

## SPECIAL ISSUE

# MIGRANTI LEGGI CONTRATTI VERSO LA CHIAREZZA Editor: Annarita Miglietta

Eliana Augusti

## Migrare come Abitare: verso la ricomposizione di un paradigma?

### Abstract

The essay explores the possibility of redefining migration through the category of dwelling, moving beyond the dichotomy between mobility and sedentariness. Starting from the need to recompose the legal and political paradigm of migration, it re-evaluates the *ius migrandi* and the Vattelian concept of the *habitant perpétuel*, examining the relationship between errancy and the new world order. The analysis focuses on the transformations of space as a dynamic process, in which territorializations, generative practices, and housing segregation intertwine. Through the lens of contextual diversity, the essay proposes a rethinking of space not merely as place or flow, but as a network of relations, thereby redefining the very meaning of dwelling in the contemporary world

**Keywords:** Migration, dwelling, territorialization, city, contextual diversity, housing segregation.

### Abstract

Il saggio indaga la possibilità di ridefinire la migrazione attraverso la categoria dell'*abitare*, superando la contrapposizione tra mobilità e sedentarietà. A partire dalla necessità di ricomporre il paradigma giuridico e politico della migrazione, si rivaluta lo *ius migrandi* e il concetto vatteliano di *habitant perpétuel*, esplorando il rapporto tra erranza e nuovo ordine mondiale. L'analisi si concentra sulle trasformazioni dello spazio come processo dinamico, in cui territorializzazioni, pratiche generative e segregazione abitativa si intrecciano. Attraverso la prospettiva della *contextual diversity*, si propone un ripensamento dello spazio non solo come luogo o flusso, ma come rete di relazioni, ridefinendo così il senso stesso dell'*abitare* nel mondo contemporaneo.

**Keywords:** Migrazione, abitare, territorializzazione, città, contextual diversity, segregazione abitativa.

---

**Sommario:** 1. Ricomporre il paradigma. Una necessità emergente – 2. Riabilitare lo *ius migrandi* – 3. Sulle tracce di Vattel: *l’habitant perpétuel* – 4. Erranza e nuovo ordine mondiale – 5. Territorializzazioni e pratiche generative: lo spazio come processo – 6. Spazio di luoghi, spazio di flussi, spazio di relazioni – 7. Dei territori e dell’“uso che se ne fa” – 8. *Contextual diversity* e dinamiche contemporanee della segregazione abitativa

## 1. Ricomporre il paradigma. Una necessità emergente

La migrazione, intesa come esperienza umana universale, non può essere ridotta a una semplice transizione geografica o a un fenomeno esclusivamente economico e sociale. Migrare è, innanzitutto, un atto profondamente legato all’idea di abitare, di costruire cioè spazi fisici e simbolici in cui la persona possa ridefinire sé stessa, radicarsi e, al tempo stesso, riconfigurare il proprio rapporto con l’‘altro’ e con il territorio<sup>1</sup>. L’atto del migrare/abitare non si esaurisce dunque nel raggiungimento di un luogo, ma rappresenta un processo di negoziazione identitaria e culturale che implica tanto chi migra quanto la comunità che ospita<sup>2</sup>. In questo senso, mentre il migrare diventa un’esperienza trasformativa che rinegozia i paradigmi dell’appartenenza e dell’inclusione, l’abitare, da fatto materiale e logistico, si fa esperienza esistenziale, che riflette l’urgenza di ripensare il concetto stesso di casa, territorio e comunità.

Alla base della ricomposizione del paradigma migrare/abitare emerge la necessità di superare modelli rigidi e gerarchici di cittadinanza e convivenza, spesso fondati su principi di esclusione e assimilazione. Così facendo, si orienta una nuova idea di società interconnessa, plurale e consapevolmente interdipendente, dove il diritto di migrare e quello di abitare sono indissolubilmente legati al riconoscimento dei diritti della persona. Sul piano pratico, questa prospettiva implica una profonda revisione delle politiche migratorie e delle strategie di accoglienza, che non si limitino alla gestione emergenziale ma promuovano percorsi di integrazione attiva e inclusiva<sup>3</sup>. È necessario creare spazi di dialogo, strumenti per il riconoscimento reciproco e opportunità di partecipazione, affinché il migrante non sia percepito come un semplice *ospite* temporaneo, ma come un *co-abitante*, capace di contribuire alla costruzione di un nuovo tessuto sociale.

La ‘ricomposizione di un paradigma’ non è, pertanto, solo una sfida politica o economica, ma anche culturale. Significa superare le narrazioni dominanti che spesso rappresentano la migrazione come minaccia o crisi e riconoscere, invece, il suo potenziale generativo. In questo contesto, il paradigma complesso diventa un’opportunità per ripensare il modo in cui costruiamo i nostri spazi, le nostre relazioni e il nostro futuro comune; un paradigma nuovo che ci invita a riflettere su come la migrazione possa rappresentare non solo un movimento da un luogo ad un altro, ma un percorso verso una società più giusta, accogliente e capace di valorizzare le diversità come risorsa collettiva. Il migrare/abitare, allora, non è solo un diritto, ma anche una responsabilità condivisa.

---

<sup>1</sup> Il contributo sviluppa parte di un’analisi tutt’ora in corso nell’ambito del progetto di ricerca PRIN PNRR 2022 *HiLArI. Histories, Laws & Architectures for Inclusion*, finanziato dall’Unione Europea, Next Generation EU, Missione 4, Componente C2, Investimento 1.1.3 (*Principal Investigator*, Eliana Augusti).

<sup>2</sup> Rose (1995).

<sup>3</sup> Ambrosini, Campomori (2024).

## 2. Riabilitare lo *ius migrandi*

Nel 2017, Donatella Di Cesare ha elaborato una riflessione articolata sullo *ius migrandi*, un diritto ‘interrotto’ con la nascita dello Stato moderno, che necessita, nell’economia del suo come di questo ragionamento, di una riattualizzazione in chiave filosofico-politica e, quindi, giuridica<sup>4</sup>. Nella sua opera *Stranieri Residenti*, la filosofa afferma che “migrare è un atto esistenziale e politico”<sup>5</sup>, ponendo dunque la migrazione non come fenomeno eccezionale da gestire, ma come condizione strutturale che interroga il paradigma stesso della sovranità dello Stato. Invocando un ripensamento radicale della categoria giuridico-politica della cittadinanza, Di Cesare critica lo *ius sanguinis*, fondato su costrutti identitari di matrice genealogica, e denuncia i limiti dello *ius soli*, che ancora il riconoscimento giuridico della persona a un’entità territoriale e statale, costruzione storicamente contingente. Il suo migrante non si introduce come soggetto marginale da assimilare o integrare, ma diventa criterio fondativo di una nuova concezione di comunità. Per i “figli della nazione” – scrive Di Cesare – lo Stato appare un’entità naturale, quasi eterna. La migrazione è allora devianza da arginare, anomalia da abolire. Tuttavia, il migrante, dalla sua posizione di marginalità, agisce come un’eccezione che scuote le certezze dello Stato: ricorda alla nazione il suo processo storico di formazione, mettendo in crisi l’illusione di una purezza originaria<sup>6</sup>. Il suo diritto a muoversi si scontra con la rigidità della sovranità statale e, al tempo stesso, sfida le idee dominanti, aprendo spazi per immaginare un ordine mondiale alternativo. Nella sua figura si incarnano concretamente il superamento dei confini territoriali, la fluidità del transito, l’attraversamento delle frontiere e l’ibridazione delle identità. Il suo volto, infine, diventa lo specchio di una storia segnata da dominio, abusi e appropriazioni, riattivando la memoria del colonialismo e rendendo tangibile la possibilità di un riscatto storico che inquieta le strutture di potere consolidate.

Riflettere sulla migrazione è dunque ripensare lo Stato che resta, nella sua stessa coniugazione di ‘stare’, immobile sui suoi postulati di autodeterminazione, identità, appartenenza territoriale e sovranità. In ragione di ciò, l’individuo torna a ridursi ad una comunità (“è come noi ma non è dei nostri”<sup>7</sup>), il che implica la necessaria concezione del migrante come mero ‘candidato’, scriverà Michael Walzer, all’ammissione, e produce ricadute significative non ultimo sulle biopolitiche dell’immigrazione<sup>8</sup>; l’ospitalità si configura come dispositivo temporaneo, volto esclusivamente alla naturalizzazione dell’estraneo. In parallelo, la giustizia si connota come eminentemente territoriale, tutelando prevalentemente gli interessi di coloro che hanno il privilegio di essere già inclusi<sup>9</sup>. Di Cesare

<sup>4</sup> Augusti (2022: 21 ss.).

<sup>5</sup> Di Cesare (2017: 12).

<sup>6</sup> Di Cesare (2017: 11).

<sup>7</sup> Walzer (2008: 42). Confluendo nell’alveo dello Stato, la comunità, come “corpo comunitativo”, aveva mantenuto comunque intatta la sua “vocazione primitiva di gruppo strutturalmente chiuso”, fondato su un vincolo interparentale che ne faceva quasi “l’orizzonte più largo delle solidarietà che si diramano attorno alla famiglia”, e che tendeva a escludere dal godimento dei propri benefici chi non ne aveva fatto parte da sempre. Un’attitudine già ben rivelata dal significato che il linguaggio giuridico continuava ad attribuire alla parola ‘forestiero’, vale a dire, prima del suddito di un altro governo o di chi provenisse comunque da un luogo ‘lontano’, tutti coloro che appartenevano semplicemente a un diverso ‘corpo comunitativo’. Ciò era particolarmente evidente in caso di acquisto della cittadinanza, “evento tutt’altro che automatico, e strettamente dipendente invece da un libero atto di recezione da parte dei membri originari del gruppo”. Mannori (1994: 23-24); Fasano Guarini (1986: 839); Dani (2021: 12 ss.). Sull’elaborazione della nozione medievale di cittadinanza, rinvio a Cortese (1960: 127); Quagliani (1991: 155 ss.). Per una ricostruzione, rinvio a Augusti (2022: 63 ss.).

<sup>8</sup> Walzer (2008: 41-71).

<sup>9</sup> Di Cesare (2017: 63).

supera questa impostazione, mettendo in discussione il primato dei cittadini e, dunque, la logica esclusivista dello Stato-nazione. La sua proposta filosofica non si limita a una critica del diritto positivo, ma si spinge oltre, immaginando un nuovo assetto politico-giuridico post-statuale nel quale il migrante non sia più una figura marginale, ma un attore centrale. Questo modello normativo alternativo si fonda sulla mobilità e sull'accoglienza, ribaltando la concezione tradizionale della cittadinanza come appartenenza rigida e statica: non si tratta solo di ripensare lo *status* giuridico del migrante, scrive Di Cesare, ma di ridefinire i criteri stessi della *coabitazione*. È in questo, apparentemente semplice, passaggio che il migrare si fa abitare.

Prima di porre al centro lo straniero, è necessario però farlo entrare<sup>10</sup>: la prospettiva a partire dalla quale si dipana la riflessione di Di Cesare è quella che, sovvertendo l'idea di ospitalità come istanza assoluta e connessa alla 'carità religiosa' e avvalorando una sua trasfigurazione in un 'tema incontrastato di diritto' (o in un laico impegno etico), porti il migrante a entrare nella città e lo inquadri come *straniero residente*. Se la residenzialità qualifica l'abitare come abituale, andando oltre lo *ius sanguinis* e lo *ius soli*, forse è possibile individuare criteri che ridefiniscano l'appartenenza, superando i limiti che la vogliono circoscritta alla sola comunità originaria<sup>11</sup>.

Il riconoscimento dell'altro nello spazio abitato non può d'altro canto esaurirsi in un'etica della prossimità<sup>12</sup>, né nella semplice "presenza fisica di un individuo che impegna sulle cose la propria individualità", per quanto essa richieda il "rispetto da parte della comunità di quello sforzo individuale e dei suoi risultati nel territorio delle cose"<sup>13</sup>. Esso implica, assume Di Cesare, l'elaborazione di una vera e propria *politica della coabitazione*.

### 3. Sulle tracce di Vattel: l'*habitant perpétuel*

L'analisi dell'appartenenza territoriale e dell'abitare ha attraversato la storia del pensiero politico e giuridico con una costante tensione tra il principio della sovranità statale e il riconoscimento di forme più fluide di radicamento e partecipazione. Nel XVIII secolo, Emer de Vattel, con la pubblicazione del *Droit des gens* (1758), elaborò una concezione dell'abitare che introduceva un elemento fondamentale nella riflessione sul rapporto tra individui e territori: il tempo. L'integrazione nello spazio non era, infatti, un dato immediato né meccanico, ma si costruiva attraverso la durata, l'esperienza vissuta e la stabilizzazione progressiva della presenza umana su un determinato suolo.

Nel delineare i gradi di appartenenza, Vattel distingueva tra cittadini (*citoyens*), abitanti (*habitants*) e una categoria intermedia, gli *habitants perpétuels*, ovvero individui che, pur vivendo stabilmente in un territorio e contribuendo al suo sviluppo economico e sociale, non godevano dei pieni diritti politici dei cittadini. Tale distinzione rispondeva a una concezione dell'appartenenza che non si esauriva in un criterio giuridico-formale, ma si articolava attraverso il tempo e il radicamento progressivo. L'*habitant*

<sup>10</sup> Di Cesare (2017: 164).

<sup>11</sup> Vedi Augusti (2022: 26 ss.).

<sup>12</sup> Foucault (2010: 7): "Forse quella attuale potrebbe invece essere considerata l'epoca dello spazio. Viviamo nell'epoca del simultaneo, nell'epoca della giustapposizione, nell'epoca del vicino e del lontano, del fianco a fianco, del disperso. Viviamo in un momento in cui il mondo si sperimenta, credo, più che come un grande percorso che si sviluppa nel tempo, come un reticolo che incrocia dei punti e che intreccia la sua matassa".

<sup>13</sup> Grossi (2017: 63-64).

*perpétuel* non era un semplice straniero di passaggio, ma neppure un membro pienamente riconosciuto della comunità politica: la sua condizione evidenziava il ruolo centrale del tempo nell'elaborazione della cittadinanza e nella definizione dell'inclusione sociale.

Vattel, mentre esplorava la categoria della nazione insistendo sul vincolo di sangue (“pour être d'un pays, il faut être né d'un père citoyen”)<sup>14</sup>, finiva per sganciare il nesso dell'individuo con il territorio, che declassava a mero ‘luogo di nascita’. Da lì, il territorio si faceva ‘luogo di elezione’ e, dunque ‘di abitazione’. Ed era proprio l'*habitation*, l'elezione di un luogo, di un Paese, di una comunità umana diversa da quella alla quale si apparteneva, a creare un legame ‘nuovo’ con la società: gli abitanti, durante la loro permanenza, erano soggetti alle leggi dello Stato, dovevano difenderlo – “puisqu'ils en sont protégés” – per quanto non partecipassero a tutti i diritti dei cittadini. “Ils jouissent seulement des avantages que la loi ou la coutume leur donne”<sup>15</sup>: protezione e godimento di quei vantaggi che la legge o la consuetudine avrebbero loro riconosciuto. Lo straniero avrebbe intrecciato rapporti con i membri di quella comunità, si sarebbe confrontato con istituzioni sociali, strutture politiche e giuridiche, abitudini culturali e costumi diversi dai suoi, per un certo, lungo tempo<sup>16</sup>. Per Vattel, gli *habitants perpétuels* erano coloro che, da tempo nel Paese, avevano ricevuto il diritto, perpetuo, di abitare. Erano questi “une espèce de citoyens d'un ordre inférieur”, dei semi-cittadini, diremmo, legati alla società, senza però poter parteciparne di tutti i vantaggi. Anche in questo caso, esisteva un vincolo di fedeltà intergenerazionale per cui i figli avrebbero seguito la condizione dei padri, continuando a godere di quel diritto all'*habitation perpétuelle*<sup>17</sup>. Definendo questo nuovo diritto, Vattel leggeva le dimensioni dello spazio e del tempo attraverso il prisma dello straniero e, meglio, dell'abitante. Il Paese perdeva la sua connotazione di valore per farsi luogo, e non semplicemente luogo da attraversare, ma luogo eletto, capace di accogliere. A debita distanza da quella che Karl Schlögel avrebbe definito “un'aggressiva consapevolezza territoriale”, paradossalmente con Vattel lo spazio scompariva, si ‘atrofizzava’, per farsi tempo<sup>18</sup>. *Durée*, non *espace*<sup>19</sup>: si tratteggiava una geografia umana che interrompeva la rigida ermeneutica dello spazio, una geografia ‘ad alto potenziale’, intesa come storia della contiguità che si contrapponeva alla concezione della storia come disciplina della sequenza. Tempo e spazio, storia e geografia, epoca e regione, sequenza e simultaneità<sup>20</sup>: il tempo conquistava una forza plasmatrice e si attivava un processo storico legato al luogo. Si faceva memoria del luogo abitandolo intimamente, *perpétuelle*, senza interruzioni. La geografia si faceva storia e la storia società, costruendo nuove identità. A questo punto, non sorprende (e anzi, acquisiva forza) addirittura l'esito delle *naturalisation*, di quei processi per i quali cioè una nazione, o il suo sovrano, avrebbero potuto accordare a uno straniero residente la qualità di cittadino, “en l'agréant au corps de la société politique”<sup>21</sup>.

Nel 1795, Immanuel Kant riprenderà gli esiti del ragionamento di Vattel, affermando il postulato per cui nessuno ha più diritto di un altro a trovarsi in un luogo della Terra<sup>22</sup>. Questo principio, strettamente legato allo *ius migrandi*, poteva, attraverso le pratiche della visita e dell'abitare, trasformarsi

<sup>14</sup> Vattel (1758: 270).

<sup>15</sup> Carrera (2019: 77-94).

<sup>16</sup> Ceserani (1998: 7).

<sup>17</sup> Vattel (1758: 271).

<sup>18</sup> Schlögel (2009: 25).

<sup>19</sup> Schlögel (2009: 17).

<sup>20</sup> Soja (1989: 1). Augusti (2022: 1-5).

<sup>21</sup> Vattel (1758: 271).

<sup>22</sup> Kant (1795: 65).

in un diritto costitutivo, cosmopolitico, che toccava direttamente la libertà individuale. ‘Tentare la comunità’. Con questo esplicito fine il cittadino della terra sarebbe stato in diritto di visitare (*besuchen*) tutte le contrade del globo, per quanto quel diritto non avrebbe potuto incontrare un immediato diritto di residenza sul suolo di un altro popolo (*ius incolatus*), per il quale restava condizione necessaria l’esistenza di un contratto col popolo abitante. Il *Besuchsrecht* kantiano, il diritto alla visita, emergeva all’improvviso come una sorta di diritto universale alla mobilità *ante-litteram*: era il diritto dello straniero di ‘tentare la comunità’, appunto, era il fine primo e nobile dell’uomo, una declinazione di quello *ius communicationis*, cuore del pensiero politico e giuridico di Francisco de Vitoria<sup>23</sup>, poi corrotto dalla colonizzazione; era il diritto di entrare in punta di piedi nel territorio dell’altro, nello Stato, e di esservi accettato, accolto, in qualità di “coinquilino del pianeta”, di titolare cioè del diritto naturale di tutti gli uomini “alla indivisa superficie della terra alla quale nessuno ha in origine maggiore diritto di altri”<sup>24</sup>. A un tale diritto doveva corrispondere, d’altronde, il divieto per gli Stati di opporvisi, di chiudere le frontiere: a garanzia della loro sicurezza, gli Stati avevano il fatto che i visitatori non potessero vantare alcun ulteriore diritto alla residenzialità. Il diritto di visita era quindi un diritto di superficie, diremmo, o meglio, la conferma di un diritto comune, originario, alla superficie terrestre. Kant non parlava di un diritto di abitazione, ma di una *potenziale residenzialità* che, laddove prevista da uno specifico accordo, avrebbe potuto realizzarsi in qualsiasi – ma successivo – tempo. Nel mentre, un atteggiamento ostile e gelosamente preclusivo alla visita non sarebbe stato solo contrario al diritto naturale, ma anche d’ostacolo al tentativo di stabilire relazioni di scambio, commerciali e culturali, pacifiche fra i popoli. Quelle relazioni, invece, da auspicare fortemente, sarebbero state da incentivare: avrebbero avvicinato il genere umano rendendolo meno diffidente e, dunque, sempre più accogliente e interdipendente. Attraverso la visita, promuovendo la reciproca conoscenza tra le nazioni, giorno dopo giorno l’umanità si sarebbe avvicinata al suo grande e ultimo fine etico-politico: l’avanzamento del processo di universalizzazione dei diritti e, dunque, la sua costituzione cosmopolitica<sup>25</sup>.

Con Kant l’intuizione vatteliana del tempo e della durata restava sospesa; ricomparirà, con toni ben più incisivi, quasi un secolo dopo nel pensiero di Henri Bergson. Bergson arrivò al punto di elaborare una concezione ‘qualitativa’ del tempo fondata appunto sull’esperienza della ‘durata’ che andava in netto contrasto con la prospettiva fisico-matematica della simultaneità. Quest’ultima, lungi dall’essere ridotta a una relazione puramente quantitativa tra coordinate temporali, doveva invece essere compresa come un ‘fenomeno della coscienza’, radicato nell’esperienza diretta del divenire. Bergson proponeva il concetto di *simultaneità vissuta*, che emergeva nella continuità del tempo interiore: se gli eventi non sono percepiti come istanti isolati, ma come elementi di un flusso unitario che si sviluppa nella durata, la simultaneità non è la coincidenza di due punti temporali, ma la *compresenza dinamica* di elementi nella coscienza.

La riflessione bergsoniana sulla simultaneità ebbe profonde implicazioni epistemologiche. La sua *filosofia del tempo* finì col promuovere il divenire in un *continuum* dinamico e indivisibile<sup>26</sup>. E come si poteva leggere la *perpetuità* di Vattel se non in questa logica?

<sup>23</sup> De Vitoria (1538: 77). Vedi Trujillo Perez (2006: 305); Cf. Lacchè (2009: 7); Fazio (1998: 82-90). Per un’analisi più approfondita sullo *ius communicationis* rinvio ad Augusti (2022: 27 ss.).

<sup>24</sup> Tundo Ferente (1998: 202). Vedi anche Covell (1998: 68 ss.); Scuccimarra (2006); Capps, Rivers (2010); Werner, Gordon (2016).

<sup>25</sup> Kant (1797: 286-289).

<sup>26</sup> Vedi diffusamente Bergson (2019).

Tanto premesso, il concetto di coabitazione introdotto da Di Cesare assume una valenza più ampia. Come sottolinea la filosofa, il prefisso *con-* in *coabitare* non implica semplicemente la vicinanza fisica, ma introduce le dimensioni della partecipazione e della simultaneità. Non si tratta, dunque, di una mera giustapposizione di individui nello spazio, ma di un intreccio tra *prossimità spaziale* e *convergenza temporale*<sup>27</sup> in cui i passati individuali si articolano in un presente condiviso, proiettandosi verso un futuro comune. Questo approccio introduce una riconsiderazione radicale della relazione tra l'Altro e la Terra. In un mondo segnato da esili e migrazioni, abitare insieme significa superare la rigidità delle appartenenze predefinite e riconoscere lo spazio non come una realtà statica, ma come una costruzione dinamica, plasmata dalle storie e dalle relazioni che vi si intrecciano.

#### 4. Erranza e nuovo ordine mondiale

L'erranza migratoria', o *migranza* come la definisce Étienne Balibar<sup>28</sup>, si configura, nel mentre, come un vettore capace di ridefinire l'ordine mondiale, trasformando le dinamiche politiche, economiche e sociali su scala globale. In un contesto in cui le interazioni transnazionali si intensificano, la mobilità umana si affianca ai flussi digitali e informativi, contribuendo alla riconfigurazione delle strutture tradizionali del potere, la *velocità* diventa l'emblema di questi processi: essa dilata l'ottica del mondo verso l'illimitato, oltrepassa frontiere, aggira controlli e compromette assetti consolidati, alimentando l'idea di un nuovo disordine globale. Lo Stato-nazione, consolidatosi nella seconda metà del Ventesimo secolo a livello mondiale come ente primario, pianifica, "organizza 'razionalmente' la società utilizzando conoscenze e tecniche, imponendo misure analoghe se non omologhe, indipendentemente dalle ideologie politiche, dal passato storico, dall'origine sociale delle persone al potere"; "grava sulla società (le società) con tutto il suo peso" mentre "schiaccia il tempo riducendo le differenze a delle ripetizioni, a delle circolarità [...] si pone e si impone come centro stabile, definitivo della società e degli spazi (nazionali) [...] è il regno di una logica che annulla conflitti e contraddizioni: neutralizza ciò che resiste: è castrazione, annientamento"<sup>29</sup>. Eppure, si fa promotore della globalizzazione, dalla quale emerge, suo malgrado, indebolito, eroso nelle proprie capacità di controllo sul territorio e sul corpo politico dei cittadini, da cui per secoli aveva tratto legittimità e potere<sup>30</sup>. Come osservava David Harvey già alla fine degli anni Ottanta<sup>31</sup>, gli effetti del processo si vedono nella metamorfosi della sovranità, che non si misura più sulla capacità di dominare un territorio, ma sulla possibilità di attraversarlo rapidamente. Questa trasformazione espone la crisi delle spazializzazioni tradizionali, dalle frontiere statali alle forme di rappresentazione scritta, che si rivelano sempre più inadeguate a cogliere il dinamismo e il mutamento incessante dell'esperienza umana<sup>32</sup>.

La crescente interconnessione globale era stata già individuata nel secolo scorso da Hedley Bull come fattore iper-trasformativo: osservando la necessità di uno studio sistematico sulla maggiore importanza che attori diversi dallo Stato stavano andando acquisendo nella politica mondiale, il

<sup>27</sup> Di Cesare (2017: 14).

<sup>28</sup> Balibar (2019: 8).

<sup>29</sup> Lefebvre (1974: 45-46).

<sup>30</sup> Cfr. Butler (2009).

<sup>31</sup> Harvey (1989: 254).

<sup>32</sup> Cfr. Habermas (1999).

politologo parlava dell'emergenza di un livello senza precedenti di mutua consapevolezza tra le diverse parti della comunità umana<sup>33</sup>. Tuttavia, non avrebbe potuto prevedere fino a che punto i processi di globalizzazione e i progressi tecnologici avrebbero amplificato questa interconnessione, trasformandola in una forza capace di ridefinire le stesse strutture portanti della sovranità e dell'ordine internazionale. Oggi, la mobilità umana non si limita a essere una reazione a squilibri economici o crisi geopolitiche, ma costituisce un agente di trasformazione che sfida le categorie tradizionali dello Stato-nazione.

Arnold Wolfers, pioniere del realismo classico delle relazioni internazionali, anticipando questa evoluzione, introdusse il concetto di *other nonstate entities*, riconoscendo che gli Stati "non [fossero] affatto gli unici attori nella politica mondiale"<sup>34</sup>. Secondo Wolfers, l'emergere di attori internazionali e transnazionali - reti diasporiche, ONG, imprese multinazionali, organizzazioni religiose e movimenti sociali - aveva modificato il panorama della *governance* globale, ponendo nuove sfide alla capacità degli Stati di controllare processi e flussi che stavano sfuggendo alle tradizionali logiche territoriali. Questo riconoscimento si inseriva in una riflessione più ampia sull'importanza delle *intersocietal interactions* e dei *transnational actors*, il cui impatto sulle politiche globali, malgrado le evidenze, era rimasto a lungo sottovalutato dalla ricerca accademica, creando un vuoto analitico che oggi appare sempre più difficile da giustificare.

Dal punto di vista geopolitico, la crescente interdipendenza tra Stati e società non ha implicato, tuttavia, una maggiore stabilità o una spontanea convergenza verso la cooperazione internazionale. Raymond Aron, sociologo e filosofo liberale, avvertiva come la semplice intensificazione degli scambi tra individui e gruppi - la condivisione di spazi, idee, merci - non potesse bastare a garantire una pacifica convivenza tra unità sovrane<sup>35</sup>. Tuttavia, riconosceva che tali interazioni rappresentassero un passaggio essenziale verso la costruzione di una comunità internazionale o sopranazionale<sup>36</sup>. Questo significava che, per affrontare le sfide della contemporaneità, fosse comunque necessario superare sia il *panico* generato dai flussi migratori sia le risposte *esclusivamente securitarie*, adottando strategie che non si limitassero a contenere gli effetti delle trasformazioni globali, ma che favorissero nuove forme di appartenenza e partecipazione.

Convergenza temporale e prossimità spaziale, in questo ragionamento, si impongono come elementi chiave nella ridefinizione delle appartenenze. È in questo contesto che diventa cruciale sviluppare una consapevolezza collettiva capace di superare i limiti imposti dallo Stato-nazione, orientandosi verso una cittadinanza potenzialmente transnazionale, fondata sul riconoscimento dell'interdipendenza globale. L'educazione gioca un ruolo essenziale in questo processo, promuovendo la formazione di una "coscienza planetaria" che riconosca l'abitare come un diritto condiviso e non un privilegio esclusivo<sup>37</sup>. Tuttavia, perché questo cambiamento possa realizzarsi, è necessario riabilitare il diritto a migrare come componente essenziale della cittadinanza globale. La libertà di movimento non può essere trattata come un'eccezione o una concessione, ma come un principio fondamentale che

<sup>33</sup> Bull (1977: 322).

<sup>34</sup> Wolfers (1962: 23); Nye, Keohane (1971).

<sup>35</sup> Aron (1970: 136-137).

<sup>36</sup> Uno scenario questo già anticipato alla fine dell'Ottocento da un giurista di grande acume come Pasquale Fiore, il quale pur riconoscendo che in quel momento storico la "comunanza di sentimenti giuridici" tra le nazioni non fosse "al certo compiuta", del pari prometteva bene per il futuro. Bisognava aver fiducia nel commercio internazionale, nei nuovi assetti della geopolitica, nel diritto internazionale e nei suoi progressi. Bisognava aver fiducia nel tempo. Vedi Fiore (1879: 134-135). Così in Augusti (2022: 152).

<sup>37</sup> Augé (2007: 5).

rispecchia la natura interconnessa delle società contemporanee. Le migliori pratiche oggi in atto, d'altronde, si muovono proprio in questa direzione, sperimentando modelli politico-sociali in cui la coabitazione tra residenti, migranti e cittadini con *background* migratorio diventa il punto di partenza per una nuova configurazione della cittadinanza. Questo approccio non si limita a ridefinire i criteri di appartenenza su scala nazionale, ma apre la strada a una prospettiva realmente globale, capace di integrare la pluralità di esperienze e temporalità che oggi attraversano il mondo<sup>38</sup>.

## 5. Territorializzazioni e pratiche generative: lo spazio come processo

Nel suo saggio del 2015 *Imperial City States, National States and Post-National Spatialities*, Sandra Halperin ha analizzato le trasformazioni della spazialità politica tra Ottocento e contemporaneità, soffermandosi su quello che ha definito un vero e proprio processo di *territorializzazione*<sup>39</sup>. Secondo la politologa, nel diciannovesimo secolo si affermò una violenta ridefinizione degli spazi attraverso la quale il modello Stato-nazione impose, a diverse latitudini e a corpi sociali eterogenei, nuove configurazioni territoriali presentandole come storicamente necessarie e identitarie. Tale processo non si limitò a una semplice riorganizzazione geografica, ma produsse spazi artificialmente costruiti come 'dati', esito di un'imposizione ideologica più che di un'evoluzione organica. Il tentativo di fissare un *luogo per la nazione* (o, viceversa, di modellare una nazione in funzione di un determinato spazio) si tradusse nella creazione di territori 'decisi' dall'alto, spesso senza un reale radicamento sociale o storico<sup>40</sup>.

La territorializzazione ottocentesca, tuttavia, non fu un processo lineare né definitivo. Come sottolineava ancora Halperin, le nuove configurazioni spaziali furono caratterizzate da profonde tensioni e conflitti che impedivano una stabilizzazione definitiva degli assetti territoriali, dinamiche generatrici di "un'alta entropia sociale", ovvero di un elevato grado di disordine e instabilità nei rapporti spaziali e sociali<sup>41</sup>. La razionalità statale che aveva guidato il processo di territorializzazione - con la sua pianificazione tecnica, i suoi programmi e le sue strategie di controllo - non riuscì mai a stabilizzare completamente lo spazio, poiché, come scrisse Henri Lefebvre, la *violenza del potere* avrebbe generato inevitabilmente una *violenza sovversiva*<sup>42</sup>: la territorializzazione forzata, nel tentativo di sigillare lo spazio entro confini rigidi, aveva finito per suscitare contestazioni a catena, che presto ne avrebbero messo in discussione le stesse basi. Gli esiti, drammatici, di quegli abusi si perpetrarono senza soluzione di continuità negli anni a seguire, e sono visibili ancora oggi.

Nel 1974, Henri Lefebvre, da sociologo e urbanista di grande sensibilità, scrisse: "generare (produrre) uno spazio sociale appropriato, nel quale la società generatrice prenda forma presentandosi e ripresentandosi, per quanto non coincida mai con esso e per quanto il suo spazio costituisca sia la sua culla che la sua tomba", non è cosa che "si fa in un giorno"<sup>43</sup>. Lo spazio, lungi dall'essere una realtà

<sup>38</sup> Cfr. Petrovic (2020).

<sup>39</sup> Halperin (2015: 69-96). Anderson (2009: 91), parlò di carattere modulare del concetto di 'nazione', proprio in riferimento alla creazione degli Stati nazionali all'indomani della crisi degli imperi. Sui meccanismi concreti della formazione, vedi anche Goswami (2000). Sul punto rinvio a Augusti (2017: 77 ss.).

<sup>40</sup> Cfr. Meccarelli (2015).

<sup>41</sup> Lefebvre (1974: 46).

<sup>42</sup> "La violenza sovversiva [ha risposto] alla violenza del potere», ha sollevato "il coperchio della pentola, cioè lo Stato, e il suo spazio", lasciando riemergere il suo 'negativo', il *tempo*. Così in Lefebvre (1974: 46).

<sup>43</sup> Lefebvre (1974: 55).

statica, era un *processo* costantemente in divenire. Era il *tempo* – e non un presunto ordine spaziale predefinito – a generare le pratiche abitative e sociali. Lo spazio esisteva solo in quanto prodotto dai soggetti che lo abitavano, lo trasformavano e lo riconfiguravano attraverso le loro azioni quotidiane. In altre parole, lo spazio sociale non era dato una volta per tutte, ma emergeva dall’interazione tra individui, collettività e istituzioni. Questa visione ‘processuale’ dello spazio ha trovato ulteriore conferma nelle teorie del sociologo e antropologo Pierre Bourdieu, secondo il quale gli *agenti sociali* – portatori di un *habitus* sedimentato storicamente – non subiscono passivamente le strutture spaziali, ma le rinegoziano costantemente<sup>44</sup>. Pur operando entro vincoli istituzionali, gli individui dispongono di margini di libertà e agiscono all’interno di uno *spazio dei possibili*, cogliendo opportunità e rielaborando il proprio rapporto con il territorio. Ciò significa che nessuno spazio può mai essere completamente fissato da un potere centrale: ogni configurazione spaziale è il risultato di un’interazione dialettica tra struttura e azione, tra imposizione e appropriazione.

L’errore fondamentale delle operazioni di territorializzazione ottocentesche fu dunque la presunzione, tipicamente eurocentrica, di poter ignorare la logica degli spazi preesistenti. Questi ultimi non erano vuoti da riempire, ma esiti di processi lenti e stratificati, in cui le comunità avevano progressivamente modellato il territorio attraverso pratiche di appropriazione e dominio. A differenza degli spazi ‘decisi’ dall’alto, che si imponevano come rigide costruzioni istituzionali, gli spazi preesistenti erano il risultato di un’evoluzione sociale complessa, che poteva essere compresa solo attraverso un’analisi attenta della loro *decifrazione* storica<sup>45</sup>. In questo quadro, Lefebvre avrebbe introdotto una distinzione cruciale tra due forme di spazialità. Da un lato, gli *spazi di rappresentazione*, ossia quelli vissuti attraverso simboli, immagini e narrazioni: spazi abitati da artisti, scrittori, filosofi, ma anche da comunità che vi proiettano significati collettivi. Dall’altro, le *rappresentazioni dello spazio*, ovvero lo spazio astratto elaborato da urbanisti, tecnocrati e pianificatori, che tentano di modellarlo secondo schemi razionali e funzionali. Questa frattura tra spazio vissuto e spazio progettato fu certamente una delle cause principali del fallimento delle politiche territorializzanti imposte dallo Stato-nazione ottocentesco: esse avevano trascurato le pratiche spaziali reali, ovvero le uniche forme *autentiche* di territorializzazione, che nascevano dal basso e, in quanto tali, erano le uniche capaci di consolidarsi nel tempo<sup>46</sup>.

Avvicinandosi alla contemporaneità, a complicare ulteriormente il quadro contribuirono almeno tre dinamiche fondamentali: l’erosione della sovranità statale sotto la pressione della globalizzazione economica e della *governance* multilivello; la crisi dei confini tradizionali della cittadinanza, indeboliti dalle migrazioni e dalle nuove forme di appartenenza transnazionale; la crescente interdipendenza tra spazio fisico e spazio immateriale, evidenziata dalla diffusione delle reti digitali e dei flussi informativi. In questa prospettiva, il fenomeno dell’esperienza coloniale e dei processi di *legal transfer* imposti dai Paesi occidentali nei territori colonizzati non possono che offrire un ulteriore spunto, fondamentale, di riflessione.

Durante il periodo coloniale, il diritto non era un prodotto esclusivamente nazionale, ma uno strumento di potere che veniva imposto sui territori conquistati per mantenere il controllo e organizzare le popolazioni soggiogate<sup>47</sup>. La stratificazione giuridica che ne derivò creò una realtà ibrida, in cui ordinamenti locali e normatività imposte convivevano in un rapporto asimmetrico. Questa eterogeneità

---

<sup>44</sup> Giannini (2017: 102).

<sup>45</sup> Lefebvre (1974: 58-59).

<sup>46</sup> Lefebvre (1974: 52-559).

<sup>47</sup> Cfr. Mamdani (1996).

giuridica, mai completamente assorbita dagli ex territori colonizzati, ha generato forme di resistenza e riappropriazione che, oggi, mettono in discussione la visione monolitica della cittadinanza e dell'appartenenza<sup>48</sup>. L'eredità del colonialismo si intreccia con i fenomeni migratori contemporanei, rivelando come le dinamiche di spostamento, inclusione ed esclusione abbiano riformulato il rapporto tra diritto e territorio. L'urbanizzazione accelerata, l'espansione delle megalopoli e la crescente mobilità forzata (per conflitti, crisi climatiche o instabilità economiche) sfidano la centralità del modello tradizionale di cittadinanza, fondato sulla corrispondenza tra individuo, Stato e territorio. In un contesto in cui milioni di persone vivono in condizioni di semi-cittadinanza, prive di un riconoscimento politico pieno ma immerse in reti economiche e sociali transnazionali, diventa necessario un ripensamento della cittadinanza non più in termini di esclusività statale, ma di partecipazione a molteplici livelli di *governance*<sup>49</sup>.

## 6. Spazio di luoghi, spazio di flussi, spazio di relazioni

Nel paradigma tradizionale dello Stato-nazione, la partecipazione democratica è stata modellata sulla base di una corrispondenza diretta tra cittadinanza, territorio e istituzioni. Il diritto di partecipare alla vita politica era strettamente legato alla residenza in un determinato spazio e all'appartenenza a una comunità statale ben definita. Tuttavia, la crescente interconnessione tra i *luoghi* – gli spazi materiali della politica e della vita sociale – e i *flussi* – i circuiti immateriali dell'informazione, del capitale, della migrazione e delle reti digitali – ha reso questo modello sempre più insufficiente<sup>50</sup>. Nel 1996, Manuel Castells ha introdotto una distinzione fondamentale tra *spazio dei luoghi* e *spazio dei flussi*, sottolineando come l'era globale abbia dato vita a un doppio regime spaziale<sup>51</sup>. Da un lato, esistono i luoghi della vita quotidiana, dove si sviluppano le relazioni sociali di prossimità e dove si esercita la sovranità politica nel senso tradizionale. Dall'altro, emergono flussi globali di persone, idee e risorse che attraversano i confini nazionali e ridisegnano l'equilibrio tra poteri locali e sovranazionali.

La partecipazione democratica deve, dunque, affrontare una sfida cruciale: come integrare questi due livelli senza sacrificare la rappresentatività politica? Un esempio significativo di questa tensione è il fenomeno, dicevamo, della cittadinanza potenzialmente transnazionale. Se in passato il diritto di voto era concesso solo a chi risiedeva stabilmente in un territorio nazionale, oggi sempre più stati stanno sperimentando forme di partecipazione politica che prescindono dalla localizzazione fisica del cittadino. Il voto per corrispondenza, il voto elettronico e le piattaforme deliberative digitali rappresentano tentativi concreti di adattare la democrazia al nuovo assetto spaziale imposto dalla globalizzazione<sup>52</sup>. Inoltre, le pratiche di democrazia partecipativa si stanno trasformando attraverso nuove forme di *governance* multilivello, in cui le decisioni non vengono più prese esclusivamente a livello nazionale, ma attraverso processi che coinvolgono attori locali, regionali e globali. Esperimenti come le Assemblies

<sup>48</sup> Cfr. sul punto Mbembe (2000), che mette in discussione le strutture di potere e le relazioni legate alla cittadinanza e all'appartenenza in contesti post-coloniali.

<sup>49</sup> Sassen (1998), ha esplorato come la globalizzazione abbia inciso sulla definizione della cittadinanza, ponendo l'accento sulla crescente interdipendenza tra territori e flussi di persone e risorse. La sua analisi della cittadinanza non statale, in particolare, è cruciale per capire le nuove forme di partecipazione politica.

<sup>50</sup> Antonelli (2017: 35).

<sup>51</sup> Cfr. Castells (1996).

<sup>52</sup> Cfr. Bauböck (2003).

dei cittadini a livello europeo o le piattaforme di *urban commons* dimostrano come la politica possa evolvere verso modelli più fluidi, capaci di integrare le istanze provenienti dallo spazio dei flussi senza perdere il radicamento territoriale<sup>53</sup>.

In questo nuovo scenario, il concetto stesso di *territorio* diventa *costruzione relazionale*, sempre in divenire; non più legato a confini rigidi e definitivi, ma a spazi di interazione e mutamento in cui l'identità non è più un dato statico ma una costante *negoziazione* tra memoria, esperienza e proiezione nel futuro. Ripensare il territorio in termini di relazioni e di esperienze, più che di appartenenza giuridica e politica, ci consente di riconsiderare anche le categorie di cittadinanza, di nazione e di Stato, e di superare il vecchio paradigma della sovranità che aveva delimitato la comprensione del mondo in termini rigidi. Così facendo, possiamo immaginare un nuovo modo di concepire l'identità politica, che non sia ancorato esclusivamente alle logiche territoriali del passato, ma che riconosca la fluidità e la pluralità delle esperienze individuali e collettive. Il *tempo*, con le sue trasformazioni e con le sue dinamiche di memoria e rinnovamento, diventa il fondamento di una nuova concezione del territorio, che si fa sempre più spazio di incontro, di condivisione e di ridefinizione dell'appartenenza. In questa prospettiva, la partecipazione democratica non può più essere concepita solo come un processo confinato entro il perimetro dello Stato-nazione, ma deve aprirsi a nuove forme di espressione politica che tengano conto della complessa interazione tra spazio dei luoghi e spazio dei flussi.

Sandro Mezzadra, politologo, ha evidenziato d'altronde come, nel corso della storia, il rapporto tra nomadismo e territorialità abbia subito una graduale ma radicale trasformazione, fino a rovesciarsi: la condizione umana si configura ormai come fondamentalmente nomade<sup>54</sup>. In questo quadro, i migranti non sono soltanto attori economici e sociali, ma si affermano come un potenziale nuovo soggetto politico, capace di rimettere in discussione le fondamenta dell'ordine globale. Questa prospettiva trova un'importante corrispondenza nelle riflessioni di Stefano Rodotà, il quale, nell'incipit di *Il diritto di avere diritti*, descriveva i diritti fondamentali come entità in cerca di un ancoraggio costituzionale su scala globale, in un contesto in cui le strutture giuridiche tradizionali mostrano sempre più difficoltà nel garantirne l'effettività<sup>55</sup>.

Rodotà approfondisce questa idea in *Solidarietà. Un'utopia necessaria*, delineando la necessità di un costituzionalismo che superi i confini nazionali e si fondi su un principio di solidarietà cosmopolita<sup>56</sup>. Tale principio trova una forte eco nel pensiero di Luigi Ferrajoli, che nel *Manifesto per l'uguaglianza* sviluppa una riflessione radicale sul ruolo dei migranti nella costruzione di un nuovo ordine giuridico globale. Secondo Ferrajoli, il "popolo dei migranti" potrebbe rappresentare oggi "il soggetto costituente di un nuovo ordine mondiale e, al tempo stesso, dell'umanità come soggetto giuridico"<sup>57</sup>. Questa visione non si limita a una rivendicazione etico-politica, ma pone questioni di cruciale rilevanza per la teoria giuridica e per la ridefinizione delle istituzioni internazionali.

Se il costituzionalismo moderno è nato e si è sviluppato entro i confini dello Stato-nazione, il riconoscimento di diritti universali slegati dall'appartenenza nazionale implica una revisione profonda delle fondamenta normative su cui si basano le istituzioni giuridiche contemporanee. In questo senso,

<sup>53</sup> Dellenbaugh, Kip, Bieniok, Müller & Schwegmann (2015); vedi ora Chatterjee, Bandyopadhyay, Setiawati & Sarkar (2023).

<sup>54</sup> Cfr. Mezzadra & Neilson (2013).

<sup>55</sup> Rodotà (2012: 3).

<sup>56</sup> Rodotà (2014: 102-104).

<sup>57</sup> Ferrajoli (2018: 218).

il fenomeno migratorio assume una valenza costituente: diventa un motore di trasformazione capace di ridefinire le relazioni tra individui e comunità, aprendo la strada a nuove forme di cittadinanza. Ferrajoli si interroga, infatti, se siano proprio i processi di interazione e di reciproco scambio tra migranti e residenti a poter unificare l'umanità in un popolo globale, inevitabilmente meticcio, frutto dell'incontro e della contaminazione tra culture e identità. L'orizzonte di questa riflessione è l'affermazione di un nuovo statuto giuridico universale, in cui la distinzione tra cittadini e stranieri venga superata in favore di una condizione comune: quella di essere persona umana, fondata sul riconoscimento della pari dignità di tutte le differenze. Naturalmente, l'idea di un superamento delle frontiere e di una reale universalizzazione dei diritti fondamentali può apparire utopistica. Tuttavia, come osserva Ferrajoli, la storia del diritto è segnata da utopie realizzate: dalle dichiarazioni di libertà ai principi di uguaglianza giuridica, fino alle più recenti conquiste in materia di diritti umani. Al contrario, le frontiere, i muri e i fili spinati non sono mai stati altro che fragili simboli dell'insicurezza, illusioni di protezione contro un fenomeno inarrestabile<sup>58</sup>.

L'inefficacia delle politiche di chiusura e segregazione evidenzia la necessità di affrontare la questione centrale: il ripensamento della cittadinanza in un mondo sempre più interconnesso. La globalizzazione ha dimostrato che il tentativo di contenere i flussi migratori con strumenti repressivi non solo è destinato al fallimento, ma impedisce di cogliere le opportunità offerte dalla costruzione di un modello di convivenza fondato sull'inclusione e sulla solidarietà.

Marc Augé, già vent'anni fa, individuava nella relazione tra spazio e alterità una chiave di lettura per comprendere le contraddizioni della modernità. "L'Europa - notava - non ha fatto in tempo a interrogarsi sul significato delle proprie frontiere e sulla riaffermazione delle identità nazionali, che si è trovata a dover affrontare la questione delle minoranze"<sup>59</sup>. La circolazione delle persone si scontrava con categorie spaziali che evocavano esclusione e separazione: muro, ghetto, periferia, confine. È un lessico della distanza, che sottendeva un conflitto irrisolto tra il *medesimo* e l'*altro*. Per comprendere questa tensione, Augé introdusse la distinzione tra *luogo antropologico* e *non-luogo*<sup>60</sup>. Il primo era lo spazio dell'identità collettiva, delle relazioni e della memoria condivisa, il *chez soi* che definisce chi vi appartiene. Il secondo, invece, era lo spazio della circolazione, della transitorietà, in cui le identità si dissolvono e il rapporto con l'altro è ridotto a un'interazione fugace. Se il luogo antropologico era stato a lungo il riferimento degli studi etnologici, il non-luogo rappresentava il paradigma della contemporaneità: aeroporti, stazioni, centri commerciali, zone di transito dove l'individuo diventava un passeggero senza appartenenza, sfiorando milioni di altre persone senza mai stabilire un legame<sup>61</sup>. Questo slittamento dal radicamento alla mobilità imponeva una riflessione critica sulle categorie con cui interpretiamo la società globale. La condizione del migrante, in questo quadro, non era

<sup>58</sup> Ferrajoli (2018: 218-2199).

<sup>59</sup> Augé (2007: 41-42).

<sup>60</sup> "In una logica transcalare, diventa indispensabile guardare ai luoghi tenendo presente il contesto planetario, i livelli politici della decisione, i contesti locali, i confini che non sono, evidentemente, solo quelli internazionali ma anche quelli interni. La dimensione che attraversa tutti questi livelli rimanda al concetto di luogo inteso come campo di esperienze, individuali e collettive, personali e istituzionali. In questo campo fluido e mutevole le culture, i significati e gli obiettivi si intrecciano complicando il senso dei confini, delle gerarchie, delle uguaglianze e delle differenze». Piuttosto che come spazio negativo (il "non luogo" di Augé), Fabio Corbisiero ne ha proposto una lettura come *fuori luogo*, inteso come «area di continuo contatto in cui la connessione tra comportamento umano e spazio fisico viene continuamente riprodotta». Così in Amato, Vitale & Zaccaria (2017: 10).

<sup>61</sup> Augé (2007: 42-43).

un'esperienza marginale, ma una condizione esistenziale sempre più diffusa, un paradigma dell'epoca contemporanea. Augé arrivava a parlare di una *surmodernità* in cui nessuno si sentiva più *a casa propria*, ma neppure *a casa degli altri*<sup>62</sup>. Era il paradosso della globalizzazione: spazi sempre più connessi, ma soggetti sempre più soli.

Tuttavia, proprio in questa tensione tra erranza e appartenenza si gioca, ancora oggi, la possibilità di immaginare nuove forme di cittadinanza, capaci di superare le logiche dell'esclusione e di riconoscere la mobilità non come una minaccia, ma come una componente strutturale della nostra epoca.

## 7. Dei territori e dell'“uso che se ne fa”

Può l'interazione sociale incidere sulla definizione dello spazio? Per Pier Luigi Crosta, sì: la risposta ci viene dagli studi della pianificazione territoriale e delle politiche pubbliche del territorio. Riprendendo un ragionamento sviluppato con una certa lungimiranza già negli anni Ottanta grazie ad una mal celata postura lefebvrina, Crosta intanto ragiona in termini plurali, di 'territori' di migrazione, quindi si interroga sui contenuti, sugli attori e sugli obiettivi (e gli esiti attesi) delle politiche territoriali per i migranti; dunque, avanza una intuizione feconda su come le interazioni sociali possano costituire molteplici territori, sovrapposti ma non coincidenti, comunque sempre interferenti tra loro<sup>63</sup>. Recuperando una tensione tra due concezioni di territorio, una al singolare e l'altra al plurale, Crosta associa rispettivamente a ciascuna l'idea di contenitore<sup>64</sup> e di campo (variabile), evidenziando così il diverso effetto di 'vincolo' che per le due concezioni viene posto alle relazioni sociali che ad esso (e ad essi) vengono riferite. Nel caso di territorio al singolare, il problema è, eventualmente, quello della *coabitazione* di diverse popolazioni e attività al suo interno; nel caso di territori al plurale, il vincolo è invece di natura temporale, vale a dire si guarda alla *compresenza* di popolazioni e attività. Il senso della differenza emerge ancora più chiaramente guardando alle politiche, alle azioni cioè che si mettono in cantiere con l'intenzione di incidere sul rapporto tra società e territorio.

Il territorio, in questo ragionamento, può essere letto come “un insieme di manufatti destinati ad usi specifici”<sup>65</sup>; viene usato simultaneamente da più soggetti sociali, in modo spesso diverso e anche difforme da quello previsto dalla destinazione d'uso 'di progetto', assegnata ai singoli manufatti o insieme di manufatti. Alcuni di questi usi non presuppongono l'appropriazione, e quindi l'uso esclusivo, di quel manufatto da parte dell'utilizzatore; altri, producono effetti, intenzionali e no, sull'uso che di quello stesso manufatto possono fare altri soggetti. I diversi utilizzatori, dunque, scrive Crosta, si condizionano a vicenda. Questo condizionamento reciproco non è tanto determinato dai caratteri intrinseci dei manufatti, quanto dai caratteri dell'interazione, che è un'*interazione sociale*, una “mescolanza di ordine e disordine, coerenza e incoerenza, adeguatezza e inadeguatezza”<sup>66</sup>. Lo spazio, scriveva Lefebvre, “è la morfologia sociale”, “è per il 'vissuto', ciò che per l'organismo vivente è la sua

<sup>62</sup> Vedi anche Augé (2009).

<sup>63</sup> Crosta (2010: 11).

<sup>64</sup> “Scarsamente significativa è stata [...] l'indagine sul significato del concetto di spazio [...], assunto implicitamente come un contenitore indifferente di politiche e meccanismi istituzionali”. Così in Di Martino (2010: 3).

<sup>65</sup> Crosta (2010: 12).

<sup>66</sup> Corbisiero (2017: 10).

stessa forma, strettamente legata alle sue funzioni e strutture”<sup>67</sup>. Esistono delle vere e proprie ‘regole d’uso’, “costruite dentro il territorio” e che orientano l’uso che del territorio se ne fa, nella misura in cui sono accettate e condivise come regole, e quindi “confermate e riprodotte dall’uso da esse orientato”. Il territorio così perde la sua fisionomia di ‘costruzione’, cioè di insieme di ‘manufatti’, e si fa “costrutto sociale”, comprendendo al suo interno aspetti oggettivati (i manufatti, per l’appunto) e aspetti virtuali (regole d’uso confermate dall’uso), strettamente intrecciati tra loro. Ecco come, conclude Crosta, il territorio si fa “dispositivo d’uso”<sup>68</sup>.

La concezione del territorio come *dispositivo* consente di distinguere due diverse impostazioni delle politiche di insediamento. La prima si fonda sull’assunto che chi utilizza un territorio debba interiorizzarne le regole d’uso, accettandole senza contestarle né cercare di modificarle in funzione delle proprie esigenze, preferenze o valori. In questo schema, l’*utente* del territorio si configura come un semplice fruitore di un servizio, obbligato a conformarsi alle condizioni imposte dallo Stato, senza mettere in discussione la logica che le sottende, anche quando tali condizioni risultano inadeguate. L’unica alternativa, per chi non intenda adattarsi, è l’astensione dall’utilizzo del servizio stesso, sempre che le sue possibilità lo consentano. All’interno di questa prospettiva, le politiche d’insediamento si prefiggono come obiettivo l’integrazione dell’utente-destinatario, intesa come adesione incondizionata alle norme stabilite. L’assimilazione delle regole, tuttavia, non è priva di costi: chi è destinatario di tali politiche viene, di fatto, escluso o marginalizzato dal processo di interazione sociale che determina, rinegozia e riproduce le stesse regole d’uso del territorio. L’integrazione, paradossalmente, può quindi tradursi in un fenomeno di separazione, dal momento che l’individuo che si adegua alle norme imposte non partecipa alla loro evoluzione e finisce per essere percepito come un *corpo estraneo*<sup>69</sup>, sottratto al confronto con gli altri membri della società. Questo effetto collaterale emerge in modo particolarmente evidente nelle politiche ‘speciali’ attuate dallo Stato nei confronti di gruppi specifici. Tali politiche, pur mirando formalmente all’inclusione, limitano in realtà la capacità di questi soggetti di agire come attori sociali pienamente partecipi del tessuto collettivo. In altre parole, l’internalizzazione delle regole non implica necessariamente un’integrazione effettiva, ma può piuttosto tradursi in una forma di *esclusione mascherata*, che priva i destinatari della possibilità di contribuire attivamente alla costruzione condivisa del territorio e delle sue dinamiche sociali. L’emergere di queste dinamiche rimanda inevitabilmente alla persistenza di pregiudizi sulla diversità, tanto radicati da non dissolversi neppure di fronte alla rinuncia, totale o parziale, a essa. Alcuni tratti della diversità, del resto, sono intrinseci e immodificabili, e la loro permanenza genera spesso incredulità o diffidenza rispetto all’effettiva volontà di conformarsi da parte di chi rinuncia ad altri aspetti della propria alterità. Questo, nota Crosta, è particolarmente evidente nei casi in cui la diversità viene percepita come un insieme inscindibile di caratteristiche, come accade con i pregiudizi razzisti<sup>70</sup>. A fronte di questa realtà, sorge allora un interrogativo cruciale: è più efficace combattere il pregiudizio cercando di ridurre la diversità - anche attraverso pratiche consensuali

<sup>67</sup> Lefebvre (1974: 109).

<sup>68</sup> Crosta (2010: 12).

<sup>69</sup> “Identità equivale a immunità, l’una si identifica con l’altra [...] Ci vengono fatte mille raccomandazioni riguardo al mondo esterno (le folle, i negozi, le piscine, i bambini, i malati). Ma i nemici più pericolosi sono all’interno: i vecchi virus da sempre nascosti all’ombra dell’immunità, gli intrusi di sempre, perché ce ne sono sempre stati”, Nancy (2004: 30).

<sup>70</sup> Per un’analisi delle dinamiche logiche del razzismo e un approfondimento delle categorie fondamentali - l’essentialismo, la purezza del sangue, la dicotomia identità/alterità e la classificazione gerarchica dell’umanità - vedi ora Ciraci (2024).

- o piuttosto favorire un'interazione sociale diretta, persino conflittuale, in grado di generare nel tempo un apprendimento collettivo della convivenza tra differenti?

Questa questione si iscrive in un dibattito più ampio, che attraversa il pensiero politico e sociologico: i problemi della società si affrontano con maggiore successo attraverso interventi organizzati, tipicamente statali e quindi esterni alla società stessa; oppure è l'interazione sociale, per quanto disordinata e imprevedibile, a offrire soluzioni più efficaci, perché endogene al tessuto sociale? In una 'società delle differenze', caratterizzata dalla presenza di fattori di diversità non negoziabili, la risposta a questo interrogativo assume un rilievo ancora più significativo. Non si tratta solo di diversità immutabili, come l'appartenenza etnica, ma anche di differenze legate a valori irrinunciabili per chi le incarna, il cui annullamento equivarrebbe alla soppressione dell'identità stessa di un gruppo.

Di fronte a queste differenze 'incommensurabili'<sup>71</sup>, la via dell'interazione sociale appare non solo più democratica in linea di principio, ma anche più efficace: sebbene non garantisca il successo, essa risulta comunque il metodo con maggiori probabilità di costruire nel tempo forme di coesistenza autentiche e condivise. "Nell'interazione sociale - precisa Crosta - si danno fenomeni di apprendimento. È nell'interazione sociale che la diversità può essere appresa come valore comune"<sup>72</sup>.

## 8. *Contextual diversity* e dinamiche contemporanee della segregazione abitativa

Questa prospettiva solleva questioni di straordinaria attualità nel contesto delle odierne dinamiche migratorie che si sostanziano spesso in derive di segregazione abitativa. Come evidenziato dai recenti studi comparativi di Thomas Maloutas e Kuniko Fujita<sup>73</sup>, il fattore temporale è un elemento chiave nei processi di segregazione residenziale, non solo in termini di permanenza fisica nei territori, ma anche di costruzione di relazioni di appartenenza, accesso ai diritti e riconoscimento sociale. Le forme di segregazione abitativa osservabili nelle metropoli contemporanee, infatti, non si limitano alla semplice separazione spaziale tra gruppi socio-economici, ma si strutturano attraverso una stratificazione temporale dell'accesso alle risorse urbane: i nuovi arrivati, spesso provenienti da flussi migratori globali, non solo si insediano in aree marginalizzate, ma vi permangono in una condizione di sospensione giuridica e sociale che si prolunga nel tempo. Tale condizione configura una vera e propria 'distorsione' della figura vatteliana dell'*habitant perpétuel*, poiché il tempo, piuttosto che funzionare come strumento di integrazione progressiva, si configura come un elemento di esclusione permanente. In molte città, le popolazioni migranti e le comunità socialmente vulnerabili, pur vivendo stabilmente in un determinato territorio e contribuendo al suo sviluppo economico, restano escluse da forme di cittadinanza

<sup>71</sup> Cfr. Harper & Stein (1996).

<sup>72</sup> Crosta (2010: 14).

<sup>73</sup> Fujita & Maloutas (2020) hanno raccolto contributi sulla segregazione urbana in undici città metropolitane di tre continenti (sei in Europa, quattro in Asia e São Paulo in Sud America). L'opera si basa su un'idea semplice ma stimolante: la segregazione negli insediamenti urbani è fortemente condizionata dai fattori contestuali. Questi includono le traiettorie istituzionali, l'eredità storica, i profili economici e i contesti culturali, elementi che possono favorire o limitare la segregazione spaziale dei gruppi sociali nelle grandi città. Un altro punto chiave che emerge dal volume è l'assenza di un modello teorico generale e causale in grado di spiegare la segregazione urbana. Si tratta, infatti, di un fenomeno multidimensionale, in cui alcuni aspetti della vita sociale risultano più rilevanti di altri. Il paradigma della Scuola di Chicago, che descrive le metropoli statunitensi come "segregate e diseguali", è applicabile solo ad alcuni casi, come Pechino, Istanbul e São Paulo, mentre non risulta valido per le altre città analizzate.

sostanziale. Questo fenomeno si manifesta non solo nella difficoltà di accedere alla piena cittadinanza e ai suoi esiti giuridici, ma anche nell'assenza di un riconoscimento sociale e politico che garantisca un'effettiva partecipazione alla vita urbana.

Il concetto di *contextual diversity*, proposto da Maloutas e Fujita, suggerisce che le dinamiche di segregazione vadano analizzate in relazione alle specificità storiche e istituzionali dei diversi contesti urbani. In alcuni casi, il fattore temporale assume una valenza strategica nelle politiche urbane: la concessione o la negazione di diritti residenziali, ad esempio attraverso politiche restrittive sui permessi di soggiorno o sull'accesso ai servizi pubblici, diventa uno strumento per mantenere una condizione di esclusione prolungata. In questo, paradossalmente, l'analisi di Vattel offre una chiave di lettura per comprendere le modalità con cui il tempo finisce con l'essere utilizzato come criterio non solo di esclusione permanente, ma anche di inclusione differenziata. Mentre nella sua prospettiva l'*habitant perpétuel* rappresentava una figura di transizione che, attraverso la durata della residenza, poteva eventualmente consolidare una forma di appartenenza, nei contesti urbani contemporanei il tempo non sempre opera come fattore di integrazione, ma piuttosto come un elemento di cristallizzazione delle disuguaglianze. Il fenomeno della precarizzazione abitativa, che caratterizza molte realtà metropolitane, dimostra come la permanenza in un territorio non sia di per sé sufficiente a garantire il *diritto alla città*, se non accompagnata da un'effettiva apertura istituzionale all'inclusione sociale e politica.

Il dibattito contemporaneo sulla segregazione abitativa si intreccia così con la teoria urbana e con il concetto di 'diritto alla città', elaborato da Lefebvre e successivamente ripreso dal geografo e antropologo David Harvey<sup>74</sup>. Questi autori hanno sostenuto che l'abitare non possa essere ridotto a una mera condizione amministrativa o giuridica, ma debba essere riconosciuto come un diritto fondamentale, che si costruisce attraverso la partecipazione attiva alla vita della comunità, portando così alle estreme conseguenze un principio implicito nel pensiero di Vattel: il tempo, se inteso non solo come durata della residenza, ma come esperienza e partecipazione attiva, diventa un criterio essenziale per ridefinire le forme di appartenenza e i diritti degli abitanti.

Questa riflessione porta a una conclusione cruciale: il superamento della distinzione tra *habitants* e *citoyens* non può avvenire esclusivamente attraverso la concessione formale della cittadinanza, ma richiede un ripensamento del rapporto tra territorio, residenza e diritti. L'attuale sfida politica e giuridica consiste nel riconoscere che l'abitare è un processo che si sviluppa nel tempo e che la piena inclusione non può essere subordinata a criteri rigidi di appartenenza nazionale, ma deve essere garantita sulla base dell'effettiva partecipazione alla vita sociale, economica e politica delle comunità. In questa prospettiva, il concetto di *habitant perpétuel* può essere reinterpretato non come una categoria di esclusione, ma come un punto di partenza per costruire modelli di appartenenza più inclusivi, capaci di riconoscere la cittadinanza non solo come status formale, ma come esperienza urbana vissuta nel tempo e nello spazio.

---

<sup>74</sup> Harvey (2008). Vedi anche Harvey (2013); Harvey (2016); Harvey (2019).

## Bibliografia

- Agier, Marc. 2020. *Lo straniero che viene. Ripensare l'ospitalità*. Milano: R. Cortina.
- Amato, F., Vitale, A.M. & Zaccaria, A.M. 2017. *Confini porosi, spazi di frizione, luoghi in transizione: l'Europa e le migrazioni internazionali*, in *Fuori Luogo*- 2. 9-12.
- Ambrosini, Maurizio, Campomori, F. 2024. *Le politiche migratorie*. Bologna: Il Mulino.
- Anderson, Benedict. 2009. *Comunità immaginate. Origini e fortuna dei nazionalismi*. Roma:
- Antonelli, Francesco. 2017. *Teorie e pratiche della partecipazione democratica: verso un'integrazione tra spazio dei luoghi e spazio dei flussi?*, in *Fuori Luogo*, 1. 35-49.
- Aron, Raymond. 1970. *Pace e Guerra tra le nazioni*. Milano: Edizioni di Comunità.
- Augé, Marc. [1992] 2009. *Nonluoghi, introduzione a una antropologia della surmodernità*. Milano: Eleuthera.
- Augé, Marc. 2007. *Tra i confini. Città, luoghi, integrazioni*. Milano: Mondadori.
- Augusti, Eliana. 2017. *Ripensare la nazione ottocentesca. Vecchi e nuovi paradigmi tra storia, diritto e globalità* in M. Meccarelli (ed), *Reading the crisis. Legal, Philosophical and Literary Perspectives*. Madrid: Editorial Dykinson. 65-97.
- Augusti, Eliana. 2022. *Migrare come abitare. Una storia del diritto internazionale in Europa tra XVI e XIX secolo*. Torino: Giappichelli.
- Balibar, Étienne. 2019. *Il fantasma del corpo estraneo. Per un diritto internazionale dell'ospitalità*. Roma: Lit.
- Bauböck, Rainer. 2003. *Transnational Citizenship: Membership and Rights in International Migration*. Cheltenham: Edward Elgar Publishing.
- Bergson, Henri. 2019. *Storia dell'idea di tempo. Corso al Collège de France 1902-1903*. Sesto San Giovanni: Mimesis.
- Bull, Hedley. [1997] 2005. *La società anarchica. L'ordine nella politica mondiale*. Milano: Vita e Pensiero.
- Butler, Judith. 2009. *Che fine ha fatto lo stato-nazione?*. Roma: Meltemi.
- Capps, P. & Rivers, J. 2010. *Kant's Concept of International Law*, in *Legal Theory*. 16, 4. 229-257.
- Carrera, Alberto. 2019. *The Citizen's Right to Leave His Country: The Concept of Exile in Vattel's Droit des gens*, in K. Stapelbroek, A. Trampus (eds), *The Legacy of Vattel's Droit des gens*. Berlin: Springer. 77-94.
- <sup>1</sup>Castells, M. 1996. *The Rise of the Network Society*. Oxford: Blackwell.
- Ceserani, Remo. 1998. *Lo straniero*. Roma-Bari: Laterza.
- Chatterjee, U., Bandyopadhyay, N. Setiawati, M.D. & Sarkar S. (eds). 2023. *Urban Commons, Future Smart Cities and Sustainability*. Berlin: Springer.
- Ciraci, Fabio. 2024. *Sul razzismo. Strutture logiche e paradigmi storico-filosofici*. Sesto San Giovanni: Mimesis.
- Corbisiero, Fabio. 2017. *Manifesto Fuori Luogo*, in *Fuori Luogo*. 1. 5-13.
- Cortese, Ennio. 1960. *Cittadinanza*, voce in *Enciclopedia del diritto*. Milano. 132-140.
- Covell, Charles. 1998. *Kant and the Law of Peace. A Study in the Philosophy of International Law and International Relations*. London: Macmillan.
- Crosta, Pier Luigi. 2010. *Pratiche. Il territorio "è l'uso che se ne fa"*. Milano: FrancoAngeli.
- Dani, Alessandro. 2021. *Cittadinanze e appartenenze comunitarie. Appunti sui territori toscani e pontifici di Antico Regime*. Roma: Historia et Ius.
- De Vattel, Emer. [1758] 1835. *Le droit des gens ou Principes de la loi naturelle, Appliqués à la conduite et aux affaires des Nations & des Souverains*. Paris: Aillaud.
- De Vitoria, Francisco. [1538] 1996. *Relectio De Indis. La questione degli Indios*. Bari: Levante.
- De Vitoria, Francisco. [1538] 1967. *Relectio de Indis*, L. Pereña, J.M. Perez Prendes (ed. por), Consejo Superior de Investigación Científica (CSIC), Madrid.
- Dellenbaugh, M., Kip, M., Bieniok, M., Müller, A.K. & Schwegmann M. (eds). 2023. *Urban Commons. Moving Beyond State and Market*. Berlin: Baurverlag.
- Di Cesare, Donatella. 2017. *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione*. Torino: Bollati Boringhieri.

- Di Martino, Alessandra. 2010. *Il territorio dallo stato-nazione alla globalizzazione. Sfide e prospettive dello stato costituzionale aperto*. Milano: Giuffrè.
- Fasano Guarini, Elena. 1986. *Un microcosmo in movimento (1494-1815). Una sintesi conclusiva*. Prato: Le Monnier.
- Fazio, Mariano. 1998. *Francisco de Vitoria. Cristianesimo e Modernità*, in Id. (a cura di), *Due rivoluzionari: F. de Vitoria e J.J. Rousseau*. Roma: Armando. 82-90.
- Ferrajoli, Luigi. 2018. *Manifesto per l'uguaglianza*. Roma-Bari: Laterza.
- Fiore, Pasquale. 1879. *Trattato di diritto internazionale pubblico*. Torino: Utet.
- Foucault, Michel, [1985-86] 2010. *Eterotopia*, Milano-Udine: Mimesis.
- Fujita, K., & Maloutas, T. 2020. *Residential Segregation in Comparative Perspective: Making Sense of Contextual Diversity*. London: Routledge.
- Giannini, Mirella (2017). *Luogo come "processo spaziale". Dialogando con Bourdieu sul suo meta-concetto di campo*, in *Fuori Luogo*. 1. 101-115.
- Goswami, Manu. 2000. *Rethinking the Modular Nation Form: Toward a Sociohistorical Conception of Nationalism*, in *Comparative Studies in Society and History*. 44. 776-783.
- Grossi, Paolo. [1977] 2017. "Un altro modo di possedere". *L'emersione di forme alternative di proprietà alla coscienza giuridica postunitaria* [1977]. Milano: Giuffrè.
- Habermas, Jürgen. 1998. *La costellazione postnazionale. Mercato globale, nazioni e democrazia*. Milano: Feltrinelli.
- Halperin, Sandra. 2015. *Imperial city states, National States and Post-National Spatialities*, in S. Halperin, R. Palan (eds), *Legacies of Empire. Imperial Roots of the Contemporary Global Order*. Cambridge: CUP. 69-96.
- Harper, T.L. & Stein, S.M. 1996. *Postmodernist Planning Theory: The incommensurability Premise*, in Mazza L. (ed), *Explorations in Planning Theory*. London: Routledge. 414-429.
- Harvey, David. 2008. *The Right to the City*, in *International Journal of Urban and Regional Research*. 27. 4. 939-941.
- Harvey, David. 2013. *Città ribelli. I movimenti urbani dalla Comune di Parigi a Occupy Wall Street*. Milano: Il Saggiatore.
- Harvey, David. 2016. *Il capitalismo contro il diritto alla città. Neoliberismo, urbanizzazione, resistenze*. Bologna: Ombre Corte.
- Harvey, David. 2019. *Geografia del dominio. Capitalismo e produzione dello spazio*. Bologna: Ombre Corte.
- Harvey, David. *La crisi della modernità*. [1989] 1993. Milano: Il Saggiatore.
- Kant, Immanuel. [1795] 1991. *Per la pace perpetua*. Milano: Feltrinelli.
- Kant, Immanuel. [1797] 2005. *Primi principi metafisici della dottrina del diritto*. Roma-Bari: Laterza.
- Lacchè, Luigi. 2009. *Introduzione a Id. (a cura di), "Ius gentium ius communicationis ius belli". Alberico Gentili e gli orizzonti della modernità. Atti del Convegno di Macerata in occasione delle celebrazioni del quarto centenario della morte di Alberico Gentili (1552-1608). Macerata, 6-7 dicembre 2007*. Milano: Giuffrè. 3-13.
- Lefebvre, Henri. [1974] 2018. *La produzione dello spazio*. Milano: PGreco.
- Mamdani, Mahmood. 1996. *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*. Princeton: Princeton University.
- Mannori, Luca. 1994. *Il sovrano tutore. Pluralismo istituzionale e accentramento amministrativo nel Principato dei Medici (secc. XVI-XVIII)*. Milano: Giuffrè.
- Mbembe, Achille. 2000. *On the Postcolony*. Berkeley: University of California Press.
- Meccarelli, Massimo. 2015. *The Assumed Space: Pre-reflective Spatiality and Doctrinal Configurations in Juridical Experience*, in *Rechtsgeschichte*. 23. 241-252.
- Mezzadra, S. & Neilson B. (eds). 2013. *Border as Method, or the Multiplication of Labor*. Durham: Duke University Press.
- Nancy, Jean-Luc. 2004. *L'intruso*. Napoli: Cronopio.
- Nye, J.S. & Keohane, R.O. (eds), *Transnational Relations and World Politics: An Introduction*, in *International Organization*. 25. 3. 329-349.
- Petrovic, Nadan. 2018. *Basta accogliere? Politiche di integrazione tra soft law e best practices*. Milano: Franco Angeli.

- Quaglioni, Diego. 1991. *The Legal Definition of Citizenship in The Late Middle Age*, in A. Molho, K. Raaflaub, J. Emlen (eds), *City States In Classical Antiquity & Medieval Italy: Athens and Rome, Florence and Venice*. Wiesbaden: F. Steiner. 155-167.
- Rodotà, Stefano. 2012. *Il diritto di avere diritti*. Roma-Bari: Laterza.
- Rodotà, Stefano. 2014. *Solidarietà. Un'utopia necessaria*. Roma-Bari: Laterza.
- Rose, Gillian. 1995. "Place and identity: a sense of place", in D. Massey, P. Jess (eds), *A Place in the World? Places, Cultures, and Globalization*, Oxford: Oxford University Press. 87-132.
- Sassen, Saskia. 1998. *Globalization and Its Discontents: Essays on the New Mobility of People and Money*. New York: The New Press.
- Schlögel, Karl. [2003] 2009. *Leggere il tempo nello spazio. Saggi di storia e geopolitica*. Milano: Mondadori.
- Scuccimarra, Luca. 2006. *I confini del mondo: storia del cosmopolitismo dall'antichità al Settecento*. Bologna: Il Mulino.
- Soja, E.W. 1989. *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory*. London-New York: Verso.
- Trujillo Perez, Isabel Ascension. 2006. *Ius gentium e ius communicationis. Attualità di una formula cosmopolita*, in *Materiali per una storia della cultura giuridica. Rivista fondata da Giovanni Tarello*, 2. 305-326.
- Tundo Ferente, Laura. 1998. *Kant. Utopia e senso della storia. Progresso, cosmopoli, pace*. Bari: Dedalo.
- Walzer, Michael. [1983] 2008. *Sfere di giustizia*. Roma-Bari: Laterza.
- Werner, W. & Gordon, G. 2016. *Kant, Cosmopolitanism, and International Law*, in A. Orford, F. Hoffmann (eds), *The Oxford Handbook of the Theory of International Law*. Oxford: Oxford University Press. 505-525.
- Wolfers, Arnold. 1962. *The Actors in International Politics*, in Id., *Discord and Collaboration: Essays on International Politics*. Baltimore: J. Hopkins.

[eliana.augusti@unisalento.it](mailto:eliana.augusti@unisalento.it)

Pubblicato online il 21 maggio 2025