

SANTUARI COME ANACRONISMO E ANTICIPAZIONE

MASSIMILIANO TOMBA

1. *Santuari come pratica*

Ci chiesero cosa potevamo fare? Dal 1980 ero prete in questa chiesa. Mi chiesero: puoi aiutarci? Dissi di sì, ma cosa dovremmo fare? Dissero: hai un antico diritto d'asilo nella chiesa. È del periodo medievale. Nella Bibbia puoi trovare numerose storie al riguardo – «vieni nel santuario». Questa è la tua tradizione, ecco cosa dovrete fare. Inizialmente dissi di no. Dissi loro che qui abbiamo leggi e diritti moderni. Ma loro ribatterono: pensiamo che dovrete farlo. Dissi, va bene¹.

Jürgen Quantz, pastore presso la Heilig-Kreuz-Kirche a Berlino e iniziatore del movimento Tedesco *BAG Asyl in der Kirche*², in un'intervista del novembre 2016 raccontava così la sua esperienza con i migranti e come furono loro a suggerirgli la via da prendere. Il movimento dei santuari raggiunse una certa popolarità negli USA quando, negli anni Ottanta, il presidente Ronald Reagan iniziò a deportare i rifugiati verso i loro Paesi di origine. Più di cinquecento chiese, non solo cristiane, si costituirono in santuari di asilo politico. Dagli anni Ottanta ad oggi, questo movimento ha continuato lavorare, spesso al di fuori dei riflettori dei media e dell'attenzione dei movimenti politici. Negli USA ha nuovamente ricevuto attenzione a causa delle politiche anti-immigrati di Donald Trump. In Europa il santuario della Église Saint-Bernard a Parigi costituì un caso esemplare quando, nel 1992, la chiesa divenne l'asilo per 312 rifugiati. In Italia i sindaci di alcune città hanno deciso di non applicare le restrittive disposizioni di legge volute previste dal decreto Salvini sulla sicurezza. Fenomeni simili hanno luogo in Belgio, Polonia e altri stati.

È facile intendere la pratica dei santuari in termini morali, come generica benevolenza verso i migranti. Oppure, con una mossa apparentemente opposta, i santuari possono essere compresi come una dimensione complementare alle politiche neoliberali: una sorta di governamentalità che opera in base a criteri di esclusione tra migranti meritevoli o meno di essere aiutati, alla distinzione fra migranti legali e illegali, fino alla loro

1 K. Mitchell, K. MacFarlane, *The sanctuary network: transnational church activism and refugee protection in Europe*, in K. Mitchell, R. Jones, J. Fluri (a cura di), *Handbook on critical geographies of migration*, Cheltenham, Edward Elgar Press, 2019.

2 <http://www.kirchenasyl.de/herzlich-willkommen/welcome>.

cura come supplenza per l'assenza dello stato.³ Entrambe queste prospettive mancano il punto decisivo e restano bloccate nell'opposizione binaria tra morale e politica, cosicché i santuari o sono rifugi morali o appendici della governamentalità neoliberale e funzionali alla macchina statale. Si tratta invece di partire dai santuari come pratica e istituzione per estrarre da essi anticipazioni teoriche e concettuali. Si tratta di uscire sia dal paradigma della «vittima» sia da quello di una mera opposizione a politiche statali anti-immigrazione.

Il pastore Jürgen Quantz iniziò il movimento dei santuari in Germania nel 1983. Nell'intervista che ha rilasciato emergono alcuni punti degni di approfondimento. Il primo riguarda *l'antico diritto di asilo* che si richiama alla *tradizione medievale* dei santuari; un altro elemento interessante è costituito dalla *tensione tra quella tradizione e le leggi e i diritti moderni*, una tensione che inizialmente induce il pastore Quantz a dire di no; ma i migranti, e questo è un terzo punto degno di nota, gli ribattono che si tratta della «sua» tradizione, della *tradizione della chiesa* come alternativa a quella del diritto dello stato moderno. Sempre in Germania, un pastore impegnato nel movimento dei santuari ha dichiarato che la «Bibbia è piena di storie di rifugiati [...]». Il passaggio di Esodo nell'Antico testamento viene applicato alla nostra comunità: perché eravate stranieri nella terra di Egitto⁴. Gli fa eco un altro pastore che dichiara di aver praticato il santuario «non per il cosiddetto 'amore del prossimo', ma per quanto detto nell'Antico testamento: poiché eravate stranieri»⁵. Il richiamo alla tradizione del Primo Testamento è importante perché si tratta del testo condiviso da Giudaismo, Cristianesimo e Islam. Ma va anche sottolineato che questo richiamo non serve ad ammantare di religione la pratica dei santuari. È piuttosto un richiamo a un'autorità altra rispetto a quella dello stato. Un'autorità, si potrebbe dire, ben più antica e universale di quella dello stato nazione. Ma se si vuole afferrare l'elemento di novità della pratica dei santuari, bisogna porre attenzione al posizionamento di questa esperienza al di là dell'opposizione binaria religione/secolarismo. Si tratta di un dislocamento importante specialmente da quando il secolarismo è diventato una forza per escludere, una sorta di religione laica, come avviene in Francia dove la *laïcité* è diventata un'arma politica usata dalla destra e dalla sinistra contro i migranti di religione islamica⁶. *Il secolarismo sta franando in forza della libertà individuale che vorrebbe sostenere. Da terreno neutrale e di neutralizzazione si è trasformato in arma politica, dispositivo di esclusione e sorgente di nuovi conflitti. È questo uno dei numerosi sintomi di un lento processo di erosione dello stato nazione. Ad esso la destra e la sinistra reagiscono evocando o attivando diverse funzioni della sovranità statale. Nel laboratorio Italia le politiche razziste e xenofobe della Lega fanno il paio con il reddito di cittadinanza proposto dal partner di governo, il Movimento 5 stelle, e spesso presente nell'agenda politica della sinistra.*

La stessa opposizione binaria destra/sinistra, quantomeno per come l'abbiamo sperimentata nel corso degli ultimi due secoli, ha perso gran parte del suo significato. Se ha ancora senso, e ce l'ha, essa necessita di essere ripensata assieme a molte altre opposi-

3 R. Lippert, *Sanctuary practices, rationalities, and sovereignties*, «Alternatives» 29 (2005), pp. 535-555.

4 H. Oda, *Ethnography of relationship among church sanctuary actors in Germany*, in R.K. Lippert, S. Rehaag (a cura di), *Sanctuary practices in international perspectives*, Abington, Routledge, 2013, p. 155.

5 *Ibidem*.

6 J. Scott, *Sex & secularism*, Princeton, Princeton University Press, 2017.

zione binarie oggi in discussione. Nella pratica dei santuari, ad esempio, l'opposizione statale tra legale e illegale viene resa fluida assieme alla grammatica che caratterizza altre opposizioni politiche. Quando il pastore Quantz mostra l'incommensurabilità tra l'antico diritto di asilo e il diritto moderno, ciò che emerge è una tensione fra traiettorie o strati temporali diversi. In questa tensione si aprono possibilità politiche inedite in cui l'anacronistica tradizione medievale dei santuari si presenta non come rigida ripetizione del passato, ma come qualcosa di dinamico e capace di nuove configurazioni che vanno al di là della coppia secolare/religioso. In questa riattivazione della tradizione medievale dei santuari è racchiuso un ricco campo di sperimentazione con forme istituzionali e autorità non statali. Ma per afferrare questo campo di possibilità bisogna, prima di tutto, liberarsi della concezione teleologica della storia secondo la quale il Medioevo rappresenterebbe il pre-moderno, un'epoca oscura finalmente superata dalla modernità. Secondo questa concezione c'è una sola traiettoria che conduce dalle forme prestatali e precapitalistiche del Medioevo a quelle statali, democratiche e capitalistiche della modernità. Teleologia, infatti, non è tanto la fede in un futuro prevedibile in base a leggi storiche. Questa particolare concezione della storia venne elaborata dai posthegeliani e per parecchio tempo inficiò anche una parte consistente del marxismo. Teleologia è però, soprattutto, uno sguardo normativo sulla storia che, ex post, traccia una linea progressiva in cui configurazioni politiche, economiche e giuridiche *non moderne* vengono definite come *premoderne*, meritevoli di essere abbandonate e superate. Se sopravvivono nella modernità è solo come residui e ritardi.

Abbandonata questa concezione teleologica della storia, il Medioevo si presenta come un ricco arsenale di forme giuridiche e politiche, possibilità lasciate inesplorate o violentemente represses, come avvenne nel caso della rivolta dei contadini tedeschi del 1525. La filosofia hegeliana della storia considera Lutero una tappa fondamentale nel progresso della coscienza della libertà e trascura Thomas Müntzer in quanto sconfitto dalla storia e meritevole di esserlo in quanto deviazione dal corso prestabilito dalla concezione unilineare della storia che culmina nella modernità europea. Abbandonata questa visione teleologica, il Medioevo non trova nella modernità capitalista e statale un esito necessario, ma si presenta come un arsenale di possibilità, un cespuglio di strade non prese e strati storici che continuano a scorrere accanto alla traiettoria dominante della modernità occidentale. La tradizione dei santuari costituisce uno di questi strati. Se si può parlare della pratica e della tradizione dei santuari come *anacronismo* è solo nel senso di un atrito temporale fra strati storici diversi. Non un'opposizione, ma un campo di possibilità.

Si tratta di evitare il vicolo cieco della contrapposizione tra il diritto della chiesa e quello dello stato, e di orientare piuttosto lo sguardo e la prassi verso terze possibilità. Queste possibilità vengono costantemente occultate dal meccanismo giuridico dello stato moderno e dalla sincronizzazione di ogni istituzione al tempo della sovranità politica moderna.

2. Santuario come illegalismo

Dentro i confini di un paese non dev'esservi alcun luogo indipendente dalle leggi. La forza di esse seguir deve ogni cittadino, come l'ombra segue il corpo. [...] Moltiplicare gli asili è il formare tante piccole sovranità, perché dove non sono le leggi che coman-

dano, ivi possono formarsene delle nuove ed opposte alle comuni, e però uno spirito opposto a quello del corpo intero della società. Tutte le istorie fanno vedere che dagli asili sortirono grandi rivoluzioni negli stati e nelle opinioni degli uomini⁷.

Il discorso di Beccaria contro i santuari è sintomatico di un modo di intendere il rapporto tra potere statale e diritti dell'individuo. Il nome di Beccaria è comunemente associato alla critica della tortura in forza della difesa dei diritti individuali quale base della legittimità dello stato. La questione cruciale è che il lato «progressivo» del discorso di Beccaria sui diritti individuali fa tutt'uno con la sua critica degli asili che, frantumando la sovranità, costituirebbero un attentato contro il dogma dell'unità dello stato-nazione, del monopolio del potere statale, della depoliticizzazione del sociale. Si tratta di un modo tipicamente liberale di intendere il rapporto fra libertà e potere: individuale la prima, monopolizzato nelle mani dello stato, il secondo. La dominante modernità politica è caratterizzata da un immane processo di singolarizzazione e sincronizzazione nel quale le diverse *libertates* di gruppi e associazioni vengono atomizzate nella libertà individuale del singolo; le numerose *auctoritates* corporative e collettive vengono frantumate e sussunte nel monopolio statale del potere. In termini storici, questo processo può essere descritto come accumulazione originaria di potere politico.

L'illuminismo di Beccaria esprime un modo di intendere il rapporto tra società e stato totalmente consono a questo processo: a partire da esso la sovranità è concentrata nelle mani dello stato e la società è individualizzata e deprivata di potere politico. Il potere statale non trova alcun reale contropotere esistente in seno alla società ma, secondo quello che diventerà un dogma liberale, si autolimita attraverso meccanismi procedurali e costituzionali dello stato di diritto. Ma la storia degli ultimi due secoli e mezzo ha ripetutamente mostrato che il limite che il potere pone a se stesso può essere continuamente ridefinito o addirittura sospeso in nome di vere o presunte emergenze. Ed è quanto si presenta ripetutamente oggi in più stati: i migranti costituiscono, dal punto di vista dello stato, un'emergenza contro la quale vengono costruiti muri fisici e barriere legali. Altri stati si trasformano in stati autoritari senza una rottura formale della costituzione. Quasi ovunque il potere esecutivo prevarica gli altri poteri ed ha preso il posto che spetterebbe al legislativo. La situazione attuale mostra la bancarotta di un consumato pacchetto normativo costruito su una concezione vagamente socialdemocratica dello stato. Non si tratta di far calare dall'alto un aggiornato pacchetto normativo. Si tratta piuttosto di estrarre da eventi contemporanei una sorta di normatività esemplare. Una normatività che prende forma nelle pratiche e nel rischio della politica. È con questo atteggiamento che in queste pagine intendo guardare ai santuari.

Beccaria e i suoi seguaci liberali, tra i quali il procuratore in carica contro gli attivisti di Tucson, sottoscrivono lo stesso discorso: «dentro i confini di un paese non dev'esservi alcun luogo indipendente dalle leggi»⁸. La sovranità è una e indivisibile. Questa logica risale la storia del pensiero politico fino a Hobbes. Se le cose stanno così, attorno al termine «santuari» e alla loro tradizione si annida qualcosa che, dal punto di vista dello stato, è ben più sovversivo del dare accoglienza a migranti senza documenti. Dal punto di vista dello stato, la libertà religiosa è una libertà privata e tale deve rimanere. La libertà religiosa è garantita nel novero dei diritti fondamentali e i culti possono liberamente

7 C. Beccaria, *Dei delitti e delle pene*, Milano, Feltrinelli, 1991, p. 100.

8 S.B. Coutin, *Smugglers or samaritans in Tucson, Arizona: producing and contesting legal truth*, «American Ethnologist» 22 (1995), 3, p. 553.

proliferare solo nella sfera privata delle libertà individuali. I santuari, come chiesa, pratica, tradizione, sconfinano dall'ambito della privatezza nel quale lo stato moderno ha confinato la religione e rivendicano un'autorità che, dal punto di vista dello stato, non dovrebbero avere. Così facendo rendono opaca la distinzione tra ciò che è pubblico e ciò che è privato. Tra legale e illegale. Vediamo in che cosa consiste questa opposizione.

In uno degli ultimi capitoli di *Sorvegliare e punire*, Foucault tratta del rapporto tra illegalismi e delinquenza. La penalità è qui rappresentata come un modo per gestire gli illegalismi che, spesso, intersecano i conflitti sociali e le lotte contro i regimi politici. Principalmente interessato alla produzione dei criteri di esclusione, disciplinamento, e trasformazione dell'illegalismo in delinquenza, Foucault caratterizza l'illegalismo in termini oppositivi, come *rifiuto* di pagare le imposte, *rifiuto* verso la coscrizione, *rifiuto* di un nuovo regime proprietario da parte dei contadini francesi. Si tratta di «pratiche illegali» contro «la legge stessa e contro la giustizia che è incaricata di applicarla; contro i proprietari che fanno valere i nuovi diritti, contro gli imprenditori che si alleano fra loro [...]; contro gli industriali che moltiplicano le macchine [...]»⁹. In sostanza, secondo Foucault, è *contro* le nuove forme del diritto e i rigori delle regolamentazioni, così come *contro* il nuovo regime della proprietà fondiaria e dello sfruttamento legale del lavoro, che si moltiplicano le occasioni di infrazioni e si sviluppano gli illegalismi. Ciò che Foucault vuole porre in evidenza con la nozione di illegalismo sono le molteplici pratiche di differenziazione, categorizzazione, gerarchizzazione e di gestione sociale delle condotte definite come indisciplinate¹⁰. Il notevole contributo di Foucault consiste nell'aver mostrato come il sistema penale che si impone a partire dal XVIII e si afferma con la Rivoluzione francese tende non semplicemente a reprimere gli illegalismi, ma piuttosto a differenziarli. Foucault traccia questa storia analizzando le categorie giuridiche e le istituzioni designate a controllare e sanzionare l'illegalismo.

Ma la categoria mostra un limite. Essa prende forma ed ha senso solo quando una molteplicità di pratiche viene sussunta in ciò che è prescritto o vietato dal codice, cioè quando il sistema del codice ha già sostituito un altro diritto, come ad esempio un preesistente diritto consuetudinario. Dal punto di vista di chi pratica il diritto consuetudinario non solo non si dà illegalismo, ma la stessa categoria di resistenza risulta inadeguata. Non si tratta di individui che agiscono contro le nuove forme del diritto e i rigori delle regolamentazioni, ma piuttosto di comunità che operano in base a un diverso regime legale. Lo scontro è tra due ordini legali o, in altri termini, tra due o più distinte temporalità politiche e giuridiche in conflitto tra loro. E quanto è ripetutamente avvenuto nel diciannovesimo secolo Francia, nel ventesimo secolo in Russia, ed oggi in Chiapas e Bolivia. Chi *disobbedisce* al regime legale dei moderni rapporti di proprietà lo fa non semplicemente contro di esso, ma perché *obbedisce* a un diverso ordine di doveri e diritti basati su consuetudini e tradizioni diverse.

La storia scritta da Foucault, per quanto brillante, è una storia scritta dal punto di vista del nuovo ordine legale che ricodifica, disciplina e controlla pratiche che esso stesso definisce come illecite, ma che per lungo tempo coesistono accanto al codice non come illegalismi, ma come consuetudini, tradizioni, e diversi sistemi legali. Ciò che interessa Foucault è come queste pratiche vengono gestite dalla penalità: la loro tradizione e vita autonoma, un po' meno. Per Foucault esse diventano oggetto di interesse solo quando

9 M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, Torino, Einaudi, 1975, p. 302.

10 P. Lascoumes, *L'illégalisme, outil d'analyse*, «Sociétés et Représentation» 3 (1996), pp. 78-84.

sono già ingabbiate nel nuovo sistema legale, che le codifica nei termini dell'illegalismo.

Le cose si presentano diversamente non appena si considera la pratica dei santuari alla luce di tradizioni e consuetudini che hanno una vita autonoma e indipendente dalla presa delle istituzioni penali e dello stato. Esse costituiscono un anacronismo aperto a esiti politici innovativi. Se la razionalità statale tende a sincronizzarle fino a farle diventare o sue appendici o forme di illegalismo, la sfida inizia quando questa logica binaria viene messa in discussione. Dal punto di vista dello stato, quando pratiche non-legali vengono iscritte in un codice binario che le ricodifica come illegali, ci possono essere sottrazioni, resistenze, conflitti, ma non vere alternative, che invece possono emergere quando viene evocata una diversa autorità. È quanto ricordano i migranti al pastore Jürgen Quantz. Invece dell'opposizione o della disobbedienza alle leggi statali, ha luogo un attrito fra temporalità e traiettorie politiche caratterizzate da una diversa grammatica giuridica e tra loro incommensurabili.

Può essere istruttivo andare vedere l'incontro/scontro di queste distinte grammatiche in un'aula di tribunale. Questi i fatti: negli anni '80, negli USA, gli attivisti del movimento dei santuari organizzarono un network di congregazioni che, autodichiarandosi santuari, ospitarono migranti senza documenti dal Centro America. Così facendo violavano la legislazione vigente sul diritto di asilo e l'immigrazione. Dal punto di vista dello stato si trattava di pratiche illegali. Gli attivisti furono accusati di complottare contro il governo statunitense e le sentenze arrivarono fino a cinque anni di reclusione e svariate multe. La risposta dello stato, per bocca della pubblica accusa, fu che un Paese, in quanto sovrano, ha «il potere assoluto di controllare i propri confini»; che solo lo stato ha l'autorità di applicare la legge e la responsabilità di punire i criminali; che privati cittadini, in questo caso gli attivisti, non hanno diritto di ospitare «migranti senza documenti» e, ancor meno, l'autorità di determinare lo status legale degli immigrati.

Questo l'esito del processo. Ineccepibile, dal punto di vista della legalità statale. Ma se riavvolgiamo il nastro, possiamo rivedere i fatti dal punto di vista degli attivisti di Tucson. Essi definirono la loro pratica come «*civil initiative*» sottolineando che non si trattava di «*civil disobedience*»¹¹. Questa distinzione non era solo terminologica o uno stratagemma legale per evitare pene più severe. Per gli attivisti non si trattava di disobbedire a delle leggi ingiuste, ma di dare effettività a leggi giuste che il governo stava ignorando. In altre parole, le parole degli attivisti, la *civil initiative*, a differenza della disobbedienza civile, fa legge attraverso l'esercizio di diritti naturali¹². La *civil initiative* non è né resistenza all'ingiustizia né una petizione perché giustizia venga fatta: «*civil initiative* significa fare giustizia»¹³. È una pratica basata sui «poteri della comunità anziché del governo»¹⁴.

Due diverse grammatiche legali si ponevano l'una di fronte all'altra. Lo stato esprime con coerenza il proprio punto di vista. La pubblica accusa riaffermava il monopolio del potere statale di determinare e controllare i confini, di punire gli illegalismi, e di reprimere il tentativo da parte di soggetti privati di avocare a sé una qualche autorità non concessa e legittimata dallo stato. In altre parole, lo stato ribadiva la propria grammatica binaria fondata sulle coppie privato/pubblico, legale/illegale, cittadino/straniero, amico/

11 S.B. Coutin, *Smugglers or samaritans in Tucson* cit., p. 553.

12 J. Stephens, *About civil initiative*, 2009, <https://designop.us/wrote/about-civil-initiative>.

13 J. Corbett, *Sanctuary, Basic Rights, and Humanity's Fault Lines*, 1987, <http://weberstudies.weber.edu/archive/archive%20A%20%20Vol.%201-10.3/Vol.%205.1/5.1Corbet.htm>.

14 J. Corbett, *Goatwalking*, New York, Viking Penguin, 1991, p. 106.

nemico. Ribadire, come fece l'accusa, che gli attivisti erano *privati* cittadini e quindi *privi* dell'autorità di agire come avevano agito, significava da un lato riqualificare la loro attività come *illegale*, e dall'altro accusarli di aver sfidato il monopolio del potere statale. Lo stato può, al limite, intendere il linguaggio della *civil disobedience*, ma non può in alcun modo riconoscere nella pratica degli attivisti nessun tipo di *legal activity*. La logica binaria della legalità statale era stata sfidata da una terza temporalità politica, oltre il dualismo obbedienza/disobbedienza. Riferendosi alla propria pratica nei termini di una *legal activity*, gli attivisti di Tucson facevano implicitamente riferimento a un altro discorso legale e a un'altra autorità: l'*autorità* di intervenire nel campo giuridico del diritto di asilo e della legislazione sull'immigrazione. In sostanza, rendendo la loro posizione ancora più difficile nei confronti dello stato, rivendicavano una diversa autorità come fonte di legittimazione della loro *pratica legale*. Assieme alla tradizione medievale dei santuari è la tradizione dei diritti naturali che emerge nelle pratiche e nei discorsi degli attivisti. Quella tradizione riemersa innumerevoli volte nelle assemblee rivoluzionarie nel 1793 e nel programma di una Repubblica universale durante la Comune di Parigi. Si tratta di quegli autentici diritti naturali che sono tali non in quanto già incorporati in un codice, ma come diritti ancora da conquistare.

3. Santuari di pratica democratica

«We believe Sanctuary is a vision continuously created through decades of struggle, through thousands of years of struggle». Così inizia lo *Statement on Sanctuary* pubblicato nel 2017 dal New Sanctuary Movement of Philadelphia¹⁵. Questo incipit è importante perché da un lato richiama una tradizione dei santuari che risale la storia per migliaia di anni, e dall'altro richiama una storia di lotte che di volta in volta ridefiniscono lo spazio politico del santuario. Si tratta di una tradizione non statica, museale, ma viva e articolata attraverso conflitti che tengono aperto lo spazio della democrazia. Perché proprio questa è la posta in gioco: la inseparabilità tra conflitto e pratica democratica. In questo nesso prende forma il santuario come «vision»: «We are working, organizing, reaching and yearning towards that vision – a vision of collective and personal transformation». Là dove viene realmente fatta esperienza della democrazia, ha luogo il miracolo politico che fonde assieme trasformazione individuale e collettiva. Si tratta di un antico problema politico che pone la questione del mutamento come questione primaria della politica.

Gli attivisti della Ontario Sanctuary Coalition, in contatto con quelli di Tucson, si sono spinti fino al punto di definire la propria pratica «uno stato nello stato», mettendo in discussione il monopolio statale del potere e agendo come autorità pubblica¹⁶. Va qui sottolineato che la pratica della *civil initiative* non riproduce lo stato, ma fa emergere una concezione della politica in cui le barriere costitutive della moderna configurazione del politico, come inclusione ed esclusione, amici e nemici, cittadini e stranieri, vengono erose assieme alla separazione tra spirituale e temporale. La dimensione spirituale funge da vincolo (*religio*), da legame basato sulle pratiche che definiscono lo spazio-tempo del santuario. E queste pratiche non sono orientate né contro lo stato né perché lo stato

15 <https://www.sanctuaryphiladelphia.org/who-we-are-new-sanctuary/2017-statement-sanctuary>.

16 H. Cunningham, *The emergence of the Ontario Sanctuary Coalition: from humanitarian and compassionate review to civil initiative*, in R.K. Lippert, S. Rehaag (a cura di), *Sanctuary practices in international perspectives* cit., p. 172.

faccia qualcosa per i migranti. Sono piuttosto orientate da un'idea di giustizia che eccede i confini dello stato. L'idea di fratellanza, che dai testi biblici giunge fino a costituire il nocciolo incandescente della Rivoluzione francese e della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, è qui riattivata per fondere assieme particolare e universale nella pratica dei santuari. Questa fusione non è intellettuale. Non va e non può essere costruita nei laboratori della teoria politica. Essa è reale nella pratica della fratellanza. Questa nozione non va incanalata unicamente nella gretta traiettoria del nazionalismo, come spesso è stato fatto dalla teoria politica moderna. Lo stato nazione fu solo uno dei possibili esiti della Rivoluzione. Un esito che si affermò bloccando, con eccezionale violenza statale, altre possibili traiettorie. Queste non sono però scomparse senza lasciare tracce. Il richiamo alla fratellanza ha costituito la bandiera del movimento dei lavoratori nel 1848, nel 1871 e in numerosi altri eventi. Esso riemerge nel movimento dei santuari perché se gli esseri umani sono fratelli, la questione politica fondamentale non è, schmittianamente, dividerli tra amici e nemici. Uno si può scegliere gli amici, *non* i fratelli. Con questi bisogna imparare non solo a convivere, ma a convivere in modo *giusto*.

Da questa prospettiva il disaccordo e il conflitto sono sempre possibili, bisogna solo imparare a gestirlo in modo maturo. È forse questo il compito più importante dei santuari come pratica: la coincidenza tra mutamento delle circostanze esterne e attività umana come autoeducazione a autotrasformazione. Nella pratica dei santuari attivisti e rifugiati sperimentano nuove forme di legame sociale e soggettivazione. I rifugiati non sono qui vittime, soggetti passivi e vulnerabili, ma fratelli comuni e attori di esperimenti in cui lo stato viene tenuto a distanza senza contrapporsi ad esso. È attraverso queste vie secondarie che prende forma una pratica rivoluzionaria che ha smesso di mimare lo stato.

Lo stato moderno si è affermato come un potente meccanismo di neutralizzazione del conflitto. Esso ha reso i propri sudditi *infantili* perché incapaci di risolvere le contese, *timorosi* perché spaventati dal rischio di una morte violenta, *ansiosi* perché incapaci di affrontare l'instabilità che deriva dal conflitto. In altre parole, lo stato produce i perfetti individui hobbesiani. Questi sono il *risultato* del meccanismo statale che astutamente Hobbes ha elevato a *presupposto* antropologico costruendo una circolarità che legittima lo stato ponendolo al contempo al di fuori della storia. L'uscita dallo stato di minorità che Kant pose al centro del progetto illuminista, va aggiornata in questi termini: minorità è l'incapacità di affrontare conflitto e instabilità, il bisogno dello stato come garante in ogni relazione sociale. L'uscita dallo stato di minorità è una pratica matura della politica che include il conflitto ed è capace di affrontare l'ansia che deriva da instabilità e mutamento.

Se i paradigmi della resistenza, della rivoluzione, e della disobbedienza sono ancora determinati da una subalternità alla grammatica dello stato, la *civil initiative* è un esperimento che cerca di parlare, forse ancora balbettando, una diversa lingua. Bisogna, con modestia, cercare di estrarre da questa lingua una nuova grammatica concettuale¹⁷.

4. *Tertium datur. Sull'uso politico degli anacronismi*

17 Si veda L. Kotronaki, *Outside the doors: refugee accommodation squats and heterotopy politics*, «The South Atlantic Quarterly» 117 (2018), 3, pp. 914-924, che legge l'esperimento di City Plaza in Grecia come laboratorio di nuove forme di cittadinanza e identità collettiva. Si veda anche O. Lafazani, *Homeplace plaza: challenging the border between host and hosted*, «The South Atlantic Quarterly» 117 (2018), 3, pp. 897-904.

Now if in the Middle Ages churches could offer sanctuary to the most common of criminals, could they not do the same today for the most conscientious among us? And if the Middle Ages they could offer forty days to a man who had committed a sin and a crime, could they not today offer an indefinite period to one who had committed no sin?¹⁸

In questi termini, nel 1966, il reverendo William Sloane Coffin Jr, rivitalizzò la tradizione dei santuari per dare accoglienza ai giovani che rifiutavano di partire per la guerra nel Vietnam. Il reverendo Coffin venne arrestato e condannato per aver cospirato contro gli Stati Uniti.

In un saggio sulla nozione di autorità, Myriam Revault d'Allones ha mostrato che se lo spazio è la matrice del potere, nel senso che quest'ultimo determina confini ed esclusioni, il tempo è la matrice dell'autorità, nel senso che riguarda il legame tra il passato e il presente, la tensione tra continuità e discontinuità¹⁹. L'anacronismo dei santuari, il loro richiamo al Medioevo e a una tradizione ancora più antica, funge da anticipazione di nuove configurazioni politiche. Il richiamo alla tradizione medievale dei santuari non è romantico, è anacronistico nel senso che interrompe la temporalità dello stato e apre un campo di possibilità per nuove configurazioni giuridiche e politiche.

La tradizione non è mai qualcosa di statico. Richiamarsi ad essa come alternativa al presente ha o può avere tratti eversivi. La pratica dei santuari racchiude alcune di queste possibilità eversive. Il richiamo a una tradizione medievale è emerso nelle assemblee dei sanculotti durante la Rivoluzione francese, nelle associazioni della Comune di Parigi, nei soviet e nei consigli delle rivoluzioni del Novecento. Si trattava delle libertà locali dei comuni e del mandato imperativo come istituzione democratica fondata su una pluralità di autorità locali contro il monopolio statale del potere. In una bozza costituzionale scritta nel novembre 1918 durante la rivoluzione in Baviera si legge che la «rivoluzione ha già iniziato a tornare (*zurückkehren*) alla vera democrazia che possiamo trovare nelle costituzioni medievali delle municipalità e province, in Norvegia e in Svizzera, e specialmente nelle assemblee delle sezioni della Rivoluzione Francese»²⁰. Questo ritorno (*zurückkehren*) alla «vera democrazia» del medioevo è tutt'altro che nostalgico. Si tratta di una tradizione politica alternativa alla cui base non ci sono «elettori atomizzati che hanno abdicato dal loro potere» ma «municipalità, corporazioni e associazioni che determinano il loro destino in assemblee»²¹. In questo senso, il Medioevo si presenta non come una configurazione *pre-moderna*, come appare invece dalla prospettiva di una concezione teleologica della storia, ma come un enorme arsenale di concetti e pratiche giuridiche, economiche e politiche *non-moderne*. Questo hanno in comune la pratica dei santuari e la tradizione alternativa della *insurgent universality*²²: entrambe si richiamano a possibilità rimaste bloccate nel passato.

La tradizione dei santuari, ben più antica del cristianesimo, riemerge nel Medioevo. Nel Tredicesimo secolo il numero delle chiese santuario in Inghilterra e nel nord della

18 P. Marfleet, *Understanding «sanctuary»: faith and traditions of asylum*, «Journal of Refugee Studies» 24 (2011), 3, p. 450.

19 M. Revault d'Allones, *Le pouvoir des commencements. Essai su l'autorité*, Paris, Seuil, 2006, p. 13.

20 G. Landauer, *Die vereinigten Republiken Deutschlands und ihre Verfassung* (1918), <http://raumgegenzement.blogspot.de/2011/05/18/gustav-landauer-die-vereinigten-republiken-deutschlands-und-ihre-verfassung-1918>.

21 *Ibidem*.

22 M. Tomba, *Insurgent universality. an alternative legacy of modernity*, New York, Oxford University Press, 2019.

Francia superò la cifra di 30.000²³. La fine di questa tradizione illumina retrospettivamente il senso della pratica dei santuari. Ben prima della formalizzazione illuminista di Beccaria, nel sedicesimo secolo l'attacco ai santuari ebbe luogo nello scontro tra la pluralità di autorità e sistemi legali coesistenti e il (proto)moderno tentativo sovrano di imporre un nuovo spazio territoriale omogeneo e sincronizzato assieme a una nuova concezione della pena. Un attacco che, nel Sedicesimo secolo, vedeva alleati il nascente stato sovrano e il Luteranesimo²⁴.

La concezione della pena offre un punto di vista privilegiato per comprendere la pratica medievale dei santuari, ma essa va guardata non solo dal punto di vista della punizione, ma da quello della regolazione del conflitto. Bisogna tenere in mente che la legge medievale inglese non era preoccupata dal fatto che i rifugiati in un santuario potessero evitare la pena²⁵. Le radici della pratica dei santuari si ritrovano infatti nella pratica della *intercessio* che, nella società romana, corrispondeva a una procedura istituzionale di limitazione reciproca dei poteri e di intervento di un terzo soggetto in una disputa al fine di evitare un torto²⁶. Nel tardo quarto secolo, questa tradizione romanistica si incrocia alla tradizione ecclesiastica e viene raccolta dall'autorità dei vescovi. Per un periodo di tempo determinato, in genere quaranta giorni, le chiese santuario ospitavano soggetti che avevano violato una legge in modo da permettere la riconciliazione e un accordo tra le parti. Si trattava di una istituzione cruciale in una società caratterizzata da una pluralità di autorità, dove un torto, una riparazione, o la vendetta, potevano facilmente dar luogo a una faida. Se ne può ancora trovare una eco nel *Michael Kohlhaas* di Heinrich von Kleist. L'ordine giuridico medievale aveva creato al proprio interno, utilizzando e mescolando tradizioni diverse, un'istituzione in grado di prevenire l'escalation di conflitti attraverso un altro modo di intendere la pena e regolare i conflitti. Se la pratica del santuario non era diffusa in Italia, una ragione per questa assenza la si può rintracciare nel fatto che i governi locali, almeno fino al quattordicesimo secolo, avevano come fine primario la riconciliazione tra il criminale e la vittima, e non la punizione del reo²⁷. In altre parole, i santuari non sono presenti in Italia non per debolezza della chiesa, ma perché non necessari.

Guardando le cose da un punto di vista moderno occidentale, è facile sottolineare l'instabilità dell'ordine medievale nel quale la pluralità di autorità e sistemi legali, tra i quali i santuari, è sempre in procinto di produrre conflitti e faide. È la prospettiva di Cesare Beccaria. Ma le cose stanno in modo diverso. La pratica dei santuari mostra piuttosto un sistema di regolazione del conflitto in presenza di una pluralità di autorità o, in termini moderni, in assenza del monopolio statale del potere. Contro il paradigma moderno della neutralizzazione del conflitto attraverso la singolarizzazione e monopolizzazione del potere pubblico nelle mani dello stato, i santuari presentano un'alternativa non moderna alla regolazione del conflitto, e non solo in forza della dimensione religiosa a cui essi fanno riferimento. La pratica dei santuari non va letta attraverso le lenti moralizzanti del-

23 W. Chester Jordan, *A fresh look at medieval sanctuary*, in R. Mazo Karras, J. Kaye, E.A. Matter (a cura di), *Law and the illicit in medieval Europe*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2008, p. 19.

24 Ivi, p. 27.

25 K. Shoemaker, *Sanctuary for crime in early common law*, in R.K. Lippert, S. Rehaag (a cura di), *Sanctuary Practices in International Perspectives* cit., p. 22.

26 K. Shoemaker, *Sanctuary and crime in the middle ages 400-1500*, New York, Fordham University Press, 2011, pp. 31-35.

27 Ivi, p. 123.

la benevolenza della chiesa pronta a dare ospitalità ai criminali, ma come l'anomalia, in termini moderni, della *intercessio*, di una sospensione dello spazio e del tempo sovrano ad opera di un'altra autorità. Ed è questa anomalia che si annida nell'anacronismo della tradizione medievale del santuario.

L'anacronismo, in termini politici, costituisce la via d'accesso al *tertium datur* che interrompe la visione unilineare del tempo storico. Come già anticipato, ciò che emerge dalla pratica del movimento dei santuari è qualcosa di più profondo della disobbedienza civile a leggi giudicate moralmente ingiuste. Si tratta di una sfida alla logica binaria dello stato attraverso la pratica di una autorità extrastatale. Se gli attivisti definiscono la propria pratica come «*legal activity*» la questione riguarda la natura dell'*autorità* in base alla quale la loro attività può essere definita legittima all'interno di un regime legale che non coincide con quello dello stato. Si può iniziare a far luce su questa autorità, come pratica, se si abbandona la visione vittimistica della vulnerabilità di rifugiati e migranti. Se si guarda alla pratica dei santuari non tanto come luoghi nei quali si fugge *da* un pericolo, ma anche e soprattutto come luoghi *verso i quali* si corre per cercare relazioni umane, sociali e politiche alternative²⁸. Si tratta di istituzioni che, se si pongono al di fuori della legalità dello stato, sono al contempo caratterizzate da una loro intrinseca legalità. Infatti, se di legalità della pratica dei santuari si può parlare, come hanno fatto gli attivisti di Tucson, è in forza di una autorità che ha un'origine non statale e non si definisce in contrapposizione allo stato, ma come un'altra tradizione e traiettoria politica alternativa a quello del moderno stato nazione. Si tratta di istituzioni arcaiche, o anacronistiche, che rappresentano un «*democratic counterthrust to statism*»²⁹. Nella riattivazione dei santuari, oggi, si può vedere non solo il bisogno di dare ospitalità ai migranti, ma anche e soprattutto un bisogno di democrazia che eccede non questa o quella determinata legge statale, ma la logica dello stato moderno in quanto tale. Il suo monopolio del potere e la sua logica binaria costruita su esclusioni e depoliticizzazioni.

Forse nuove figure istituzionali emergono nella crisi dello stato e di alcune sue categorie fondamentali. Forse la pratica e la tradizione dei santuari emerge non come risposta a uno stato forte, ma a uno stato ridimensionato dalle politiche neoliberali e che reagisce attivando le proprie funzioni sovrane primordiali: esclusione, confini, sicurezza.

Ed è in questo modo che ora, nella situazione presente, può essere pensata la «pratica rivoluzionaria» dei santuari. Per fare questo è bene tornare al 2017 *Statement on Sanctuary*: «This disastrous political moment is also the birth of something big and beautiful and powerful. It is the birth of an expanded Sanctuary for everyone. [...] This is a vision defined and organized by undocumented people who have lived in the urgency all along. [...] This is the moment to build bridges with different communities and join forces. We see Sanctuary as the umbrella that covers all of us from the storm, and the womb to birth a new world. We are committed to the work of building not just a Sanctuary City, but a Sanctuary world». I santuari possono costituire un virtuoso anacronismo che anticipa un diverso, non statale, modo politico dello stare assieme.

28 L. Haro, R. Coles, *Reimagining fugitive democracy and transformative sanctuary with vlack frontline communities in the underground railroad*, «Political Theory», 2019, pp. 1-28.

29 S.S. Wolin, *The presence of the past. Essay on the State and the constitution*, Baltimora e Londra, The Johns Hopkins University Press, 1989, p. 81.