di-pace-maggio-2015/et-hos-dei-profughi-e-asilo-politico-secondo-eschilo-ovvero-cosa-ci-chiedono-i-migranti-come-rispondere-ai-supplici-463-a-c-2015-d-c/>.

⁹Per un'analisi dettagliata di come il tema della *xenia* «con tutto il corredo di regole inviolabili a essa connesso» ricorra nelle tragedie di Euripide, e prima ancora di Eschilo, così come in precedenza nei due poemi omerici, cfr. U. CURI, *Straniero*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2010, pp. 63 e ss.

Ma la *pietas* divina, secondo la quale «la ferita fatta all'uomo può essere trasformata in oltraggio a Dio»¹⁰, non può bastare per fondare una legge e sostanziare quindi una “morale terrestre” che «invita alla svolta difficile che conduce verso i terzi rimasti al di fuori dell'amore»¹¹. Rispetto a loro soltanto, in effetti, è lecito parlare di giustizia o di ingiustizia, poiché solo rispetto ad essi, alterità potenziali ma per questo veramente “altri”, non è possibile essere rei di una «colpa intenzionale, aperta al perdono», ma piuttosto di una “colpa sociale” che «viene commessa a mia insaputa nei confronti di una molteplicità di terzi che io non guarderò mai in faccia, che non ritroverò nella faccia di Dio e per i quali Dio non può rispondere»¹².

È forse per questa insufficienza dell'identificazione dell'esule col dio ai fini di sostanziare una morale che deve riflettersi nelle cose terrestri, che a tale identificazione si affianca presto un'altra forte suggestione come fonte primigenia della Legge dell'ospitalità. Essa si è tramandata nell'ambivalenza semantica dello stesso termine italiano “ospite”, usato per descrivere tanto l'ospitante che l'ospitato: un termine la cui enantiosema sembra riflettere un'atavica cognizione dell'inevitabilità dell'incontro, prima o poi, con chi da straniero arriverà sulla soglia, unita alla consapevolezza che chiunque potrà un giorno ritrovarsi a invocare la legge sacra dell'ospitalità, in quanto ogni essere umano è partecipe di un'unica condizione umana. Da qui l'idea stessa di “persona”, che in latino stava a definire semplicemente la maschera utilizzata sulla scena attraverso cui “*personabat*”, risuonava, la voce degli attori. Come scriverà Arendt molto tempo dopo: «il concetto di persona ci consente di vedere e capire (...) che i ruoli e le maschere che il mondo ci assegna, e che noi dobbiamo accettare e perfino guadagnarci per prendere parte alla grande commedia del mondo, sono scambiabili»¹³.

In ogni caso, di fronte alla disuguaglianza di cui è portatore l'*hostis*, e prima ancora lo *xenos* omerico, si attiva una relazione di scambio che definisce un servizio reciproco tra questi e chi lo riconosce come straniero¹⁴. Un patto, insomma, che, come dimostra il celeberrimo episodio di Glauco e Diomede nell'Iliade omerica, implica obblighi precisi che si estendono anche ai discendenti dei pattuenti: il troiano e il greco smettono di combat-

¹⁰ E. LÉVINAS, *L'io e la totalità*, in F. RIVA (a cura di), *Il pensiero dell'altro*, Edizioni Lavoro, Roma, 2010, p. 50.

¹¹ *Idem*, p. 51.

¹² *Idem*, p. 50.

¹³ H. ARENDT, *Responsabilità e giudizio* [1975], Einaudi, Torino, 2003, p. 11.

¹⁴ E. BENVENISTE, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, cit., p. 93.

tersi quando scoprono che i loro reciproci antenati erano uniti da un antico patto di ospitalità, e scelgono di rinnovarlo, deponendo le armi e scambiandosele in dono, come uno scambio di doni aveva sancito il legame tra i loro avi.

La *xenia*, nelle tragedie greche, è ancora il riconoscimento di una reciprocità, più che di una distanza, e implica un obbligo stringente che non potrà essere infranto a meno di incorrere in un atto di profonda empietà, che è al contempo anche la violazione di una legge profondamente umana.

L'ospitalità è quindi una legge, che poco ha a che fare con la filantropia o la buona volontà, e come tale va rispettata. Una legge che si traduce in regole precise che coinvolgono l'ospite nell'accezione di chi ospita come in quella di chi è ospitato: l'ospitalità non è un sussulto emotivo ma, in quanto legge, deve avere qualità e caratteristiche ben determinate.

La letteratura classica greca, prima, e latina, poi, rende infatti evidente non solo «il carattere bilaterale del rapporto di ospitalità», ma soprattutto «l'obbedienza a un insieme di regole forse non scritte, ma non per questo meno scrupolosamente osservate da entrambi i 'lati' della relazione»¹⁵.

Il legame particolare che sostanza le singole relazioni, però, appare sempre come una declinazione specifica della legge dell'ospitalità che tale particolarità precede concettualmente, e che riemerge nella sua essenza assoluta al di là degli specifici patti di reciprocità che vengono contratti.

La Roma degli ultimi secoli avanti Cristo appare ancora innervata dalla sacralità della legge dell'ospitalità: essa è rivolta, in generale, a chi si trova in una condizione di *exilium*. Come spiega il filologo e antropologo del mondo antico Maurizio Bettini, l'esiliato era colpito dall'interdizione dall'acqua e dal fuoco, i doni che si concedevano alla sposa sulla soglia di casa ad indicare l'inizio della comunione che sostanzialmente il matrimonio: la *aqua et igni interdictio* comminata all'esule, interrompendone simbolicamente la comunione con la comunità di appartenenza, è «qualcosa di più e di peggio, insomma, rispetto alla perdita della cittadinanza romana»¹⁶. Per contrappasso e bilanciamento a una punizione così terribile, è altrettanto assoluto l'obbligo di concedere l'acqua all'*hostis* in *exilium*, sottolineato in tanti passi della letteratura romana, come ad esempio nel *Rudens*

¹⁵U. CURI, *Straniero*, cit., p. 64. Maurizio Bettini riporta a questo proposito molti brani tratti dalla letteratura latina che confermano una serie di regole «sacre, derivanti all'uomo da un ordine superiore, e non da un vincolo di comunità o di cittadinanza», che normano il comportamento verso l'*hostis*. Cfr. M. BETTINI, *Ovidio straniero a Todi*, in M. BETTINI, A. BARBERO (a cura di), *Straniero. L'invasore, l'esule, l'altro*, EncycloMedia Publishers, Milano, 2015, p. 22. Cfr. anche V. SORRENTINO, *Straniero*, in L. BARBARI, F. DE VANNA (a cura di) *Il "diritto al viaggio"*, cit., pp. 279-284.

¹⁶M. BETTINI, *Ovidio, straniero a Todi*, cit., p. 18.

di Plauto; un obbligo tanto generale e inderogabile, che Bettini lo annovera tra gli “incunabuli classici”¹⁷ della nozione dei diritti umani universali¹⁸.

2. Nelle fonti classiche antiche ricorrono così continui rimandi tra la proclamazione di una “legge di ospitalità assoluta”, che accoglie chi non si conosce, esattamente per come appare, prima di rivolgergli qualunque domanda, e le “leggi della reciprocità” che riconducono a un patto, a un legame particolare; un movimento dialettico e ambivalente per cui la Legge assoluta dell’ospitalità appare iscritta nella storia del genere umano tanto quanto la sua immediata specificazione, istituendo vincoli e condizioni che la rendono concreta ma che, così facendo, la limitano e la confinano.

Jacques Derrida descrive questa relazione in termini di mutua necessità tra la legge e le leggi in cui l’ospitalità si declina, sottolineando come l’una non si sia mai storicamente data senza le altre, ma queste ne risultino comunque sempre permeate: la legge dell’ospitalità «ha bisogno delle leggi» perché altrimenti «rischierebbe di essere astratta, utopica, illusoria, e dunque di trasformarsi nel suo contrario»¹⁹; ma allo stesso tempo, «le leggi condizionanti cesserebbero di essere leggi di ospitalità se non fossero guidate, ispirate, aspirate, persino richieste dalla legge di ospitalità incondizionata», poiché «questi due regimi della legge e delle leggi sono allo stesso tempo contraddittori, antinomici, e inseparabili»²⁰.

La tensione tra l’affermazione dell’ospitalità come dovere dell’umanità verso l’umanità e la necessità di bilanciare la legge dell’ospitalità con la prescrizione di condizioni e criteri (anche di mera convenienza economica) in base ai quali il potere sovrano può o meno concedere ospitalità agli stranieri è una costante della filosofia politica e giuridica moderna ed è perfettamente rappresentata, ad esempio, dal pensiero di Samuel Pufendorf.

Nel suo *De Jure naturae et gentium*, Pufendorf definisce infatti l’ospitalità proprio come uno dei doveri comuni all’umanità, fondato anche per lui sulla natura sociale degli esseri umani, che sono interdipendenti gli uni dagli altri e per questa ragione legati da reciproci doveri imposti dalla legge di natura e necessari all’autoconservazione. Il dovere di ospitare lo straniero, però, è fortemente subordinato a una serie di stringenti criteri cui questi deve ottempe-

¹⁷ *Idem*, p. 20.

¹⁸ Per un ulteriore approfondimento di questo tema nella commedia di Plauto cfr. anche M. BETTINI, *Homo sum. Essere “umani” nel mondo antico*, Einaudi, Torino, 2019, p. 54 ss.

¹⁹ A. DUFOURMANTELLE, J. DERRIDA, *De l’hospitalité*, cit., p. 75 (trad. mia).

²⁰ *Ibidem*.

rare, mentre il sovrano ha non solo il diritto, ma anche l'obbligo di controllare l'ingresso degli stranieri sul territorio in modo da preservare sempre gli interessi dello Stato. Da ciò deriva, come spiega molto bene Fabrizio Mastrostomartino, «una concezione dell'ospitalità cautamente bilanciata, orientata a una prospettiva utilitaristica in cui la legge di natura, dove l'ospitalità è elevata a principio etico universale, è temperata dalla considerazione prudentiale di un interesse della Nazione che assume la sembianze della ragion di Stato»²¹.

Anche Immanuel Kant, cui va il merito di avere accordato nella sua concezione del diritto cosmopolitico «un ruolo così importante alle relazioni transnazionali emergenti dai bisogni di viaggiatori, esploratori, rifugiati e richiedenti asilo»²², elevando l'ospitalità a una «categoria del giuridico»²³, appare più attento a sottolineare le condizioni e le limitazioni del diritto/dovere che sta descrivendo più che le sue ragioni e le sue potenzialità.

Il diritto kantiano all'ospitalità, innanzitutto, si traduce in un «diritto di visita» che affonda le sue radici nel «diritto della proprietà comune della superficie terrestre, sulla quale, in quanto sferica, gli uomini non possono disperdersi all'infinito, ma alla fine devono sopportare di stare l'uno a fianco dell'altro»²⁴. Torna, quindi, il tema dell'inevitabilità dell'incontro, prima o poi, con lo straniero, all'interno di una visione ecumenica che però non si traduce in Kant nell'accesso a quelle prerogative (a quei diritti) che pertengono invece ai cittadini, o comunque a chi è soggetto a quel patto di reciprocità che compensa le differenze tra cittadini e stranieri, e che affonda le sue radici in quel verbo *hostere*, da cui discende, come abbiamo visto, il significato originario di *hostis*.

Nonostante Paul Ricoeur sostenga che il diritto di ospitalità delineato da Kant possa tradursi nel fatto che «ogni ospite è un candidato virtuale alla cittadinanza»²⁵, i confini qui posti appaiono in realtà ben restrittivi: al di là del diritto di visita, nulla è concesso all'ospite a meno che non subentrino altre fonti di accordo o specifiche concessioni della sovranità.

Contro le interpretazioni globaliste del pensiero kantiano, George Caval-

²¹ F. MASTROMARTINO, *Il diritto d'asilo. Teoria e storia di un istituto giuridico controverso*, Giappichelli, Torino, 2012, p. 62.

²² S. BENHABIB, *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2006, p. 34.

²³ T. MARCI, *Accoglienza e inclusione: il diritto ospitale nelle società multietniche*, in «Sociologia», 3/2012, p. 22.

²⁴ I. KANT, *Per la pace perpetua* [1795], Feltrinelli, Milano, 2003, p. 65.

²⁵ P. RICOEUR, *Straniero, io stesso*, cit., p. 48.