

Donatella Di Cesare, *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione*

Bollati Boringhieri, Torino, 2017

Gabriella D'Agostino



Edizione digitale

URL: <http://journals.openedition.org/aam/749>

ISSN: 2038-3215

Editore

Dipartimento Culture e Società - Università di Palermo

Notizia bibliografica digitale

Gabriella D'Agostino, « Donatella Di Cesare, *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione* », *Archivio antropologico mediterraneo* [Online], Anno XXI, n. 20 (2) | 2018, online dal 31 décembre 2018, consultato il 09 janvier 2019. URL : <http://journals.openedition.org/aam/749>

Questo documento è stato generato automaticamente il 9 gennaio 2019.

Archivio antropologico mediterraneo

Donatella Di Cesare, *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione*

Bollati Boringhieri, Torino, 2017

Gabriella D'Agostino

NOTIZIA

DONATELLA DI CESARE, *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione*, Bollati Boringhieri, Torino, 2017.

ISBN 978-8833927350

1 “Occorre una politica che prenda le mosse dallo straniero inteso come fondamento e criterio della comunità”. Così scrive nel suo recente libro, *Stranieri residenti*, Donatella Di Cesare, proponendo una riflessione lucida e rigorosa, ma nello stesso tempo appassionante, su cosa significhi oggi essere migranti e che cosa, più in generale abbia significato migrare nella storia dell’umanità. Andando oltre lo *jus sanguinis*, fondato su fantasmi che sostanziano la discendenza, e mostrando i limiti dello *jus soli*, che ancora la cittadinanza a un territorio, allo Stato-Nazione, invenzione storicamente recente, la Filosofa propone lo *jus migrandi*. “Migrare – scrive – è un atto politico” e in questo senso è un diritto che rappresenta una delle sfide del XXI secolo.

- 2 Il libro è articolato in quattro densi capitoli: “I migranti e lo Stato”, “Fine dell’ospitalità?”, “Stranieri residenti”, “Coabitare nel terzo millennio”. Nelle sintetica introduzione al volume, significativamente intitolata “In poche parole”, l’Autrice avverte subito che non vi si troveranno “soluzioni” alle questioni politiche che dominano il dibattito sulle migrazioni: come “governare i flussi”, come “distinguere tra rifugiati e migranti economici”, come “integrarli”. Piuttosto, andando oltre “la logica immunitaria dell’esclusione” che sostanzia il pragmatismo politico, il suo approccio non può portare a soluzioni. L’ottica stato-centrica, fondata su una concezione di Stato come entità naturale e quasi eterna, non può che intendere la migrazione come “devianza da arginare, anomalia da abolire”: “Dal margine esterno il migrante rammenta allo Stato il suo divenire storico, ne scredita la purezza mitica” (p. 11). Il libro pertanto intende proporre una “filosofia della migrazione”: “Una filosofia che muove dalla migrazione, che dell’accoglienza fa il suo tema inaugurale, lascia che il migrare, sottratto [...] al principio che fonda la sovranità, sia punto d’avvio, e che il migrante sia protagonista di un nuovo scenario anarchico”. E il suo punto di vista – sottolinea Di Cesare – “non potrà non avere effetti sulla politica come sulla filosofia, non potrà non movimentare entrambe” (p. 12). L’ottica a partire da cui si dipana la riflessione è infatti quella che, sovvertendo l’idea di ospitalità come istanza assoluta e connessa alla “carità religiosa” o a un laico impegno etico, intende *far entrare* il migrante nella città come *straniero residente*. Atene, Roma, Gerusalemme sono tre modelli di cittadinanza che l’Autrice presenta e attraverso cui esemplifica cosa intenda per *abitare* e *coabitare*, per partecipazione e simultaneità, per promiscuità spaziale e convergenza temporale.
- 3 Sia lo *ius sanguinis* sia lo *ius soli* sono criteri che de-finiscono l’appartenenza e che circoscrivono, fondandola, una comunità, la comunità. Qual è il significato dell’abitare? Forma frequentativa del verbo *habeo*, ci spiega Di Cesare, abitare significa “avere abitualmente, continuare ad avere”. Abitare è dunque la proprietà e l’appartenenza, il possedere: “il soggetto, protagonista dell’abitare, scava in profondità e traccia intorno a



sé i confini dell'appropriazione. Il corpo si installa in uno spazio" (p. 164). Una svolta, nella riflessione sull'abitare, è in Heidegger (*Essere e tempo*, § 12). Nella riflessione sul rapporto tra essere e spazio, l'esistenza rimanda a *ex-sistere*, "venir fuori", "emergere da": "L'esserci, il *Dasein* [...] è sempre un *essere-nel-mondo*. Di solito si è portati a credere che l'esserci esista autonomamente e che inoltre si trovi nel mondo, o meglio, dentro il mondo. Si immagina, insomma, un rapporto spaziale, per cui si sta dentro il mondo come all'interno di un contenitore". Tuttavia, si chiede Di Cesare, "come va interpretato questo *in*, la preposizione che dovrebbe indicare il posto occupato dall'esistenza nello spazio?" (p. 165). Per decostruire questa credenza bisogna andare "all'etimologia di *in* che deriva dall'antico gotico *innan* – o *wunian* – cioè *wohnen*, in latino *habitare*. Heidegger – continua Di Cesare – precisa che qui *an* indica l'essere soliti, abituali, rinvia cioè alla familiarità. Essere-nel-mondo non vuol dire stare dentro il mondo, occupare un posto, ma implica una relazione che si manifesta nel soggiornare presso il mondo in uno stretto nesso di intimità" (pp. 165-166). Secondo Heidegger, l'abitare è il "soggiorno", il "dimorare provvisorio", il "sostare fugace sulla terra", nulla a che fare dunque "con l'avere, con l'occupazione di uno spazio". I mortali devono *imparare ad abitare*, perché in quanto mortali transitano, arrivano e partono. Non possono sottrarsi alla transitorietà. Non radicamento, non possesso: abitare significa migrare (*Wanderung*, migrazione), "un migrare che richiama lo scorrere di un fiume", "la corrente che si incanala in un alveo, che lo scava, lo plasma e tuttavia lo segue, mentre disegna tracciati, apre vie, dischiude luoghi da cui prende luce lo spazio aperto [...]. Corrente vuol dire che l'abitare non può essere concepito come un essere qui, ma va invece inteso come un essere lì e oltre, dove si dirige il fiume". Se "la corrente del fiume è il luogo del soggiornare umano sulla terra, il suo unico domicilio, allora l'abitare non può trovare legittimazione nel sangue e nel suolo" (pp. 167-168).

- 4 Paradigmatico è il mito dell'autoctonia del modello ateniese, "che non aspira a offrire una visione degli albori, né vuole reclamare il possesso del primo antenato, che riserverebbe l'onore di aver dato la nascita all'umanità. Nelle sue molteplici versioni – osserva Di Cesare – confacenti alle diverse città, spesso rivali, il mito è il viatico non tanto per sottolineare la nobiltà di una genealogia eroica e antichissima, quanto per affermare il possesso esclusivo del *chtôn*, il territorio civico dal quale, in una attribuzione collettiva dell'autoctonia, i cittadini sono nati e a cui appartengono" (p. 175). La rivalità tra Atene e Sparta si deve anche alla loro diversa origine, Sparta è la città dorica, di immigrati; Atene l'esempio della pura autoctonia: "la purezza mitica del passato, quando il popolo autoctono ha acquisito, nell'istante stesso della sua nascita, il suolo in cui abita, senza aver dovuto risiedere su terre altrui, né cacciarne gli occupanti, è indispensabile per legittimare il diritto di possesso nel presente. Nel ricordo di quell'inizio gli ateniesi assicurano la propria identità restando fermamente saldi al *chtôn*, al territorio attico. [...] È il suolo attico, l'*arché*, il principio assoluto, l'inizio dell'umanità e del mondo, il fondamento della città, l'origine da cui si dispiega l'ordine patrilineare, quello della *patria*, della progenie. L'*arché* è il principio patrio" (pp. 175-176). Così Platone nel *Menesseno* (237b-c, 238e-239a) potrà dire: "La bontà della nascita trova il suo fondamento nell'origine dei loro antenati che non è straniera, onde chiaramente risulta che gli stessi discendenti non sono meteci [*metoikoûntas*] in questo paese, venendovi da di fuori, ma autoctoni, che abitano [*oikoûntas*] e vivono nella loro patria, nutriti non come gli altri da una matrigna, ma da una terra madre dove abitavano [*oikoun*] e dove ora, morti, giacciono in quei familiari luoghi [*en oikéiois tópois*] in cui questa li generò, li nutrì, li ospitò". Nascita e morte dunque sono in relazione con la stessa terra. Solo i figli di una stessa madre sono

cittadini, gli altri sono stranieri residenti. L'unità genetica e l'omogeneità di stirpe legittimano la democrazia: "Mentre tutte le altre città sono composte da uomini di tutte le provenienze e ineguali, sì che tale ineguaglianza si rispecchia nelle stesse costituzioni politiche, che sono tirannidi e oligarchie, e gli abitanti si considerano, gli uni di fronte agli altri, o come schiavi o come padroni; noi e i nostri, tutti fratelli perché frutto di una sola madre, non ci consideriamo né schiavi né padroni gli uni degli altri, ma la nostra uguaglianza di origine [*isogonía*], dovuta alla stessa natura, ci costringe a ricercare eguaglianza legale [*isonomían*], stabilita per legge, e a non arrenderci gli uni agli altri, se non di fronte a fama di virtù e di intelligenza" (p. 177).

- 5 Opposto è il modello di Roma. Se ad Atene è la città a definire il cittadino, a Roma è il cittadino a definire la città, è l'individuo a determinare la comunità. Laddove la cittadinanza ateniese è "esclusiva e statica", quella romana è "inclusiva e dinamica". Dalla *Lex Julia* e la *Lex Plautia Papiria* (90-89 a.C.) e poi con l'Editto di Caracalla (212 d.C.), la cittadinanza viene concessa a tutti gli uomini liberi che Roma via via ingloba nel corso della sua politica espansionistica. Qui si inaugura la cittadinanza giuridica, sganciata sia dalla nascita sia dal domicilio e connettendola alla provenienza, all'*origo*. Ogni cittadino ha una *origo*, ereditata di padre in figlio, che lo collega a un luogo che come collettività ha ricevuto da Roma la cittadinanza: "Grazie a questa duplice cittadinanza, d'origine e di diritto, Roma può estendere facilmente il suo dominio salvaguardando l'alterità dei popoli inclusi" (p. 184). Il mito di fondazione di Lavinio e Roma, narrazione complessa da districare già per gli storici antichi, e i due protagonisti, Enea e Romolo, dice che i romani erano stranieri prima di diventare romani e che Romolo fonda una città accogliendo banditi, briganti, fuorilegge, schiavi. "Enea e Romolo, commenta Di Cesare, impediscono ogni genealogia diretta, interdicono ogni autoctonia mitica. Quanto agli aborigeni – un altro modo per chiamare gli italici o gli italiani – il loro nome, che tradisce l'*origo*, significa che quelli ci sono *ab origine*, dall'origine, e indica un limite temporale, non la nascita dalla terra" (pp. 186-187).
- 6 Il terzo modello che Di Cesare presenta e discute riguarda la città biblica di Gerusalemme, inquadrata su uno sfondo "caratterizzato non solo da un'etica, ma anche da un diritto costituzionale e da un diritto pubblico" (p. 187). Qui si colloca la questione dello straniero. Nella costituzione della Torah si trova "una vera e propria carta dello 'straniero residente', l'immigrato che abita presso il popolo di Israele". Il *gher* è lo straniero che bussa alla porta dell'*ézrakh*, il cittadino che gli apre. La riflessione dell'Autrice si incentra su questa condizione, si interroga sui suoi diritti, indaga sulle loro reciproche relazioni. I termini richiedono una indagine filologica accurata per scongiurare il rischio di proiettare concetti greci e romani sul contesto ebraico. "La lingua ebraica ricorre [...] alla stessa radice verbale per designare sia l'abitazione sia l'estraneità. Il *gher* deriva il suo nome da *ghur* che vuol dire abitare. [...] Letteralmente *gher* vuol dire colui che abita. Lo straniero, che nel testo biblico indica chi giunge dall'esterno, e si congiunge a Israele come ospite o come proselita, in una accezione molto vasta, è allo stesso tempo l'abitante" (pp. 188-189). L'estraneità è dunque una condizione transitoria, essa non rimanda a una differenza identitaria, anzi "contribuisce a scavare il vuoto nell'identità, a renderla differente, a tenerla in movimento", rimandando a un altro modo di intendere l'abitare. L'estraneità che si introduce nella dimora ricorda a chi abita che anche lui è straniero. Essa pertanto non si oppone all'abitare ma ne modifica significato e senso. L'ebreo, come rivela l'etimologia di *ivri*, è venuto da un altrove, non è del luogo, questo non gli appartiene: "Si compendia qui il ruolo del *gher* che abita presso il popolo di

Israele. Lo straniero, in quanto abitante, non è opposto a *évrakh*, la cui cittadinanza non è fondata sull'autoctonia. Chi bussava alla porta non si scontra nell'etnicità tellurica, nel particolarismo radicato. Come la Città si regge sulla Legge, così il *gher* entra a far parte della comunità attraverso il legame della Legge. È un ingresso nell'universo dell'alleanza e del diritto. Entrare a far parte non vuol dire identificarsi. Lo straniero mantiene la sua estraneità, mentre gli vengono riconosciuti i suoi diritti" (p. 190). In *Shemot* [Esodo] 12, 49 si legge: "Una sola Torah avrà vigore per il cittadino [*évrakh*] e per lo straniero [*gher*] che abita [*gar*] presso di voi". *Gher* e ebreo hanno uno stesso statuto: "Quel che vale per lo straniero, vale per tutto Israele nella sua costitutiva estraneità. Più che ricongiungersi all'alleanza di Abramo dall'esterno, il *gher* ne fa sempre già parte" (p. 190). Nella Torah tuttavia si riconosce la fragilità, il possibile isolamento, la povertà dello straniero e si prescrive un comportamento da tenere nei suoi confronti non solo in ottemperanza a un'etica, ma anche per bilanciare concretamente possibili condizioni ingiuste. Allo straniero, equiparato a fratello, come alla vedova e all'orfano, senza famiglia e senza terreno da coltivare, si baderà a lasciare il covone dopo la mietitura dei campi, le olive rimaste sull'albero dopo la raccolta, l'uva nella vigna dopo la vendemmia (*Devarim* [Deuteronomio] 24, 17-21) (p. 190). A questo si aggiungano le decime e le offerte per i bisognosi: "l'ospitalità garantisce anzitutto alloggio e sostentamento" (p. 192).

- 7 Ruth, la moabita, è il paradigma della *gherùt*, dell'estraneità come fonte della sovranità ebraica, fondata sulla presenza-assenza di Dio: "il ritrarsi per far posto all'altro è il modello della creazione. È così che Dio, ritraendosi e ritirandosi, ha lasciato quel vuoto da cui sono sorti l'uomo e il mondo. Il vuoto è fonte di vita. E dovrà essere custodito in un mondo che, per l'esilio di Dio, non è compiuto. A sua volta, l'essere umano è chiamato a reiterare quel ritiro, a serbare il vuoto attraverso la separazione – separandosi innanzitutto da sé. Di qui la sua costitutiva estraneità" (p. 194). "Gli stranieri sono gli schiavi di un tempo che hanno approfittato del varco aperto nella totalità egiziana per fuggire. L'uscita del popolo ebraico non mette fine solo alla sua oppressione, ma infrange anche il principio della schiavitù. Chiunque, da quel momento, sa di non dover più essere schiavo. [...] L'uscita è un'entrata: mentre esce dall'Egitto, dall'interno di un altro popolo, Israele si costituisce. La scena della fondazione è un attraversamento, un passaggio. La fondazione non ha un principio, un inizio. L'uscita dall'altro precede ogni identità che sarà sempre segnata da quel ricordo. Il popolo ebraico è già sempre preceduto [...]. L'autoctonia resta impossibile. L'esordio del popolo, il suo ingresso nella storia, è un'uscita. In tale insolito e straordinario rovesciamento tra dentro e fuori, l'apertura resta incisa nella dimora" (p. 195).
- 8 Lo straniero, il *gher*, è dunque essenziale nella Città biblica e l'"idolatria del radicamento" ha come effetto immediato la guerra. Egli ricorda agli ebrei di essere stati stranieri, spingendoli a mantenere l'esilio nella loro dimora. Tutti gli abitanti sono ospiti, tutti i cittadini sono stranieri. Il *gher* è *toshàv*, "residente temporaneo" e "ospite". "Gli abitanti della terra – avverte Di Cesare – sono *gherim vetoshavim*, stranieri e residenti temporanei. [...] Lo statuto del *gher toshàv*, dello straniero residente, basato unicamente sull'ingiunzione al ricordo dell'estraneità, una estraneità a sua volta sostenuta dal ricordo, rende ineluttabile l'esilio, ne fa una categoria non solo teologica, ma anche esistenziale e politica" (p. 198).
- 9 Insomma, una bella lezione per l'oggi, per tutti. Un libro da leggere lentamente, come è stato da più parti rilevato, difficile da riassumere e denso di spunti su cui meditare e rimeditare. La questione centrale è allora ripensare criticamente il nesso tra nazione e

cittadinanza. Di Cesare si richiama ad Habermas di “Cittadinanza politica e identità nazionale” (1992, in *Morale, diritto, politica*, Einaudi 2007) che metteva in guardia contro i pericoli di una cittadinanza politica in un orizzonte post-nazionale, in cui lo Stato moderno, potente finzione, si è fondato sulla “identificazione deleteria tra *démos* e *éthnos*” (p. 233). Questa identificazione non può fare parte né del concetto di democrazia né di quello di cittadinanza politica. Se una comunità è la partecipazione dei cittadini che esercitano i loro diritti, *jus sanguinis* e *jus soli* sono criteri di appartenenza, non di partecipazione. Habermas si augura che una cittadinanza democratica possa “preparare la strada a quello status di *cittadinanza cosmopolita* che già oggi si profila nelle comunicazioni politiche su scala planetaria” (p. 234). Di Cesare tuttavia intende andare al di là della cittadinanza e far emergere i limiti del cosmopolitismo: “non si tratta di essere proclamati ‘cittadini’, o ‘cittadini del mondo’, né si tratta dell’estensione della ‘cittadinanza mondiale’, bensì di andare oltre, in quello spazio dove si deve co-abitare [...]. Nella sua ingenuità vacua il cosmopolitismo non dischiude e non assicura una politica dell’accoglienza. Chi ha subito le sevizie della guerra, chi ha sopportato la fame, la miseria, non chiede di circolare liberamente dove che sia; spera piuttosto, al termine del suo cammino, di giungere là dove il mondo possa di nuovo essere comune. Non pretende di unirsi alla comunità dei cittadini del mondo, ma si aspetta di poter coabitare con altri. Il cosmopolitismo è una sorta di comunitarismo, nel senso che afferma il primato della comunità umana su tutte le altre istituzioni. Il che non consente necessariamente l’accoglienza. Un altro modo di intendere la comunità è possibile” (p. 238).

- 10 La teoria del contratto sociale pone al margine, aggirandola, la questione dell’accoglienza. Nel proiettare in un passato mitico la sottoscrizione di un accordo tra individui che rinunciano a una parte delle loro prerogative per la libertà, la pace, la sicurezza nel nome di una volontà generale, si costruisce un soggetto collettivo, un “noi”, che pone gli “altri” alla frontiera che deve rimanere immutabile. La politica, pertanto, riguarda le questioni relative alla comunità così formata, la giustizia sociale riguarda i suoi membri, “l’eventuale ammissione dello straniero o, al contrario, il suo rifiuto, spettano alla comunità, perché toccano l’autodeterminazione e la legittimità delle sue frontiere” (p. 239). La comunità dunque deve immunizzarsi per proteggersi da ogni minaccia esterna dal momento che lo scopo di una comunità così intesa è preservare la coesione e il potere di azione.
- 11 Per la filosofia politica tradizionale “l’accoglienza rivela alla fin fine un impensato. Pensarla sarebbe compito di una filosofia [...] impolitica” (p. 240). Il rimando non può che essere alla riflessione di Roberto Esposito e alla sua filosofia dell’“impolitico” delineata proprio a partire dal ripensamento del significato di ‘comunità’ (*Categorie dell’impolitico*, Bologna, Il Mulino 1999; *Communitas. Origine e destino della comunità*, Torino, Einaudi 2006). Nelle sue diverse declinazioni (liberale, comunitaria, comunista), la comunità è sempre intesa come proprietà o identità collettiva: essa appartiene “in proprio” “a un gruppo di individui che, grazie a ciò, possono riconoscerci la loro identità. [...] La comunità viene semanticamente spinta verso i valori dell’appartenenza e dell’identità” (p. 240). Nella riflessione di Esposito, invece, seguendo l’etimologia del termine, *communitas* è condivisione del *munus*, di un vuoto, di un debito mai ripagabile, di un dono. “Ciò che è comune non appartiene a nessuno, [...] si sottrae a ogni appropriazione [...]. In tal senso la comunità, considerata [...] in quell’etica che, mentre vincola lascia sempre uno spazio vuoto, non può essere intesa né come proprietà né come identità. Qui il ‘noi’ è insensato come lo sono pure il ‘tra noi’ e il ‘nostro’; il *munus* richiede l’essere con” (p. 241). La

communitas diventa *immunitas* quando questa obbligazione reciproca collassa, quando essa diventa “piccola patria”.

- 12 Con le parole di Di Cesare che sintetizza Esposito: “Rendere il mondo comune vuol dire allora smantellare, demolire, disfare l’immunità, intorno alla quale il corpo politico si è andato costruendo. [...] Se appare impossibile e irrealista una politica dell’accoglienza, è reale e necessaria un’impolitica dell’accoglienza. Per questo occorre riflettere sul valore del coabitare e sul significato del luogo. Solo una condivisione responsabile dei luoghi comuni può de-immunizzare dischiudendo spazi inediti di solidarietà, tempi inattesi di libertà” (p. 243).
- 13 Di Cesare, nelle ultime pagine del suo libro presenta una lucida riflessione sulla condanna di Eichmann contenuta nell’ultima parte del lavoro di Hanna Arendt *La banalità del male*, per tirare le fila del ragionamento sul significato di *coabitare*. “Arendt – scrive Di Cesare – riconosce una inquietante continuità sul cui sfondo si staglia il progetto genocida dello sterminio. Anzitutto una continuità con lo Stato-nazione che, già in quanto tale, fondandosi su un ideale omogeneo, è spinto a espellere, a sputare fuori senza pietà quanti non appartengono alla nazione [...]. Si spiega così la ricorrente produzione di masse di rifugiati, destinata ad aumentare. Di qui la sua insistenza sul nesso tra espulsioni e sterminio. Come non sarebbe finito il nazionalismo dopo la Shoah, così lo Stato-nazione avrebbe rappresentato un pericolo tanto più preoccupante, perché dinanzi al crescente mescolarsi dei popoli al suo interno avrebbe cercato comunque di far coincidere la nazione con lo stato, anche a costo di impiegare mezzi violenti. Per i rifugiati c’era da aspettarsi tempi difficili. [...] Ma la continuità riguarda anche il futuro. Che cosa resta dell’hitlerismo? L’idea che sia possibile scegliere con chi coabitare. Arendt non lo dice con chiarezza. Ma tra le righe si avvertono apprensione e timore per un progetto che, una volta introdotto nella storia, avrebbe potuto essere ripreso. L’esito finale dello sterminio non deve far perdere la costellazione politica in cui è stato concepito. Coabitare non può essere una scelta, né tanto meno libera. È nel liberalismo che, grazie alla finzione del contratto, volontariamente stipulato, si è andata affermando l’idea che, con altrettanta autonomia, si possa decidere chi ammettere e chi escludere. Arendt non si sbagliava. Questo retaggio è rimasto e affiora nelle tesi liberali sull’immigrazione che ripropongono il principio della libertà di coabitazione, spesso senza riflettere sugli effetti a cui ha condotto nel passato. Ma rivendicare per sé questa libertà significa incamminarsi già verso una politica di genocidio. Il principio immunizzante è il medesimo” (p. 254).
- 14 Il progetto dell’Unione Europea e il suo successivo ampliamento, in fondo, consistevano proprio nell’immaginare questo spazio come il luogo di una riscoperta della politica, il laboratorio dove sperimentare nuove forme di cittadinanza, sganciata dalla filiazione e dalla nascita, e “sbarazzarsi del mito tossico della nazione”: Europa “dimora delle diversità” (p. 244). Questo progetto è miseramente crollato, l’“Europa delle diversità” non ha preso forma, ma ha invece dato forma a un coacervo scomposto in cui un “insensato raddoppiamento dell’appartenenza”, “un duplicato privilegio” della nascita hanno finito con il prendere il sopravvento. Così, identità, confini, sicurezza sono le parole mefitiche che uccidono a poco a poco, ogni giorno e l’Europa è rimasta ostaggio delle nazioni. Ma il coabitare non può darsi “nel solco del radicamento, bensì nell’apertura di una cittadinanza svincolata dal possesso del territorio e di un’ospitalità che prelude già a un modo altro di essere al mondo e a un altro ordine mondiale” (p. 259). Imparare ad essere, tutti, stranieri residenti, e impararlo ogni giorno.