

*Flavia Stara**

Confini rappresentati, vissuti e attraversati

*Se ti sedessi su una nuvola non vedresti i confini tra una
nazione e l'altra,
né la linea di demarcazione tra fattoria e fattoria.
È un peccato che tu non possa sederti su una nuvola.*

Gibran Kahlil Gibran, *Sabbia e onda*

Abstract

The border creates friction between belonging and alienation, custom and innovation. Exploring its abstract or real existence- that is being an artificial product of human action- entails reflecting upon the border not as a sharp edge, but as crossing and connection.

Keywords

Borders, Identity, Transculturalism, Dialogue

La società aperta e i suoi confini

I contesti in cui abitiamo sono terre di frontiera, reali e virtuali, che sollecitano ad acquisire la consapevolezza di un proprio ibridismo identitario, nell'esperienza concreta di una appartenenza multiforme. I confini sono meccanismi di organizzazione e di protezione degli spazi biologici, fisici, virtuali e simbolici delle comunità umane. Ogni essere umano non si limita ad adattarsi all'ambiente in cui vive, in quanto lo organizza e modifica attivamente. Come rileva Thomas Nail, il confine è uno strumento pratico di redistribuzione spazio-temporale: la funzione dei confini non è tanto di interrompere il movimento delle relazioni, quanto, e soprattutto, di farlo circolare. Il confine non divide in due ma biforca per circolazione e moltiplicazione. (Nail 2019, p.168a; Nail 2016, pp165-224.) I processi

* Professoressa Ordinario di Filosofia dell'educazione, presso l'Università degli Studi di Macerata.

di identificazione socio-culturale sono possibili in virtù di rappresentazioni di separazione che si svolgono in scenari precisi e delimitati, sentiti e vissuti come distinzioni fondamentali dello stare dentro o fuori determinate realtà. Tale situatività fisica e figurata è la condizione di possibilità del riconoscimento dell'alterità e, dialetticamente, del riconoscimento della propria identità marginale. L'incontro con il confine rivela la presenza a sé di ciò che è presente e di ciò che si frantuma nel tempo. Questa percezione del confine porta a interpretarlo non come una categoria determinata, quanto come una struttura in movimento, simile ad un campo di forze interagenti: il confine si sostanzia di una molteplicità di necessità, resistenze e correlazioni. (Vila 2003)

Il confine, nella sua configurazione convenzionale e nella sua fenomenologia dinamica, segna il luogo – o il non-luogo – dove l'individuo riconosce la sua infinita interpretabilità. L'esperienza del confine -che appartiene a ogni ambito della vita umana- per le sue proprietà polisemiche è trasversale a molte aree di studio. Per i politologi, i confini riflettono la natura delle relazioni di potere e l'abilità di un gruppo di determinare, imporre o rimuovere, linee di separazione contingenti ad un contesto politico. Per i sociologi e gli antropologi, i confini si riferiscono a distinzioni dalla sfera biologico-culturale a quella socio-relazionale. Per i giuristi i confini riflettono i cambiamenti della sovranità e i diritti di uno Stato di intervenire negli affari delle entità politico-legali. I linguaggi delle scienze umane lo esplorano come possibilità di individui e etnie di produrre proprie narrazioni, sfidando il dibattito sociale attraverso proposte alternative in grado di costruire un nuovo cosmopolitismo, fondato su punti di intesa più contingenti e più locali. La duttilità concettuale e la versatilità operativa del termine si legano al complesso insieme di processi mentali e abilità che coinvolgono l'acquisizione, l'elaborazione, la conservazione e l'utilizzo delle accezioni di confine come punto di contatto, piuttosto che come limite invalicabile.

Il confine mette in frizione appartenenza e estraneità, consuetudine e innovazione. Ragionare sulla sua costituzione, su ciò che precede il suo darsi astratto o reale, ossia il suo essere un prodotto artificiale dell'agire umano, implica pensare non al *confinium*, al limite/*border*, quanto al movimento al *bordering*, al confine che muove sé stesso. Nella costruzione di significato di ogni tipologia di confine ha un ruolo centrale l'atto comunicativo che incide sulle dinamiche psichiche del credere. L'oggetto della credenza, infatti, a differenza di quello dell'immaginazione e della pura supposizione, non consiste nella sua mera apprensione, ma nel fatto che gli si riconosce una realtà. In assenza di una relazione di fiducia, non è possibile istituire un confine. La fattibilità dell'esistenza del confine non si limita alla sua rappresentazione e di conseguenza alla presenza mentale, ma richiede un conoscere per consentimento, come manifestazione

strettamente connessa con il volere. Jean-Jacques Rousseau, nel *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini*, spiega quel che sottende l'istituzione del confine, e quanto problematico sia questo concetto. Qualunque confine si costituisce come la risultante di tre fasi: una fase materiale, una linguistico-discorsiva, una sociale. (Rousseau 1972) Il confine non si risolve in nessuna delle tre fasi, ma è il nodo che le allaccia tutte e tre. Ed è proprio l'eterogeneità di tali momenti a restituire al confine una consistenza che non si evidenzia quando, interpretandolo come oggetto, lo si pensa come un filo tagliente. Ne consegue una diversa attenzione alla percezione del visibile e dell'invisibile propri del confine, quindi alla percezione estensiva del suo portato. (Varzi 2005, pp.399-418)

In linea con quanto esposto, è utile richiamare le riflessioni di Michel Foucault che definisce il confine come “dispositivo spaziale che regola e dispone il rapporto tra dentro e fuori, tra inclusione ed esclusione”. In termini foucaultiani, il confine è concettualizzato come un dispositivo in quanto sistema complesso che include elementi materiali e immateriali (assetti geo-politici, espressioni etiche, giuridiche, rituali) che interagiscono per produrre, regolare e controllare molteplici condizioni relazionali. (Foucault 2001; Sferrazza Papa 2020, pp.184-197)) Il confine non è riducibile a un *ob-jectum*, a un ente definito una volta per tutte, a un qualcosa che sta passivamente davanti all'osservatore. Il confine esiste perché c'è chi lo guarda e gli attribuisce un senso, sia pure soltanto di tipo pratico, utilitario; acquista significati se lo si lega alla società che lo produce, ai suoi interni metabolismi. Il confine dialoga con quanto lo circonda e lo attraversa, tessendo interazioni attraverso le quali si esprime una diversa visione del reale. Poiché il confine contiene le opere dell'uomo, i segni del suo agire, è legittimo ipotizzare che esso comunichi all'uomo il significato di quei segni, di quell'agire. La contemporaneità, infatti, presenta costantemente nuovi linguaggi che reclamano la ri-significazione di confini esistenziali. Dalle precarietà del lavoro alle misure di welfare, al riconoscimento effettivo di diritti e tutele si evidenzia come i confini segnino un accesso problematico alla giustizia sociale -tra chi è dentro e chi ne resta fuori. (Ypi 2025) La richiesta di riconoscimento di spazi di dignità e libertà innesca molti conflitti nelle democrazie liberali, dalle campagne per la sovranità nazionale e per le autonomie all'interno delle nazioni, ai movimenti per i diritti umani internazionali. Le difficoltà sostanziali negli assetti sociali si ravvisano nella difficoltà a stabilire sinergie tra principi valoriali astratti e pratiche comportamentali permeate di consuetudini storiche e culturali. La globalizzazione genera processi perduranti e continui di omologazione comportamentale e di interdipendenza digitale, nonché la distribuzione asimmetrica del potere, in tutte le sue varianti (costrizione, condizionamento, creatività) e dimensioni (territoriale, politica, sociale e simbolica). Ciò provoca il rafforzamento dei

cosiddetti confini di dominio sociale interno, fondamentali e non facilmente negoziabili, assecondati da un soft power informativo aggressivo e lesivo – si pensi ai casi di *labelling*, stigmatizzazione di soggetti vulnerabili e di minoranze discriminate. (Elden 2005a, pp.8-19; 2013b)

Lo spessore del confine

La riflessione sul tema dei confini territoriali (e non), presente da decenni sia nel dibattito pubblico che in quello scientifico, ha sollecitato la costituzione di un campo di studio, i *Border Studies*, che si espande in numerose aree di ricerca dalla politologia alla geografia, dall'economia all'urbanistica, dal diritto alla psicologia. Le molteplici riflessioni offerte dagli studiosi di *Border Studies* (tra i quali: David Newman, Anssi Paasi, e Einar Brunet-Jailly) promuovendo un habitus di vigilanza dello sguardo, sottolineano la complessità dei mutamenti culturali e delle relazioni giuridiche e politiche, nazionali e globali, che determinano i livelli di confine. Per i *Border Studies* diventa prioritario osservare l'agire dietro la costruzione di muri, la quotidianità nelle posizioni liminari, le gerarchie dei processi di integrazione. (Paasi 2009) I confini palesano fasi di strutturazione di classi sociali legate alle condizioni di sviluppo economico, all'evoluzione di asimmetrie nella concentrazione del potere, all'influenza di fattori ideologici, politici, mediatici. Da una tale prospettiva di indagine ne deriva, metodologicamente, l'esercizio di superamento di ogni forma di monologo, come sforzo a scuotere il pensiero dalle forme concettuali sature con cui si definisce una tradizione o un'etnia, da ogni centramento delle certezze, dagli equilibri invariati che sono di ostacolo allo sviluppo e che anzi nei loro esiti estremi lo negano. (Mezzadra, Neilson, 2013) Questo approccio di studio avanza un pluralismo di punti di vista e di soluzioni parziali, di soluzioni *ad hoc*, presentando un ricco orizzonte di schemi interpretativi. L'argomentazione pragmatica che lo sostiene ha inciso su una risemantizzazione concettuale (globalizzazione, glocalizzazione, postcoloniale, post-nazionale, trans-nazionale, terzo spazio, cyberspazio) attraverso cui configurare la realtà del confine nel suo volume, descrivendo i processi di accomodamento e ristrutturazione delle relazioni spazio-temporali come conseguenza di trasformazioni tecnologiche, geopolitiche e materiali. (O' Tuathail 1999, p. 139)

L'impatto degli intrecci fra potere simbolico e materiale riconfigura territori, identità, culture, nonché le formulazioni dei diritti che, frequentemente, si rivelano illusorie o confliggenti. La globalizzazione, troppo spesso enfatizzata su scala economica, secondo il paradigma neoliberista, ha acutizzato problematicità di ingiustizia sociale, erigendo, quello che Byung chul Han definisce il *Bannoptikum*, un dispositivo che identifica e

esclude le persone ostili al sistema, o, incapaci di adattarsi ad esso. (Han 2017, pg. 21) Régis Debray, nel saggio *Elogio delle frontiere*, sostiene come un mondo senza frontiere- come vogliono i mercati- rischi di essere solo un mondo globalizzato e inumano, dove si tendono a cancellare le diversità e, persino al di là delle intenzioni, si propone il pensiero unico. Il *senzafrontierismo*, supportato dal digitale, è una sorta di colonialismo sublimato. Non è dunque un caso che alcune manifestazioni di elogio romantico-nazionalistico delle frontiere seguano uno schema di reazione al globale. Debray pone quindi l'accento sulla frontiera come un luogo di scambio e di mediazione: un "ricostituente che restituisce la voglia di spaesamento [...] dalla sua salvaguardia dipende la sopravvivenza di cittadini di più mondi contemporaneamente [...] che sono gli uomini frontiera". (Debray 2012, pg.82) La frontiera non è organizzata come una linea di contrasto fra due sfere autonome di sovranità, bensì come un bordo che condiziona le traiettorie esistenziali sovranazionali, indagando identità e culture ibride che si formano come conseguenza delle pratiche di (s)confinamento. I confini, come le frontiere, implicano l'altro, sono in rapporto all'altro. Se i confini definiscono l'essenza dei luoghi, dei popoli, delle persone, lo fanno a partire dalla relazione e nella relazione: "è là dove si combacia, dove ci si interfaccia con l'altro, che si incontrano le persone con maggiori risorse. Le città-frontiera fanno lievitare l'impasto pesante". (Debray 2012, pg.57) Quando il confine si irrigidisce, quando le frontiere diventano invalicabili, la relazione viene negata e, in qualche modo, il confine stesso viene ad essere stravolto in ciò che è di per sé e nella sua funzione più propria. Il confine può essere terreno fertile di arricchimento e di sviluppo, oppure può essere luogo di respingimento dell'altro e di umana miseria. Le prassi socio-culturali permeate di una tale consapevolezza consentono di esplorare un'altra vocazione del confine, quando questo non è più ridotto allo statuto di intermediario, o di grado tra il più e il meno, ma si dispiega come l'attraverso che lascia passare (Jullien, 2015). Si possono creare spazi, reali e simbolici, di sospensione del giudizio in cui l'altro che è esterno, è anche interno alla propria identità. La sfida sociale non risiede tanto nell'offrire la possibilità di esprimersi da posizioni di marginalità, quanto piuttosto nel capire se si può accedere alle divaricazioni tra i due versanti del confine, se si può aprire una breccia nel conformismo del pensiero.

Il luogo dell'infinito

Un corollario significativo a queste linee di riflessione è offerto dalle tesi di François Jullien, il quale esplora il concetto di de-coincidenza come motore dell'esistenza: "per far accadere costantemente il nuovo è

necessario distaccarsi dallo stato anteriore, de-solidarizzare rispetto alla sua coerenza, e non perpetuarla”. La de-coincidenza – nota il filosofo – implica l’uscire dall’adeguamento e adattamento a un mondo statico, creando un gap fertile, un lungo del tra (*entre*), in cui la vita spazia, si completa e si rinnova. In questa prospettiva il concetto di de-coincidenza determina una consapevolezza delle tensioni e antinomie della vita stessa. Porre la de-coincidenza al principio della vita significa squadernare una nuova etica lontana da una morale che cerchi di irretire l’umano in schemi prestabiliti. La coscienza della de-coincidenza rivela, sia nel rapporto con sé stessi che con l’altro da sé, una struttura *sfrangiata* dell’umano, una eccedenza del vissuto che produce una specie di ex-attamento (paleoantropologia), uno stimolo ad uscire dall’adattamento, un accettare l’emergere di nuove potenzialità e attualizzazioni. (Jullien 2019, pp.31-39)

Da questo punto di vista l’interpellanza transculturale si pone come la cifra antropologico-culturale per delineare un rinnovato orizzonte concettuale, a cui riferirsi nell’agire politico-educativo. Una postura teorico-pratica che invita a scoprire gli strati profondi della solidarietà, a sollecitare l’uso della libertà personale per superare ogni limite di relazione asimmetrica. La prospettiva transculturale offre paradigmi interpretativi, che, adottati a livello multidisciplinare, si traducono in strumenti operativi di ridefinizione dei comportamenti sociali. Attraversare la densità reale e metaforica delle terre di frontiera, sollecita a sostare nello spazio di mezzo per sviluppare strategie di intersezione, di flessibilità, rinegoziazione continua dell’identità. La teoria della transculturazione deve al pensiero di Armando Gnisci la messa a fuoco della nozione di cosmovisione, intesa come progetto co-educativo, un pensare con il mondo, orientato alla realizzazione di un’eutopia, un luogo dove annullare il concetto di gerarchia alla base di tutti i conflitti di natura culturale. (Gnisci 2012)

È necessario riconoscere che il nodo della grande relazione interculturale tra noi europei e le persone-moltitudini che vengono da noi, è distorto e ingiusto. I migranti, infatti, arrivano non per conquistarci e colonizzarci, ma per vivere con noi una vita più giusta e salutare in una nuova comunità transculturale da costruire insieme, in Europa. Invece, continuiamo a rimuovere questa “banale” visione coevolutiva [...] dovremmo arrivare alla presa d’atto che proprio e solo i migranti hanno la capacità di desiderare questa “utopia giusta e concreta”. Dobbiamo imparare ad educarci e salvarci insieme con i migranti e con tutte le culture del mondo, che proprio noi abbiamo avviato all’estinzione con la loro “scoperta” e sopraffazione. Tutto ciò non significa affatto la rinuncia all’identità europea, o per dire meglio: la fuga dalla nostra responsabilità storica. Ma significa il nostro voler decidere di ri-educarci, per arrivare a

vedere e a riconoscere che ci è offerta, nel XXI secolo, una straordinaria *chance* per creare un Mundus Novus. (Gnisci 2012)

Il processo di deterritorializzazione, di estraniamento dal globale è il percorso attraverso il quale poter riconsiderare la capacità universalizzante di includere (o, almeno, di non escludere) gli altri tra gli altri, di qualificare eticamente le ragioni dell'altro, accogliendole in una comunità di ascolto. Si tratta di configurare confini mentali e fisici così permeabili da provocare cortocircuiti: un sistema aperto implica sempre maggiore contingenza, maggiore ambiguità, maggiore differenza, e, dunque, minore determinazione, prevedibilità, omogeneità e coerenza. La crescente atomizzazione e trasformazione narcisistica della società scioglie i legami culturali che cedono il passo a un isolamento funzionale. La logica insulare applicata alle persone provoca una crescente rigidità e burocratizzazione delle dinamiche emotivo-relazionali, che risultano decisamente confinate. Gli individui sempre più sganciati da forme e vincoli sociali storicamente precostituiti - nel senso di contesti tradizionali di protezione e sostegno -, sono esposti al caos di arbitrari e equivoci confini etici, biologici e tecnologici, e, continuamente, gettati nell'orbita di un consumo incondizionato. Una temperie culturale, che in nome della disponibilità e accessibilità dell'artificio, produce soggetti dispersi - eppure insieme - nella rete di una comunicazione de-faticizzata. (Han 2023, pg.33-35) Nondimeno, come rileva il sociologo Ulrich Beck, la società moderna non si disgrega più di quanto disgregandosi si rigeneri, e, quindi, vale la pena interrogarsi sui paradigmi di rigenerazione, su "quali legami crea l'epoca della dissoluzione". (Beck 2012, pg.145) Proprio a partire da tale situazione di globale estraniamento/sradicamento, forse, si pongono le condizioni entro le quali ricercare il soccorso imprevisto di voci affini. Responsabilità e libertà investono il soggetto nel suo ruolo centrale di attore morale e lo coinvolgono entro una duplice prospettiva, individuale e collettiva insieme. Sviluppare una consapevolezza del prendersi cura del sistema sociale comporta primariamente comprendere le fragilità di forme di interazione che si sono esaurite o perdono di efficacia.

Sul terreno dell'ideale regolativo di una prassi che rinuncia a imporre rigidi confini al concetto di persona, riconoscendo la sporgenza dell'io sull'io, si può instaurare una modalità di dialogo che - citando Raimon Panikkar - si trasforma in dialogo dialogale, "un comune avventurarsi verso l'ignoto, un vivere insieme l'agorà. Il criterio è il dialogo stesso e i suoi interpreti sono gli stessi dialoganti", in una insuperabile dimensione pratica. (Panikkar 2006, pp. 44-45) Un esercizio che si presta all'esplorazione di un concetto parallelo e integrativo di confine, obliquo e trasversale, che individuando un possibile punto di intersezione fra prospettive messe a confronto, proietta davanti a sé un dialogo le cui conclusioni sono valide solo fin dove il dialogo conduce. Trasformare sistemi chiusi in sistemi

aperti, incoerenti, incompleti, ambigui richiede un salto concettuale che pluralizza le posizioni liminari. Utilizzando approcci epistemologici interdisciplinari, si potrebbero ricercare linguaggi e strategie sociali che accettino di occupare lo spazio scomodo di un'interrogazione radicale, di produrre una diffusa mobilitazione cognitiva- una forma di laboratorio concettuale- che assicuri la ri-strutturazione di metodi e prassi per l'elaborazione di un'identità aperta, dunque, dinamica, mobile e plastica. Perché l'identità, a ben vedere, non è una proprietà esclusiva, ma in ciò che dà di più proprio, espropria, al contempo, di sé stessa: rivela la mancanza rispetto alla pienezza che solo l'altro può conferire.

Una suggestiva formulazione letterario-politica di questa coniugazione ontologica della persona, contemplata come flessione della persona nelle persone, è presentata in una pagina tratta dagli scritti del Subcomandante Marcos:

Marcos è gay a San Francisco, nero in Sudafrica, asiatico in Europa, chicano a San Isidro, anarchico in Spagna, palestinese in Israele, indigeno nelle strade di San Cristóbal, ragazzino di una gang a Neza, rocker a Cu, ebreo nella Germania nazista, *ombudsman* nella Sedena, femminista nei partiti politici, comunista nel dopo Guerra fredda, detenuto a Cintalapa, pacifista in Bosnia, mapuche nelle Ande, maestro nella Cnte, artista senza galleria o cartelle, casalinga un sabato sera in qualsiasi quartiere di qualsiasi città di qualsiasi Messico, guerrigliero nel Messico della fine del XX secolo, scioperante nella Ctm, reporter di note di riempimento nelle pagine interne, maschilista nel movimento femminista, donna sola nella metro alle 10 di sera, pensionato annoiato nello Zócalo, contadino senza terra, editore marginale, operaio disoccupato, medico senza impiego, studente anticonformista, dissidente nel neoliberalismo, scrittore senza libri né lettori e, certamente, zapatista nel sud-est messicano [...] (Comunicato del 28 maggio 1994)

La possibilità di concepire un nuovo ethos sociale si colloca necessariamente nello spazio pervaso e sovvertito della pluralità/conflitto/dissenso -nel quale si iscrive anche la trasformazione della categoria di confine – dove si riafferma la costitutiva potenzialità dell'uomo di modificarsi dentro un orizzonte di ulteriorità. I destini personali sono situati su costanti punti di frizione con lo spazio/tempo, quindi, diventa determinate perseguire una *Bildung* che restituisca all'individuo il desiderio di diventare apolide e extraterritoriale per vocazione, di attraversare i confini per abitare il limine e collocarsi sul crinale sottile del senso dell'essere.

Bibliografia

Beck, U.

2012 *I rischi della libertà*, Il Mulino, Bologna.

Debray, R.

2012 *Elogio delle frontiere*, add editore, Torino.

Elden, S.

2005 *Missing the point: globalization, deterritorialization and the space of the world*, Transaction, Vol.30, Issue 1

2013 *The birth of territory*, University of Chicago Press.

Foucault, M.,

2001 *Le jeu de Michel Foucault*, in Id., *Dits et écrits, 1976-1988*, Gallimard, Paris.

Gnisci, A.

2012 *Manifesto transculturale*, Quaderni Migranti, terra Nuova, Roma.

Jullien, F.

2015 *Essere o vivere*, Feltrinelli, Milano.

2019 *Il gioco dell'esistenza. De-coincidenza e libertà*, Feltrinelli, Milano.

Han, B.-C.

2017 *L'espulsione dell'altro*, Nottetempo, Milano.

2023 *Infocrazia*, Einaudi, Torino.

Mezzadra, S., Neilson, B.

2013 *Border as method: or, the multiplication of labor*, Duke U. Press, Durham/ London.

Nail, T.

2016 *Theory of the Border*, Oxford University Press, Oxford.

2019 *Confini mobili*, Pólemos.

Paasi, A.

2009 *Bounded spaces in a 'borderless world': border studies, power and the anatomy of territory*, "Journal of Power", II, 2: 213-234.

Panikkar, R.

2006 *Pace e interculturalità. Una riflessione filosofica*, Jaca Book, Milano.

Rousseau, J.-J.

1775 *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini*, in

Opere, a cura di R. Mondolfo, Firenze, Sansoni 1972.

Sferrazza Papa, E.C.

2020 *Filosofia e Border Studies. Dal confine come "oggetto" al confine come "dispositivo"*, Rivista di estetica, n.s., n. 75 (3/2020), LX.

Tuathail, G. Ó.

1999 *Understanding critical geopolitics: Geopolitics and risk society*. Journal of Strategic Studies, 22(2–3), 107–124.

Varzi A.C.

2005 *Teoria e pratica dei confini*, Sistemi intelligenti, 17(3).

Vila, P.

2003 *Ethnography at the Border*, University of Minnesota Press.

Ypi, L.

2025 *Confini di classe. Disuguaglianze, migrazione e cittadinanza nello stato capitalistico*, Feltrinelli, Milano.