



Sentirsi a casa. Ospitalità, marginalità, incertezza nei contesti sociali contemporanei

Vincenzo Matera, professore ordinario di Antropologia culturale e di Antropologia linguistica nel Dipartimento di lingue, letterature, culture e mediazioni dell'Università degli Studi di Milano e docente di Storia sociale della cultura presso l'Università della Svizzera italiana.



pexels.com/Diana

Sentirsi a casa

“Essere a casa”, “sentirsi a casa”, “fai come se fossi a casa tua”, e anche “padroni a casa nostra”, o “giocare in casa” sono espressioni legate da una certa somiglianza. Dotate di grande profondità culturale, affondano in un campo semantico denso. Per gli antropologi, l’opposizione fra ‘casa’ e ‘campo’ – là dove si fa ricerca sulla diversità culturale – segna lo scarto da cui nasce conoscenza. A casa dominano concetti e termini “vicini all’esperienza”: parliamo la nostra lingua; riconosciamo le persone e gli oggetti che ci circondano; sappiamo come ci si comporta; sappiamo quali sono le cose importanti. Sul campo dominano invece termini e concetti lontani dall’esperienza: un’altra lingua, che ci è ignota; persone e oggetti che riconosciamo a fatica, o per nulla; la gaffe è sempre in agguato, come il fraintendimento, e ignoriamo che cosa conti davvero per le persone che vivono lì (Geertz 1988, p. 72 e segg.). Si tratta, più in generale, dello spaesamento, della

perdita dei punti di riferimento consueti. Una caratteristica sensazione di chi viaggia: non riconoscere più luoghi e forme (mentali o fisici) consueti, cosa che spinge a forzare al limite della rottura gli strumenti concettuali di cui dispone per comprendere e quelli linguistici per descrivere (Cardona 1990; Matera 2015).

Per il grande antropologo francese Claude Lévi-Strauss lo spaesamento è la matrice di quello “sguardo da lontano” che produce conoscenza antropologica. Per il grande studioso italiano Ernesto De Martino è il “doppio sguardo”: esplicitare i nodi irrisolti che ci impediscono di essere pienamente consapevoli della nostra storia richiede “l’intelligenza delle culture altre”, e il fatto di mettere in relazione la dimensione del “culturalmente altro” con la civiltà cui apparteniamo. ‘Casa’ e ‘campo’, appunto. Il familiare e l’esotico.

Questi ultimi producono anche lo ‘shock culturale’: il non sentirsi a casa in nessun posto (Lévi-Strauss 1960),



pexels.com/Anni Roenkae

che Ulf Hannerz, un antropologo svedese, ha presentato come emblema della condizione globale contemporanea (Hannerz 2001), in cui la ‘diversità’ sta nel cortile di casa, ma dove anche in posti lontani troviamo elementi ‘domestici’ (i grandi alberghi sono tutti uguali, McDonald’s c’è dappertutto, e così via).

‘Casa’ è il centro del mondo. A partire da esso tracciamo le direzioni del nostro agire, nel presente, e verso il futuro (La Cecla 1998). È lì, nel ‘nostro’ centro, che si addensa la memoria del passato. Le dimensioni dello spazio e del tempo – e in certi casi quelle dell’umano e del sovraumano – si intersecano nel fissare i confini di ‘casa’ e non è un caso che in così tanti posti nel mondo si ripete il modello del villaggio come centro dell’universo (Remotti, Scarduelli, Fabietti 1989), spazio del presente in cui convergono la memoria delle generazioni passate, inscritta in vari modi nelle abitazioni, negli arredi urbani, nei nomi delle strade, nell’articolazione dello spazio,

nella piazza del paese..., tutti luoghi entro i quali le azioni hanno un senso culturale forte, un’autorevolezza e un prestigio speciali (Kuipers 1998). In virtù di tale ancoraggio spazio-temporale, gli spazi divengono i luoghi della memoria (Fabietti, Matera 2018); essi offrono alle persone senso, identità, e riconoscimento (Augé 1996). Di ‘casa’ conosco bene ogni aspetto; in rapporto a ‘casa’ percepisco un profondo senso di appartenenza, che contribuisce alla costruzione/percezione del sé e alla costruzione/percezione dell’altro. ‘Casa’ è dove si realizza una compenetrazione di soggetto e luogo. La stessa materia attraversa il soggetto che incorpora il luogo che abita, che pensa, che percepisce; in un modo che appare ‘naturale’ quando si è a ‘casa’, ma non così quando si è ‘fuori casa’. Ancora, il luogo ci trasmette sapere (Gnerre, 2003; Ingold 2001).

Forse è per questo che in tante comunità, negli spazi ‘nuovi’, per esempio nei quartieri recenti costruiti lonta-

no dai centri storici, le parole hanno meno densità semantica, il prestigio e l'autorità dei 'capi' vengono meno, le azioni rituali non hanno la stessa efficacia. Insomma, la vita perde il senso. Le persone che, a causa di una calamità naturale, come un terremoto, si vedono costrette a abbandonare i luoghi del centro storico dei paesi e delle città e a reinsediarsi, 'perdono il centro', perdono il senso dell'orientamento. Quanti anziani 'costretti' ad abbandonare la loro casa per una residenza si lasciano andare? Hanno più assistenza, ma non hanno gli elementi per riconoscere il mondo e sé stessi.

Orientamento e disorientamento si generano in rapporto allo spazio – alla capacità di leggere lo spazio – e al tempo, vale a dire alla capacità di legare il presente andando indietro. Alla capacità quindi di produrre e riprodurre ciò che lo studioso Jan Assmann (in un suo bellissimo libro del 1997, *La memoria culturale*) ha definito la "struttura connettiva": un insieme di elementi materiali e simbolici che lega gli individui a una sequenza temporale e a una rete spaziale, e che fa da collante sociale. Sono molte le modalità culturali mediante cui gli uomini alimentano tali collanti: alcune fugaci, come l'emozione che attraversa la massa di persone che ascoltano un concerto dal vivo in un grande stadio (Finnegan 2008), o come la massa che inneggia alla propria squadra di calcio; altre più durature, come i movimenti sociali che si mobilitano per uno scopo collettivo, o come le grandi cerimonie commemorative che gli stati nazione producono con frequenza proporzionale alla loro debolezza (Connerton 1987). Da questo punto di vista, le società appaiono come "distributrici di senso di appartenenza" (Hage 2003).

'Casa' è strettamente collegata all'opposizione 'certezza/incertezza': l'attaccamento emotivo e razionale che una società produce è conseguenza della sua capacità di generare speranza, di alimentare la capacità dei propri cittadini di aspirare (Appadurai 2014), di guardare costruttivamente e con fiducia al futuro.

Considero tre fatti accaduti qualche anno fa (e che hanno avuto una certa risonanza mediatica) e gli indici (Ginzburg 1986) che si possono seguire per tracciare un percorso analitico che porti verso alcune cornici culturali più ampie.

L'immolazione del terrore

I giovani terroristi che negli ultimi anni hanno attaccato loro concittadini in molte città europee, città che per molti di noi – per me – sono 'casa', costituiscono la pri-

ma di queste tracce. È un dato molto problematico. Persone che escono, vanno a cena o in un bar o a un concerto, vanno in giro per strade e luoghi familiari, secondo uno stile di vita ormai consueto, vengono prese a fucilate o assalite con dei coltelli, oppure investite da un camion. Persone che vanno allo stadio, a vedere un incontro di calcio, esplodono. Ragazzi. Come sono ragazzi quelli che escono con un mitra nascosto da qualche parte addosso al loro corpo e, carichi di esplosivo, sapendo già che quella sarà la loro ultima camminata, raggiungono il loro obiettivo, e sparano. Con calma, hanno riferito i testimoni, senza panico. Puntano e sparano, ricaricano, puntano e sparano di nuovo. A caso. In tutte le direzioni. Per uccidere più persone possibile. Secondo un copione già scritto. Ripetendo lo slogan già noto che invoca una divinità e che dovrebbe dare un senso alla loro azione. Che dà, per loro, un senso a quell'azione, anzi, a quell'immolazione. Perché poi, come sempre è accaduto, quando non possono uccidere ancora altre persone, si fanno esplodere. Tutti morti. Questo è l'epilogo. I luoghi di 'casa', della socialità, dell'incontro, della convivialità, dell'interazione, della vita, vengono negati in modo totale, assoluto, con la morte.

Per lo più, i ragazzi che compiono queste immolazioni devastanti sono nati in Europa, sono dentro le città europee, hanno vissuto nelle nostre città, come Parigi, Londra, Manchester, Berlino, che per me sono 'casa', e che noi pensiamo dovrebbero essere anche le loro case. Così non è, evidentemente. Evidentemente per loro Parigi non è 'casa'. Anche se ci sono nati e cresciuti, Parigi non è diventata la loro casa, il loro luogo di vita, il luogo entro cui pensare un futuro.

È questa la prima spia da seguire. Domandarci perché quelle che per noi sono le nostre città, i luoghi della nostra vita, per tanti altri non lo sono. Inspiegabilmente, insensatamente, sono i luoghi della morte, della nostra, e della loro. Constatate che, evidentemente, il meccanismo della distribuzione di senso di appartenenza in tanti casi si inceppa.

La notte dell'eccesso a Colonia

Più concretamente: domandiamoci quali sono le condizioni che producono, in alcuni contesti sociali – urbani e non – il senso di non appartenenza, il contrario di quella sorta di 'sentirsi a casa' che è premessa e risultato di relazioni sociali costruttive, improntate alla gestione dell'incertezza del futuro, e che sortiscono effetti contrari di violenza, o di fondamentalismo.

Oltre la risposta immediata, soggettiva (esclusione, discriminazione, marginalizzazione, sfruttamento, umiliazione, delusione, insoddisfazione, ambizione, ecc.), riflesso di tratti sociali, economici, politici oggettivi (recessione e disoccupazione, per esempio), ritengo ci sia altro: l'espropriazione della capacità di agency che ciascuno vorrebbe per sé. Provo quindi a mettere a fuoco questo 'residuo', che si condensa a costituire nelle persone una sorta di perenne conflitto o intreccio fra spinte centripete (locali) e centrifughe (globali), seguendo un altro indizio, i fatti accaduti a Colonia la notte del 31 dicembre 2015.

È noto che la notte di Capodanno è una notte fuori dall'ordinario. Anche ai più morigerati può capitare, nella cornice straordinaria dell'ultimo dell'anno, di fare uno strappo alla regola. La percentuale di persone ubriache o alterate dall'alcol, quella notte, è molto alta, in tutto il mondo occidentale, ma non solo. Stappare la bottiglia è, del resto, il simbolo della festa del 31 dicembre. Si beve, a Capodanno, si alza il gomito, e tutto ciò che ci circonda sembra spingere alla frenesia del dover festeggiare, nella direzione di un superamento delle condotte normali, regolate e ordinarie. Si attua, quella notte, una socializzazione dell'eccesso.

Come tutte le condizioni sociali fuori dall'ordinario, la notte dell'ultimo dell'anno è una cornice in cui i ruoli, i modelli appropriati di azione e di relazione possono saltare. Anzi, di fatto, saltano nella semplice e innocente condotta all'insegna della familiarità verso perfetti sconosciuti che, nelle piazze e nelle strade cittadine – il Capodanno si festeggia fuori, all'aperto –, può spingere persone che non si conoscono a scambiarsi gli auguri; persone che in circostanze normali, certo, non si sarebbero scambiate la parola né il saluto, né altre forme di reciproco riconoscimento.

In particolare, se pensiamo alla condizione di persone che conducono esistenze ai margini, si può immaginare che una cornice come quella della festa di Capodanno, una socializzazione dell'eccesso, appunto, spinga il passaggio da una cappa di silenzio, di paura, di controllo, di esclusione a un'esplosione di parole e azioni, anche aggressive (Biscaldi, Matera 2016).

Vale a dire che una cornice sociale eccezionale può indurre a rompere le convenzioni che regolano l'entrare in relazione, specie in soggetti che non le conoscono, perché provenienti da altri contesti.

Lo schiamazzo, il vandalismo e finanche l'aggressione verbale e fisica possono essere un distorto riprendersi

la propria capacità di agire, da parte di chi si sente vittima di un'espropriazione subita, di uno spodestamento della propria voce, del proprio corpo.

I fatti accaduti a Colonia la notte del 31 dicembre 2015 appaiono allora una conseguenza del 'non assetto sociale' – dell'indeterminatezza – che segna l'esistenza di persone in fuga e ai margini, ammantate di una condizione anomala di liberazione e di un frainteso senso di libertà che, unito alla socializzazione dell'eccesso che caratterizza la cornice di fine anno, ha indotto una moltitudine di soggetti (maschi) a ritenersi liberi dall'autorità di controllo e a indirizzare la loro volontà di esistere verso il principale oggetto di desiderio (le donne), come se fosse (o forse proprio perché è) venuto meno ogni apparato (politico o sociale) di gestione delle loro vite, dei loro corpi, delle loro forme di espressione, della loro parola, delle loro azioni. Il numero altissimo degli aggressori e l'impotenza delle forze di polizia, ignorate e finanche sbeffeggiate, attestano il carattere sociale dell'aggressione.

Di certo le responsabilità, secondo i principi delle democrazie occidentali, sono individuali; tuttavia, non andrebbero sottovalutati i rischi e le possibili conseguenze sulla vita di tutti che possono derivare da una condizione esistenziale sospesa, indeterminata, all'insegna della più totale incertezza, come quella delle centinaia di migliaia di persone che trovano 'ospitalità' e asilo in Europa. Ospitalità e asilo non si possono negare (Ben Jelloun 1998). Qui si cela la maggiore responsabilità della politica, quella di costruire un progetto che orienti il vivere insieme ormai inevitabile del mondo contemporaneo, creando le condizioni per il recupero della capacità culturale di pensare il futuro (Appadurai 2014).

L'ospitalità negata

L'ospitalità è un valore che sta scomparendo? Seguendo questa domanda arrivo alla mia terza traccia e alla conclusione. Dare il proprio tempo, offrire cibo e alloggio, rivolgere la parola e accogliere chi viene da fuori è una cosa semplice che, sia pure secondo modalità diverse, ogni comunità umana ha da sempre praticato. Possiamo parlare di un valore universale? Probabilmente sì, con qualche precisazione. Ogni comunità umana investe chi è straniero di una proiezione immaginaria ambigua; potenzialmente pericoloso, infido, lo straniero, una volta accertata la sua inoffensività – per-

ché si presenta disarmato, si mostra debole, fragile, affamato, stremato dal cammino, bisognoso di protezione – è anche qualcuno cui non si nega aiuto.

Nel settimo canto dell'*Odissea* si narra che Ulisse, uno straniero per definizione, al momento della sua apparizione di fronte al re dei Feaci si gettò ad abbracciare le ginocchia della regina e poi si accovacciò sulle ceneri del focolare: con quel gesto dichiarava di porsi nella sfera culturale della femminilità, non pericolosa, e annullava la minaccia potenziale insita nel suo essere un estraneo maschio. In questo modo si salvò la vita e ottenne ospitalità (Signorini 1997). Non intendo qui entrare più a fondo nella problematica, complessa, dello straniero e del dovere e della tradizione di ospitalità, sanciti in modo solenne nell'Antica Grecia da uno degli epiteti di Zeus, *Xenios*; mi limito a indicare qualche riferimento (Bettini 2005; Coteستا 2002) – per inciso, però, sottolineo il grande numero di hotel, alberghi, strutture ricettive turistiche che oggi in Grecia si chiamano “*Xenios Zeus*”, un curioso indice di quanto l'ospitalità si sia trasformata in un commercio: se paghi, ti ospito con tutti gli onori. Forse il significato culturale della *xénia* non era esattamente questo.

Dodici giovani donne (con otto bambini) sono state respinte dalle barricate erette all'ingresso del paese in un comune della provincia di Ferrara. Non si trattava di cinquanta uomini armati e aggressivi. Eppure, sono state cacciate, rifiutate. Perché? Spiegarlo a quelle donne e a quei bambini è impossibile. Ma noi, come pensiamo di spiegarcelo? Non certo per paura. E nemmeno per razzismo. Con buona pace di Matteo Salvini, non penso che gli abitanti di Gorino siano suoi seguaci più di altri, in altri comuni. I motivi vanno cercati altrove, allargando un po' il discorso e ripetendo quella domanda: l'ospitalità è un valore che nelle società contemporanee sta scomparendo? Se fosse così, si tratterebbe di un segnale che non andrebbe trascurato. È il

segnale di un disagio, di un'inquietudine che serpeggia tra le persone un po' ovunque nelle società europee, che percepiscono il rischio di perdere un benessere che ha segnato un'epoca e che adesso, da qualche anno, sta cambiando. L'incertezza del futuro si controlla allora (illusoriamente, simbolicamente) anche alzando le barricate contro un manipolo di donne disperate, simbolo di un periodo di cambiamenti che fanno paura, questi sì, e festeggiando la marcia indietro delle istituzioni come una grande vittoria (“eroi della resistenza”, sono stati definiti gli abitanti di Gorino da un esponente politico leghista) che merita una abbondante grigliata all'aria aperta fra applausi e slogan anti-rifugiati.

Il consenso che a volte la destra politica riesce a raccogliere alle elezioni – a fasi alterne – si radica in una sorta di rielaborazione negativa della speranza, che a volte, appunto, sembra offrire sollievo all'ansia provocata dall'incertezza che si fa contesto di vita. La speranza mascherata come una (pre)visione per il futuro, dove l'insicurezza vissuta dalle persone diventa parte di una “chiamata alle armi” per l'identità nazionale; parti di un sentimento collettivo e di un ideale futuro di ciò che ci immaginiamo essere noi stessi. È un tipo di nostalgia al futuro, ciò che Zygmunt Bauman nel suo ultimo libro definisce una “retrotopia” (Bauman 2017), la “speranza fantastica” di unità nazionale segnata da una visione chiusa della società e da un'esclusione delle differenze. Quando, per la nostra sicurezza e appartenenza, evochiamo una speranza che ignora la sofferenza degli altri, possiamo solo creare una speranza basata sulla paura.

La posizione contraria cerca con fatica di guadagnare spazio per una speranza che non restringa la nostra visione del mondo, ma consenta che differenti storie, memorie ed esperienze entrino nelle conversazioni attuali sul nostro senso culturale di appartenenza.

Bibliografia

- Appadurai A., 2014, *Il futuro come fatto culturale*, Milano: Raffaello Cortina.
- Assmann J., 1997, *La memoria culturale*, Torino: Einaudi.
- Augé M., 1997, *Storie del presente. Per una antropologia dei mondi contemporanei*, Milano: Anabasi.
- Bauman Z., 2017, *Retrotopia*, London: Polity Press.
- Ben Jelloun T., 1998, *Ospitalità francese*, Roma: Editori Riuniti.
- Bettini M., 2005 (a cura di), *Lo straniero ovvero l'identità culturale a confronto*, Roma-Bari: Laterza.
- Biscaldi A., Matera V., 2016, *Antropologia della comunicazione*, Roma: Carocci.
- Cardona G. R., 1990, *I linguaggi del sapere*, Roma-Bari: Laterza.
- Connerton P., 1989, *How Societies Remember*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Cotesta V., 2002, *Lo straniero. Pluralismo culturale e immagini dell'altro*, Roma-Bari: Laterza.
- Dei F., 2016, *Terrore suicida*, Roma: Donzelli.
- Geertz, C., 1987, *Interpretazione di culture*, Bologna: Il Mulino.
- Geertz, C., 1988, *Antropologia interpretativa*, Bologna: Il Mulino.
- Gnerre M., 2003, *La saggezza dei fiumi. Miti, nomi e personaggi dei corsi d'acqua amazzonici*, Milano: Booklet.
- Grimaldi P., 1999, *Il corpo e la festa; universi simbolici e pratiche della sessualità popolare*, Roma: Meltemi.
- Fabietti U., Matera V., 1999, *Memorie e identità*, Roma: Meltemi.
- Finnegan R., 2008, *Comunicare. Le molteplici modalità dell'interconnessione umana*, a cura di Biscaldi A., Novara: Utet università.
- Hage G., 2003, *Against paranoid nationalism: Searching for hope in a shrinking society*, Australia: Pluto Press.
- Hannerz U., 2001, *La diversità culturale*, Bologna: Il Mulino.
- Ingold T., 2001, *Ecologia della cultura*, Meltemi: Roma.
- La Cecla F., 1998, *Perdersi. L'uomo senza ambiente*, Roma-Bari: Laterza.
- Lanternari V., 1977, *La grande festa. Vita rituale e sistemi di produzione nelle società tradizionali*, Bari: Dedalo.
- Lévi-Strauss C., 1960, *Tristi tropici*, Milano: Il Saggiatore.
- Lévi-Strauss C., 1970, *La vita culturale e sociale degli indiani nambikwara*, Torino: Einaudi.
- Matera V., 2015, *La scrittura etnografica*, Milano: Eleuthera.
- Remotti F., 2013, *Fare umanità. I drammi dell'antropopoiesi*, Roma-Bari: Laterza.
- Remotti F., Fabietti U., Scarduelli P., 1989, *Centri ritualità potere*, Bologna: Il Mulino.
- Signorelli A., 2016, *La vita al tempo della crisi*, Torino: Einaudi.
- Signorini I., 1997, *I modi della cultura*, Roma: Carocci.