

**Undicesimo  
Incontro**

5 dicembre 2013

**Titolo**

Uno sguardo antropologico alla relazione tra operatori e rifugiati

**Relatrici**

Barbara Pinelli e Silvia Pipino

### Presentazione (Cristina Molfetta)

L'ultima volta gli operatori dei diversi progetti vi hanno raccontato un po' delle loro esperienze anche in relazione a questioni di genere e di età. Nell'incontro di oggi con Barbara Pinelli prima e con la testimonianza di Silvia Pipino poi, che si è laureata ieri con una tesi che riguarda le donne rifugiate all'interno di una delle grandi case occupate che è stata quella di corso Peschiera qua a Torino, si proverà a darvi alcuni elementi di lettura rispetto a questo tipo di esperienza.

### Intervento di Barbara Pinelli

Salve a tutti, io mi chiamo Barbara Pinelli. Mi occupo di migrazioni forzate o diciamo – anche se la sovrapposizione lascia un po' il tempo che trova – di migrazioni per asilo. Provengo da studi di antropologia delle migrazioni, ovviamente, e di antropologia femminista. Attualmente insegno a Milano Bicocca antropologia dei processi migratori. Anticipo – anche se in realtà verrà fuori dalla relazione – : le mie ricerche etnografiche da tre anni circa si concentrano sulle zone degli sbarchi; quindi io lavoro prevalentemente in Sicilia e in modo particolare lavoro in un Centro d'Accoglienza Richiedenti Asilo in provincia di Trapani. Posso lavorare solo dentro a questo «campo» – e qui già aggiungo un nome, una definizione che poi userò nel corso della relazione – perché per entrare in questi centri bisogna avere dei permessi molto particolari e io ho un permesso del Ministero dell'Interno per accedere a questo CARA.

Lavoro con le donne, occupandomi di ciò che accade dentro al sistema burocratico e assistenziale dal momento dell'arrivo in poi. Aspetto che spesso non viene considerato nella rappresentazione mass mediatica degli sbarchi dove spesso ci si concentra sul momento dell'approdo e dell'arrivo mentre quel che accade dopo presenta delle forme di sopruso e sopraffazione e delle grosse difficoltà sia burocratiche che di vita sociale che sia donne che uomini devono affrontare.

Nello specifico, la struttura in cui io lavoro, questo CARA, è una struttura fortemente inclusiva perché rispetto ad altri CARA italiani e ad altri centri presenti in Europa è forse l'unica struttura che al suo interno racchiude non soltanto un sistema assistenziale (gestito da una cooperativa) ma anche forze



dell'ordine, questura e prefettura di Trapani, un servizio dell'azienda sanitaria, militari e, in più, la commissione territoriale per l'asilo politico. Quindi tutto il percorso di vita sociale e burocratico delle persone ospitate si svolge all'interno di questa determinata struttura. La possibilità di accesso è dunque diminuita dal fatto che viene detto: «Qui dentro potete godere di tutto ciò che vi occorre per ottenere i vostri permessi». La presenza della commissione territoriale è un elemento importante perché appunto non ci si sposta: tutto avviene all'interno di questa struttura. Il CARA è gestito da una cooperativa legata alla Caritas e la cooperativa a sua volta offre delle figure che sono sia assistenziali che sociali, fatte prevalentemente di medici, assistenti sociali, educatori, mediatori culturali, interpreti, psicologhe. Quasi tutte sono figure femminili.

La maggior parte delle donne con le quali io lavoro e che sono quindi ospitate all'interno di questa struttura sono sbarcate sulle coste di Lampedusa e, negli ultimi tempi, anche sulle coste meridionali della Sicilia. Hanno trascorso del tempo in Libia e provengono prevalentemente dal Corno d'Africa oppure da zone dell'Africa sub-sahariana (scusate queste generalizzazioni geografiche). Hanno quindi trascorso un po' di tempo – solitamente alcuni mesi se non un anno, un anno e mezzo – in Libia: questo ve lo dico perché la questione della memoria della violenza, della memoria traumatica ha un peso, ha un'incidenza sulle soggettività di queste persone. Dopo l'approdo la loro vita si svolge appunto quasi interamente dentro ai campi o è comunque strettamente legata al circuito dell'assistenza, sino a quasi renderle “dipendenti” dal circuito dell'assistenza per vivere, mangiare, dormire, vestirsi, occuparsi dei bambini e per svolgere quindi tutte le attività che riguardano sia la vita privata che la vita sociale. Tutti questi elementi hanno un peso nella costruzione della soggettività di queste persone, e la parola «soggettività» vi chiedo di tenerla a mente perché è una parola su cui ritornerò e che in realtà non è semplicemente un “nome” che sto dando a queste donne ma un concetto teorico, una categoria analitica propria dell'antropologia di genere e dell'antropologia femminista, particolarmente importante per offrire un punto di vista differente rispetto a quello proprio dell'assistenza o delle istituzioni. Con esso si vuole proporre il punto di vista delle donne, che ricevono assistenza.

Un altro elemento importante nella considerazione delle donne con le quali lavoro o delle donne richiedenti asilo più in generale è che vivono lunghi periodi d'attesa per i permessi per rimanere legalmente sul territorio italiano. Questa condizione di attesa perdurante non solo si riempie di pratiche di cura e di controllo, ma rimane, soprattutto, incerta: sia per il responso che per i tempi necessari ad ottenerlo.

Aggiungo come ultimo elemento introduttivo che con questo intervento io parlerò principalmente di quello che accade dentro al campo, dentro le strutture: ma occorre sempre considerare che c'è una sorta di continuità tra ciò che accade dentro a questi campi di accoglienza e ciò che accade fuori. A breve userò concetti quali «campo» e «polis», campo come polis, come struttura di confinamento che trattiene, che “ospita” questi soggetti e la vita sociale fuori. Questo è importante sia perché i soggetti di fatto esprimono dei desideri o la volontà di costruirsi una vita al di fuori del campo e poi perché nella vita sociale fuori dal campo ci sono comunque forme di discriminazione che questi soggetti devono affrontare. Quindi non ci sono soltanto pratiche di assistenza che spesso diventano pratiche di controllo *dentro* alle strutture ma c'è anche un sistema di esclusione sociale che si respira fuori dal



campo. Probabilmente avete visto le immagini di soggetti che transitano lungo le tangenziali, quando si parla di rifugiati, o di soggetti abbandonati o che vivono nelle case occupate o che... ad esempio, i raccoglitori di arance di Rosarno sono-erano in buona parte richiedenti asilo. Quindi questo sistema di razzismo, discriminazione e di esclusione sociale o comunque di marginalità estrema è un altro elemento che accompagna la vita dei soggetti che sono richiedenti asilo e che, per un periodo della loro vita, abitano nelle strutture di accoglienza.

Nel discorso pubblico sugli sbarchi e quindi su queste migrazioni che vengono denominate spesso «migrazioni non economiche», migrazioni clandestine che in realtà sono migrazioni per asilo politico, l'approdo, l'arrivo delle donne viene spesso utilizzato per costruire una sorta di narrativa della sofferenza, una narrativa della vittimizzazione. Cioè, rispetto agli uomini, escono probabilmente con una maggiore facilità rispetto all'immaginario del clandestino invasore entrando però in un altro immaginario che spesso è ugualmente feroce e che oscilla tra uno sguardo compassionevole rivolto alla vittima e una politica repressiva rivolta al soggetto femminile da controllare con delle pratiche che chiamerò successivamente “pratiche salvifiche, emancipazioniste”. Perché salvifiche: perché si oscilla tra la figura della vittima in quanto “donna soggetto vulnerabile”<sup>1</sup> – se poi è donna incinta o con bambini piccoli rientra facilmente in una categoria di vulnerabilità – e la “donna soggetto femminile da emancipare”, poi capirete perché. Da salvare, in qualche modo: da rendere un soggetto più “moderno” rispetto ai modelli di genere che l'accompagnano. Ciò che l'assistenza fa per queste donne è in qualche modo una “spinta all'emancipazione”, facendo da tramite verso modelli di genere “più moderni”.

Queste pratiche rivolte alle donne sono spesso “un misto di compassione e di repressione”. Qui in realtà cito un autore, Didier Fassin, che è uno studioso importante nel campo dell'antropologia medica da una parte ma anche nella letteratura sulle migrazioni per asilo politico. Quindi... sono un misto di compassione e di repressione perché sono pratiche di assistenza ma al contempo sono pratiche di controllo, e dove appunto le forme di aiuto e di solidarietà sono spesso strettamente connesse alla riduzione di queste soggettività femminili a corpi da educare, e che spesso le donne stesse vivono come forme di sopraffazione e di sopruso.

Prima di entrare in merito con i due esempi etnografici che ho scelto, vi spiego – in breve – cosa si intenda con «campo», struttura di accoglienza e in modo specifico explorerò il «sistema campo», come viene più spesso chiamato, come una forma politica di gestione delle migrazioni per asilo, e lo farò dal punto di vista dei soggetti femminili che sono in questi campi confinati.

Detto ciò, una cosa che cercherò di fare sarà di mostrarvi, tramite uno sguardo di genere – cioè con un modo che affianca la critica antropologica ad una prospettiva di genere – come questa riduzione delle soggettività femminili delle donne richiedenti asilo a meri corpi sofferenti vada di pari passo con l'esercizio di pratiche educative, quasi pedagogiche, “salvifiche”, dettate da regimi di tipo etico-morale. Regimi a loro volta dettati dai programmi nazionali-internazionali sui richiedenti asilo. Ad esempio quelli delle agenzie umanitarie: UNHCR, Save the Children, lo IOM. Queste pratiche sono appunto

---

1 Vulnerabilità intesa non come il concetto antropologico utilizzato da WINA TASS (10:40) ma rappresentante una sorta di vittimizzazione di quella persona.



finalizzate a produrre, come dicevo prima, “soggettività emancipate e responsabili”.

“Il campo come forma politica” è un concetto utilizzato, principalmente, dagli anni Novanta, ed è utilizzato dagli stati europei e dall'Italia in particolare per gestire l'arrivo ma soprattutto la permanenza di migranti in fuga da condizioni di repressione, povertà economica e violenza. La parola «campo» ha ovviamente una genealogia storica, anche molto tragica: in realtà questo lo dico perché di solito si associa, anche in antropologia delle migrazioni, l'idea di campo come sistema di confinamento alla riflessione filosofica portata avanti per esempio da Hannah Arendt o da Giorgio Agamben sul concetto di campo come campo di concentramento. Su questo bisogna sempre stare molto attenti perché un conto è un paragone storico, un altro è prendere la categoria campo e poi usarla come categoria analitica che è quello che di fatto facciamo. Perché questi paragoni storici sono sempre rischiosi... quindi, ci tengo a dirlo: quando io uso la parola campo la uso proprio come una categoria analitica. Non entro dunque in questa riflessione tra antropologia e storia che può risultare alle volte... “eccessiva”.

Le politiche di confinamento di migranti non regolari hanno delle forme diverse e presentano anche diversi livelli di violenza politica esercitati dagli stati riceventi. Se ci pensate ad esempio in Italia si parla di Centri di detenzione, Centri di Identificazione e di Espulsione, CPT, CARA, CPA, CDA... ed è una classificazione che si porta dietro appunto una classificazione dei soggetti che arrivano e che sono considerati non migranti economici ma svolgenti migrazioni non regolari. Coloro che sono considerati ammissibili alla richiesta di asilo politico fanno un percorso che non rientra nei CIE, ma sebbene l'ammissibilità permetta l'accesso a strutture di accoglienza, non per questo le condizioni in cui si ritrovano a vivere sono spesso meno violente. Gli ammissibili accedono a percorso che sono comunque caratterizzati da esperienza di “confinamento spaziale prolungato e segregazione sociale” (Michel Agut). Dal punto di vista materiale, dell'esperienza concreta, questi campi, strutture circoscritte, circondate da mura, a cui sono destinati i richiedenti asilo, sono quasi sempre costruiti ai margini dei centri urbani: anche il CARA dove lavoro io si trova ai margini di un piccolo paese di 400 abitanti. Dovete perciò pensare ad una sorta di isolamento spaziale che in qualche modo si sovrappone a una forma di marginalità sociale, a una forma di “allontanamento dalla polis”. I soggetti sono qui trattenuti e ospitati, posti, come vi dicevo prima, in una situazione di incertezza. Qui aspettano che la loro domanda di asilo politico sia valutata. Incertezza e attesa dunque rispetto al futuro riconoscimento giuridico, ma anche presenza di pratiche umanitarie e di controllo particolarmente restrittive. Quindi non sono CIE o CPT ma vige comunque un regime del controllo estremamente puntuale, rigoroso. Quindi dal punto di vista delle istituzioni e dei contesti riceventi-di arrivo questi campi sono dei centri di accoglienza, luoghi di ospitalità, di attesa per soggetti che appunto aspettano, cui viene offerto un posto dove stare. Dal punto di vista critico dell'antropologia – e anche della ricerca etnografica ovviamente – i campi sono prima di tutto delle strutture di sorveglianza e di controllo caratterizzate da pratiche umanitarie imbrigliate con tecniche di controllo. Quando dico “tecniche di controllo” non dovete pensare semplicemente al ruolo delle forze dell'ordine dentro ai campi perché, come vedrete, di fatto queste misure di controllo – ad esempio il controllo degli orari (bisogna avere un permesso per uscire, un permesso per avere delle visite, un permesso per andare a lavorare, ognuno ha il suo



numero, per mangiare bisogna fare la fila...) – quindi, queste misure di controllo della vita sociale e privata dei soggetti vengono eseguite non dalle forze dell'ordine ma dagli operatori dell'assistenza. Ai quali, ahimè, è delegato un compito molto ingrato, ovviamente.

Mi sono dimenticata di dire che probabilmente avrò uno sguardo molto critico rispetto alle figure dell'assistenza ma semplicemente perché voglio mettere in evidenza questo aspetto. Spesso queste figure hanno funzioni di delega, che non vorrebbero avere di fatto, e ci tengo anche a precisare che persone come me fanno queste ricerche perché ci sono degli operatori bravissimi che permettono di fare questo lavoro. Perciò, per chi di voi fa l'operatore, se sentite uno sguardo particolarmente critico è perché sono dei punti che voglio mettere in evidenza. Non è un giudizio interpretativo del vostro lavoro, perché so che molte volte siete soffocati dalle procedure...

Un altro aspetto – scusate se introduco così tanti punti – che mi interessa sottolineare è questo: per comprendere delle politiche nazionali, di governo e di controllo delle migrazioni per asilo, bisogna sempre allargare lo sguardo ad un piano internazionale, almeno europeo. Questo lo dico perché ogni qualvolta si parla di richiedenti asilo si parla di agenzie umanitarie e protocolli internazionali e poi perché di fatto la disciplina giuridica sull'asilo politico è fortemente dipendente da discipline europee. Ovvero: ogni stato ha una sua legislazione rispetto alla migrazione per asilo ma ci sono norme europee che danno delle direttive in proposito dalle quali non si può prescindere, ad esempio la convenzione di Dublino. Bisogna perciò sempre tenere a mente questo scenario internazionale e, nel processo di «armonizzazione europea» – tentativo di rendere simili i sistemi di accoglienza dei diversi stati dell'unione – sottolineare come questo processo ambisca a rendere sempre più efficace il controllo di immigrazioni per asilo politico sia dentro che al di là dei confini europei. Un esempio è dato dal processo di esternalizzazione della frontiera (Frontex). Frontex esternalizza la frontiera per cui il controllo delle migrazioni è spostato fuori dai confini europei, nelle acque internazionali o addirittura in Libia, se si pensa al trattato di partnerariato Italia-Libia.

Dublino controlla invece la mobilità interna, e fa sì che i soggetti non si possano spostare da uno stato all'altro fino a che non hanno ricevuto un permesso. Questo meccanismo di controllo è molto importante da considerare, perché obbliga i soggetti a rimanere nel posto dove sono arrivati – a meno che non si muovano in un regime di illegalità – e dall'altra parte questa “connessione” tra scenario nazionale e internazionale è importante perché questo spostamento dei confini fuori dall'Europa di fatto va di pari passo con la costruzione di confini interni tra i diversi stati europei. Quindi da una parte esternalizzazione della frontiera ma dall'altra costruzione di zone di confine interno che sono appunto i CARA. Sono processi da tenere sempre in considerazione: lo scenario politico è molto complicato e richiede sempre questo doppio livello, locale (nazionale) e internazionale.

I CARA istituzionali in Italia sono solo 10. Sono Stati istituiti nel 2005/2008 con due decreti applicativi della legge Bossi-Fini. I CARA fanno riferimento al Ministero dell'Interno e da esso sono dati in appalto. Le gare d'appalto sono gestite dalle prefetture, e i partecipanti sono cooperative o associazioni umanitarie come la Croce Rossa. Una volta arrivati sul territorio italiano, uomini e donne migranti entrano in un iter burocratico che inizia con la compilazione del modello C3. A seconda della disponibilità dei posti, i migranti vengono collocati nelle diverse strutture di accoglienza. Vengono



messi nei CARA se ci sono posti liberi, oppure si trovano soluzioni "alternative", riferendosi ad altre strutture come ad esempio lo SPRAR. Io vi dico quella che è la procedura: poi come sapete, le cose possono essere diverse nella pratica. Quindi può essere che vengano mandati direttamente negli SPRAR, oppure dipende dalle zone in cui arrivano... questo è lo schema generale, poi sapete benissimo che nella pratica possono accadere altre cose.

L'attesa, come vi dicevo prima: dunque, compilato il modello C3, si viene messi nei CARA, e nei CARA si dovrebbe soggiornare per un periodo molto breve. Di fatto, il periodo dell'attesa si dilunga per più di sei mesi. Questa dimensione dell'attesa, la dimensione di sospensione temporale, è un elemento molto importante. Quest'attesa si riempie di una serie di pratiche di cura, di sorveglianza e di controllo. Tali pratiche sono agite dai diversi attori sociali che lavorano nei campi: il personale medico, gli operatori delle cooperative. Ci sono anche le agenzie internazionali – quindi altri attori sociali – e saltuariamente altre figure di assistenza o figure legali ovviamente (perché comunque si parla di richiedenti asilo). Questi attori stabiliscono dunque, nel tempo, una serie di relazioni sociali e di aiuto e di assistenza con le donne e con gli uomini che sono ospitati nei campi. Quindi tempo lungo e spazio circoscritto (strutture dalle quali si può uscire soltanto se si ha un permesso, sempre tenendo in mente la povertà dei soggetti e il quindi ricorrente "se esco dove vado?") esercitano un peso su soggettività che sono già trafitte dalla memoria della violenza, della fuga, da un futuro incerto e da una serie di altre forme di esclusione sociale vissute fuori dal campo. Questo sistema di assistenza si esprime in regole e pratiche di tipo quotidiano, quotidianamente vissute da donne e uomini richiedenti asilo e hanno proprio la funzione di governare la vita privata e sociale dei soggetti confinati nei campi. Governano, ma hanno anche una funzione privata di controllo, sorveglianza: quindi cura, sorveglianza, controllo e poi tutto un regime etico-morale, tempo e spazio sono tutte dimensioni tra loro imbrigliate, collegate.

Conoscete Giorgio Agamben? Ve lo nomino perché la letteratura antropologica che lavora sulle migrazioni per asilo e in modo particolare la letteratura sui campi fa sempre riferimento a Giorgio Agamben e in modo particolare a un testo che si intitola *Homo Sacer – potere sovrano e nuda vita*, e questo perché in questo testo lui discute del campo e dei rifugiati offrendo due categorie sulle quali poi torneremo. Giorgio Agamben considera il "campo", questa struttura di controllo, questo luogo di confinamento come una sorta di *nomos* della sovranità dello Stato contemporaneo. Che cosa significa in realtà: il campo è, banalizzando un po', questa struttura separata dalla polis dove sono sospesi le regole della cittadinanza. Il campo, nella sua separazione, rimane qualcosa che è esterno alle regole dello Stato e della cittadinanza. Coloro che abitano nella polis sono i cittadini; coloro che stanno nei campi non hanno invece accesso ai diritti di cittadinanza. Nel nostro caso la cittadinanza è la polis e i richiedenti asilo sono coloro che abitano nel campo, sono soggetti non-cittadini o non ancora, cittadini. Questa figura del soggetto che abita nel campo e che è considerato non meritevole di avere una vita sociale e politica significativa corrisponde alla figura del richiedente asilo. Questa figura di questo soggetto che è privato delle regole della cittadinanza e che non vive nello spazio della polis ma vive nello spazio del campo è chiamato da Agamben – e anche da una parte della letteratura antropologica che lavora sui campi – "Homo Sacer", "Zoe", "la Nuda Vita"; un soggetto che non è riconosciuto come





soggettività sociale e politica ma come “corpo da salvare, corpo da assistere”, mera “Nuda Vita”. Se leggete Didier Fassin o Michel Agier entrambi citano continuamente Giorgio Agamben, con una prospettiva molto critica, perché ovviamente se si fa etnografia su questi temi lo sguardo si sposta e diventa un po' meno istituzionale. Perciò, “il richiedente asilo come Nuda Vita”, come soggetto privato di un riconoscimento rispetto alla sua soggettività politica e sociale, che abita nel campo e che è considerato come mero corpo da aiutare. Un esempio che si fa è quello del barcone che arriva pieno di vittime o di soggetti sofferenti che diventano appunto corpi da aiutare-salvare ma di cui non è riconosciuta la giusta dimensione di vita sociale e politica, non riconoscimento che li riduce a corpi anonimi.

Probabilmente avete sentito questa espressione, usata anche da Mauro Van Aken: “i richiedenti asilo sono riconosciuti soltanto attraverso le categorie dell'assistenza e delle leggi umanitarie”. Ovvero: non sono riconosciuti come soggetti politici e soggetti sociali ma sono riconosciuti soltanto come da assistere, da sfamare. È per questo che si parla di corpo e non di bios: il soggetto è riconosciuto come corpo da aiutare e non è riconosciuto in tutta la sua storia biografica e in tutta la sua soggettività politica e sociale.

Questa prospettiva, dal punto di vista dell'antropologia, è in realtà una prospettiva molto importante perché ci permette di mostrare qual è la forza dei campi e come ci sia una mancanza di riconoscimento dei soggetti-richiedenti asilo che sono ospitati nei campi. Il campo è una struttura di confinamento dove sono sospese le regole di cittadinanza, dove i soggetti sono resi oggetti di controllo, di pratica di cura e di pratica di assistenza. Punto.

In realtà la prospettiva critica dell'antropologia e di chi fa etnografia sui richiedenti asilo sostiene che in qualche modo questo sguardo possa divenire eccessivamente vicino allo sguardo delle istituzioni. Che cosa significa questo? Che è vero, il soggetto richiedente asilo – in modo particolare le donne – possono essere non riconosciuti nella loro dimensione di vita sociale e politica. Il problema è che invece il soggetto richiedente asilo si riconosce come soggettività sociale e politica; allora un aspetto su cui punta la ricerca etnografica è questo: che certamente questa prospettiva ci aiuta a leggere le dinamiche di potere che sono agite nei confronti dei richiedenti asilo. Non dobbiamo però dimenticare che la categoria di rifugiato può avere un doppio significato: un conto è quello che gli viene attribuito dall'assistenza o dagli stati riceventi, un conto è il significato che i soggetti stessi danno al loro essere richiedenti asilo. Quindi se dal punto di vista delle istituzioni questi soggetti sono considerati come Zoe, Nuda Vita, bisogna comunque tener presente anche un altro piano, dove il soggetto da valenza sociale e politica all'identità della quale è portatore. Questo permette anche di lavorare su di un doppio fronte, cioè di guardare sì alle dinamiche di potere scatenanti dentro ai campi ma anche cercare di capire come le donne – o gli uomini – vivono e interpretano le politiche a cui sono soggette. In secondo luogo – e questa è la seconda critica che viene fatta – il campo, nella prospettiva di Agamben, è separato dalla *polis*, luogo della sospensione dello stato, o meglio, di eccezione rispetto allo stato. Questo punto di vista è importante perché ci fa capire la dinamica dello scollamento e di nuovo la dimensione del potere che chi è ospitato dentro ai campi vive. È vero però che in questa separazione dalla *polis* si può perdere di vista il fatto che il campo sia, comunque, un suo prodotto.



Prima si diceva: “attenzione, quando si parla di campi bisogna sì sempre considerare quella dimensione locale che loro vivono ma anche tutto un piano politico sia nazionale che internazionale”, ecco, i campi sono una forma politica di gestione delle migrazioni, prodotti da uno Stato. E in qualche modo confinare, rinchiudere soggetti nei campi rende più agevole la gestione-amministrazione dei richiedenti asilo. Addirittura Agier sostiene che, in teoria, le strutture di accoglienza dovrebbero essere utili a salvaguardare-proteggere i soggetti che richiedono asilo ma che, di fatto, la funzione dei campi è di salvaguardare chi abita al loro esterno.

Ultimo punto: si è detto che considerare i soggetti richiedenti asilo come Nuda vita ha un'importanza strategica per individuare determinate forme di potere; questo però rischia di mettere tra parentesi un aspetto importante, ovvero quel progetto etico-morale, educativo-pedagogico che viene rivolto in particolare alle donne: in questo caso il soggetto non solo è privato di diritti socio-politici ma vede il suo corpo divenire oggetto di un disciplinamento appunto etico-morale, che si concretizza nelle pratiche degli operatori dell'assistenza (detto molto in generale). Cioè – questo si vedrà soprattutto rispetto alle donne – i richiedenti asilo non sono solo soggetti da aiutare e sfamare ma anche da educare. Sono donne da emancipare, da rendere più moderne: “ti insegnerò a prenderti cura del tuo bambino, ti rimprovererò se non gli farai bene il bagno o se fai un lavoro non abbastanza gratificante”. Allora in qualche modo lo sguardo dell'antropologia si sposta un po' più in là: non siamo in presenza soltanto di un'idea di Nuda Vita, copri da aiutare ma anche di corpi da educare, disciplinare, controllare nella gestione della loro vita privata e sociale. È per questo che all'inizio vi sottolineavo la presenza di una sovrapposizione fra la repressione-controllo, lo sguardo compassionevole e i principi etico morali: ecco, dentro ai campi si attua una pratica moralizzante.

Su alcuni [siti](#) potete trovare dei report con la descrizione fisica dei campi e in quella descrizione fisica vi potete rendere conto di cos'è la vita dei campi – legando la descrizione alla consapevolezza di una permanenza protratta nel tempo –. Un esempio rispetto al CARA in cui lavoro io: “6 letti per stanza, materassi per terra, mancanza di acqua”... tenete conto che non c'è una separazione delle stanze per famiglie o con un criterio ben definito. Non ci sono sedie e tavoli per mangiare (i richiedenti mangiano per terra, anche i bambini, tutti i giorni) e questo perché sono considerati “strumenti di rivolta”. E quindi si fa la fila per il cibo ma poi i pasti vengono consumati per terra: si è già fortunati che comunque si è in Sicilia e quindi il clima caldo per una buona parte dell'anno il clima permette di mangiare all'aperto. Questo ve l'ho detto anche per farvi capire come avviene il controllo: esso è anche dare strutture fisiche che portano ai limiti della sopravvivenza. E stiamo parlando di strutture per richiedenti asilo, ovvero per soggetti tutelati dal diritto internazionale! Quindi se prima vi accennavo al fatto che esiste una sorta di “gerarchia” tra le strutture di confinamento (dal “basso” CIE, CPT, CARA) si può notare come anche in queste ultime, dove i soggetti non sono figure da espellere o da rimpatriare le condizioni sono estremamente dure. E in questa “materialità dell'esperienza” stanno poi tutte quelle pratiche delle quali vi ho già anticipato qualcosa.

Nei CARA italiani vigono delle regole molto rigide, che scandiscono la vita quotidiana: se vuoi uscire dal campo devi chiedere un permesso, si può uscire solo entro determinati orari e in più va considerato





che si è sempre lontani dai centri urbani il che comporta prendere dei mezzi o andare a piedi. Nel CARA dove sto io, a Trapani, sono due anni che c'è una mozione portata avanti dal questore del comune per impedire ai richiedenti asilo di prendere gli autobus pubblici; quindi la separazione tra campo e polis la si può pensare anche in modo molto concreto, un vero e proprio isolamento spaziale. Non so se avete visto *Come un uomo sulla terra...* e mi viene in mente anche un altro film, *Nigurì...* se non li avete visti ve li consiglio. *Nigurì* mostra proprio questa condizione di separazione. Un bellissimo documentario.

Ogni attività svolta fuori dal campo deve essere sempre dichiarata al personale. Sul permesso che si chiede si mettono «nome» e «motivazione dell'uscita». Altre attività estremamente controllate sono quelle legate alla cura di sé, quindi c'è anche un lavoro-controllo sul corpo delle persone così come sulla cura dei bambini, una delle attività più controllate-osservate. La cura dei bambini avviene sempre sotto lo sguardo attento e vigile degli assistenti sociali. Ad esempio nel CARA di Trapani c'è una stanza apposita dove le madri vanno a fare il bagno ai bambini con un assistente sociale che osserva e misura la quantità di bagnoschiuma. Un'altra cosa che viene misurata è il latte che viene dato: quando tra le donne che sbarcano ce ne sono alcune con problemi nell'allattamento ecco lì si concentra un controllo feroce su come viene gestita la maternità. Al momento dello sbarco, siccome le condizioni fisiche sono ormai ai limiti della sopravvivenza ci sono spesso problemi di allattamento, il che provoca un intervento di cura a sua volta inserito sullo sfondo di uno stretto controllo delle relazioni intra-famigliari.

Prima di passare ai due esempi etnografici volevo aggiungere un elemento a questa descrizione che vi ho fatto: il concetto di soggettività, categoria importante per leggere la storia delle donne. Il tema della soggettività è particolarmente importante, nella letteratura dell'antropologia e degli studi di genere [vd. Moore, Butler, De Lauretis] perché ricorda che i soggetti vanno considerati sempre, anche quando occupano delle posizioni marginali o di estrema vulnerabilità come nel caso delle donne richiedenti asilo, un intreccio di diverse posizioni e identità costruite nel tempo e soggette al cambiamento. Questo ve lo dico perché quando si parla di strutture, di campi e si parla dei soggetti come Nuda Vita, immobilizzati dalle strutture stesse, immobili nella loro attesa sia nel tempo che nello spazio, privati dei loro diritti, viventi in un presente sospeso tra un passato violento e un futuro incerto è importante comunque riconoscere, nei soggetti, questo multi-posizionamento, questa presenza di molteplici identità dinamiche che il soggetto ha-occupa e che sono frutto di processi storici passati e in atto. Con ciò è come se, in qualche modo, andassimo a reintrodurre delle dimensioni che sono state negate a questi soggetti, ad esempio la questione del tempo (dei desideri rispetto al futuro, della valutazione del passato, della dimensione del passato) cercando di restituire una *agency* a loro tolta per via delle loro storie di violenza e di fuga. Il concetto di soggettività è dunque importante perché ci offre un doppio livello di analisi: da una parte il lavoro sulla soggettività delle donne ci permette di cogliere gli effetti del potere sull'esistenza di soggetti particolarmente vulnerabili, ma dall'altra ci permette di esplorare il ruolo attivo che queste donne e questi uomini hanno nella costruzione del sé, e ci consente di guardare anche alla capacità di riorganizzazione umana a dispetto dell'estrema marginalità vissuta. Insisto su questo concetto – anche se ora vi sembrerà un po' aleatorio – proprio



perché le donne richiedenti asilo sono considerate, nei campi, come soggetti-vittime: vulnerabili, privi di *agency*, da educare, amministrare, controllare, di cui gestire la vita privata. E allora questa riconsiderazione assume una sua valenza, anche politica, importante.

La questione del soggetto e della soggettività ci permette anche di lavorare sulla «dimensione del genere»: quindi di guardare non soltanto a una distinzione generale tra uomini e donne ma di fare un lavoro piuttosto interessante che è quello di guardare a come le politiche di controllo e di gestione dei richiedenti asilo e dei soggetti che abitano nei campi in qualche modo si differenzino da un punto di vista di genere. Quando quindi parliamo di «genere» non lo facciamo solamente per parlare di uomini o di donne (o di altri generi) richiedenti asilo ma lo facciamo perché l'uso del tema ci permette di vedere come le politiche stesse siano differenziate. Esso infatti mostra come nel caso delle donne vi sia una sovrapposizione, anche abbastanza evidente in realtà se si lavora dentro ai campi, fra quelle che chiamerei “forme di etnicizzazione e genere”, tramite l'offerta di modelli di femminilità, donna e cura considerati più “moderni” ed “emancipati” rispetto a quelli di cui queste donne sono portatrici. Un elemento che in qualche modo dà forma alle politiche di assistenza e alle politiche di controllo. Il prisma, la prospettiva del genere permette di esplorare come questa volontà di controllo, di gestione delle migrazioni per asilo passi anche da una considerazione culturalmente gerarchica dei modelli di genere e delle soggettività delle donne richiedenti asilo. Detto ciò, volevo raccontarvi le storie di due donne che ho incontrato nel CARA di Trapani, Selam e Masa.

La storia di Selam è in realtà attraversata da due migrazioni – sui passaggi vado veloce – : la prima migrazione risale al 1990 quando fu mandata dai genitori dall'Eritrea verso il Sudan per sfuggire a possibili violenze sessuali in un periodo particolarmente duro sia per l'Etiopia che per l'Eritrea. Selam arriva dunque in Sudan e qualche anno più tardi conosce quello che diverrà suo marito, anche egli profugo eritreo, con cui avrà quattro figli che adesso hanno 5, 7, 10 e 12 anni. Sono poi arrivati in Italia nel 2010. Nella storia di Selam ci sono due elementi importanti, anche per capire come agisce il concetto di soggettività di cui si parlava prima. Il marito aveva un lavoro sottopagato e quindi si decide di emigrare. Nei fatti, emigrerà solamente lei con i quattro figli molto piccoli. Iniziano a pensare alla migrazione nel 2005 e lei parte nel 2008. Nel discorso migratorio vi sono due concetti che contano molto: l'identità di madre e l'idea di poter dare un futuro differente ai propri figli, che spingono alla partenza rendendo concreta l'attuazione del percorso migratorio e che rimangono importanti e vivi anche nel momento di incontro-scontro con le figure dell'assistenza. Selam e i bambini lasciano il Sudan nel 2008 pagando circa 1.700 dollari, e arrivano in Libia, in Land Rover, in circa tre-quattro settimane. Durante il viaggio succedono delle cose, vi do qualche elemento perché poi è interessante vedere come il passato di Selam verrà riletto dalle figure dell'assistenza. Dunque lei negoziò con la persona che guidava il Land Rover, probabilmente facente parte dell'organizzazione dei trafficanti, la possibilità di tenere i suoi quattro figli sui sedili davanti, con lui, per proteggerli dagli altri migranti. Quindi si deve pensare a una donna, sola, che emigra e per anni ha gestito situazioni di questo tipo, richiedenti un estremo coraggio e un'estrema responsabilità. Selam e i figli arrivano dunque in Libia. Fortunatamente non finiscono in un carcere libico e rimangono nel paese per circa un anno e mezzo, come clandestini, in una piccola casa, aiutati da un circuito di altre persone con cui Selam si era messa



in contatto durante il tragitto. Selam comincia a lavorare come domestica in nero. Nel raccontare spiega che, per sfuggire ai controlli dei poliziotti libici, usciva la mattina prima dell'alba e tornava la sera dopo il tramonto, lasciando i figli in casa per tutta la giornata. L'obiettivo è racimolare i 6.000 dollari necessari per la traversata Libia-Italia. Una volta raggiunto Selam e i bambini lasciano la Libia sbarcando sulle coste di Lampedusa nel maggio 2010.

La storia di Masa è in parte simile e in parte diversa. Anche lei arriva con la stessa barca di Selam. Di etnia oromo (perseguitata in Etiopia) Masa, molto giovane, fugge dal paese con il fidanzato. Arrivati nel sud del Sudan i ragazzi, essendo più poveri di Selam, non possono proseguire assieme: il fidanzato di Masa per primo e poi, con i soldi guadagnati in Libia, le paga il viaggio. Entrambi passano, all'arrivo in Libia, 6-7 mesi nel campo di detenzione di Cufra, perché i Land Rover vengono intercettati dalla polizia libica: Masa esce a uscire solo grazie al pagamento della cauzione spedito dalla famiglia. Riunitisi, i fidanzati vivono come clandestini e poi partono per la traversata. Quando sbarca a Lampedusa Masa è madre da circa un mese e mezzo.

Due storie piuttosto diverse dunque, ma con alcune caratteristiche comuni: giunte con la stessa barca, entrambe madri, Masa e Selam vengono entrambe identificate. Compilato il modello C3, vengono trasferite quasi immediatamente nel CARA di Trapani (trattasi, per l'esattezza, del CARA di Salinagrande). Da questa parte delle storie emerge il tema della protezione. Dentro ai confini europei scatta questa forma di protezione, sebbene poi entro questo stesso soggetto politico vi siano da considerare anche forme di abbandono e di controllo. Quando arrivarono queste due donne era ancora vigente il Trattato di Partnerariato e Cooperazione Italia-Libia: la connessione individuo-legge rende evidente che quando si parla di queste storie va tenuto conto che si parla sì di storie biografiche, di storie singole, ma è importante ricordare che dal punto di vista dell'antropologia il lavoro sulla soggettività non è fondamentale tanto – o non solo – perché ci parla di quella intimità-particolarità ma anche perché quella storia parla di determinate forze sociali. Le storie di Selam e di Masa sono dunque importanti perché in esse si esplicita l'agire di determinate forze sociali e politiche, emergono gli effetti di determinate politiche su determinate persone.

Che cosa accade dunque a Selam e Masa? Per quanto io sia piuttosto reticente a considerare le soggettività di queste donne dentro a una narrativa della vittimizzazione, bisogna però riconoscere che 1) la memoria delle violenze, del sopruso e della sofferenza (o anche del timore, della minaccia, del rischio di subire una violenza), 2) la povertà 3) l'assenza di contatti o reti di relazioni mettono donne come Masa e Selam in una posizione di marginalità estrema, provocando una forma di dipendenza dalle strutture d'aiuto. È importante che questi elementi (1,2,3) siano considerati nella loro completezza perché è su questo insieme che le figure dell'assistenza vanno poi ad agire.

Nel sistema umanitario rivolto ai richiedenti asilo circolano molti immaginari rispetto ai soggetti femminili coinvolti nelle migrazioni. Quasi sempre si costruiscono dall'idea che esse siano vittime o meglio, “solo vittime” di determinati ordini sociali, ormai rese prive di qualsiasi forma di *agency*, di capacità e di azione autonoma. La questione riguarda la sovrapposizione tra le diverse “categorie” affibbate alle donne e le soggettività delle donne stesse. Le pratiche relazionali, le pratiche dell'aiuto e



le relazioni di assistenza si caratterizzano per avere una fortissima educativa e sono costruite pensando alle donne richiedenti asilo come ad un'umanità in qualche modo omogenea, come se la condizione di rifugiato cancellasse le peculiarità del loro passato e delle loro prospettive sul futuro. Ci si rapporta con queste persone in quanto donne richiedenti asilo, senza dar peso alla soggettività. E quindi laddove noi cerchiamo di leggere di soggetti fatti di più posizioni, identità, desideri, considerazioni del passato ciò si scontra con la riduzione ci si scontra con la riduzione sistematica a "solo vittima"- "soggetto da educare" operata dal sistema umanitario.

Questi immaginari si concretizzano nelle pratiche agite all'interno del campo. I campi offrono un posto dove soggiornare ma nel medesimo tempo questa ospitalità è attraversata da un progetto pedagogico, ovvero dalla volontà di formare dei soggetti femminili "autonomi, responsabili ed emancipati" portando a un livello di genere più alto, più moderno la "solo vittima" e il suo modello. Nei centri, come vi ho anticipato prima, c'è un controllo dei movimenti (sia fuori che dentro al campo) e il lavoro che le donne fanno viene, oltre che fatto dichiarare, valutato sia dagli assistenti sociali sia dalle psicologhe, le quali decidono della liceità-necessità-adequatezza di quel lavoro. L'elemento del lavoro è molto importante: spesso queste donne ottengono lavori irregolari e sottopagati e quindi si verifica lo scontro tra l'opinione dell'assistente sociale (scusate di nuovo la generalizzazione), che lo vede come uno sfruttamento, e quella della donna stessa, che interpreta quel lavoro come il primo passo per incominciare una nuova vita. La valutazione del lavoro è perciò molto differente e fonte di rimproveri da parte dell'assistenza; il tutto senza considerare che per quelle donne quel guadagno, per quanto piccolo, permette di disancorarsi dalla condizione di "solo vittima" e dalla dipendenza delle strutture. Come vi dicevo prima, le donne del campo vengono fatte partecipare a riunioni nelle quali psicologhe e assistenti sociali "suggeriscono" dei giusti comportamenti per essere "buone madri". Addirittura mi ricordo, in una struttura di Milano, che mi si diceva che per il Comune il campo doveva funzionare, per le donne, come "un'incubatrice sociale", per prepararle alla vita nel contesto del moderno mondo esterno.

Masa ad esempio (una donna che era rimasta bloccata nel carcere libico di Cufra per mesi) era continuamente rimproverata perché considerata piuttosto disattenta, ed era dunque seguita costantemente in tutto il suo *maternage*. Quando io andai a leggere la scheda degli assistenti sociali c'era scritto: «Trattenuta a Cufra, dichiara di non aver subito nessuna violenza». Ovviamente venne poi fuori che non era così, e quei sette mesi avevano avuto delle ripercussioni (depressione, abbassamento della capacità di attenzione). L'incapacità del *maternage* non era dunque stata ricondotta all'esperienza di violenza subita in carcere (incapacità di riconoscere i segni della violenza e dei suoi effetti nel presente) ma al fatto che Masa era una richiedente asilo, nera (elemento ancora importante) e quindi corrispondente all'immaginario della donna da aiutare-educare, senza che vi fosse stata un'analisi seria della singola soggettività. È per questo che prima insistevo sul concetto di *agency*, perché donne come Masa poi parlano di sé in un modo completamente differente da quello espresso nelle tabelle dell'assistenza. C'è un grosso scarto, un grosso *gap* tra l'autorappresentazione e lo sguardo istituzionale, e questo senso di de-responsabilizzazione rispetto alla cura di sé-dei propri cari risulta essere fonte di grande sofferenza.



Quindi non solo dipendenti in tutto (fare il latte ai bambini, decidere del cibo, come vestire i figli) dalle strutture ma anche de-responsabilizzate rispetto a delle identità che sono delle identità particolarmente importanti.

Quello che invece è successo a Selam è stato che, pur arrivando al centro magra, sfinita, con quattro bambini, spinta dalla sua identità di madre (che abbiamo prima descritto e che le faceva sentire su di sé l'intero peso, l'intera responsabilità della migrazione) riuscì a trovare un lavoro quasi immediatamente (come donna delle pulizie, per 2 giorni a settimana, pagata pochissimo). Per lavorare lasciava i suoi figli nel campo, dove c'erano altre donne che aveva conosciuto e delle quali riteneva di potersi fidare [rete informale]. L'obiettivo del lavoro era quello poter guadagnare qualcosa di modo da contribuire economicamente alla migrazione del marito [progetto, futuro, desideri]. Ebbene, Selam fu rimproverata immediatamente dalle assistenti sociali e dalla psicologa del campo (poi sostituita) e fu sollecitata ad abbandonare questo lavoro perché le venne detto: 1) che era una forma di sfruttamento (sorta di atteggiamento protettivo salvifico-infantilizzante verso la donna da tutelare, incurante della realtà di donna autonoma che Selam mostrava di essere) 2) che il lavoro – da cui volevano proteggerla in quanto sistema di sfruttamento – privava i suoi figli delle attenzioni loro dovute. Lei aveva in sostanza provato di non essere una “buona madre”, disattenta verso i figli e incurante del fatto che il campo “offriva tutto”: la struttura veniva indicata come il posto in cui le madri potevano finalmente tornare a pensare a sé e ai figli, senza la preoccupazione di costruirsi un futuro. Selam, donna estremamente attiva, che alla fine ebbe anche una grossa crisi depressiva, combatté molto contro questa opinione dell'assistenza dicendo :«Decido io».

Nel parere dell'assistenza traspariva, tra le altre questioni sopra elencate, un palese giudizio sul suo passato. Questo è un elemento molto importante, anche più in generale: in sostanza con questo rimprovero veniva detto a Selam “Attenzione, non sei più in Libia, L'Italia non è la Libia: non sei costretta ad abbandonare i tuoi figli, come facevi là”. Questo è molto importante perché fa vedere come l'assistenza, nel suo vagliare la storia di Selam, anziché soffermarsi sulle sue capacità di continuare a tenere unita la famiglia nonostante il pericolo e la marginalità [il negoziato], abbia selezionato l'abbandono. Di nuovo, si ha un forte gap tra l'auto-percezione e lo sguardo umanitario dell'assistenza.

Questa necessità di potersi in qualche modo disancorare dall'assistenza è estremamente avvertita da queste persone. La storia di Selam ahimé si conclude con il fatto che, a distanza di 4 anni, lei ancora vive nel CARA con i figli. Il riassorbimento ha dato i suoi effetti.

#### Nuovi elementi su cui ragionare.

Questione della violenza: spesso quando si pensa alle migrazioni per asilo politico la violenza è considerata uno degli elementi caratterizzanti. Il problema è che spesso questa violenza viene relegata nella dimensione del passato e non vengono invece considerati i modi con cui i soggetti sono esposti a diverse forme di violenza lungo l'intera traiettoria migratoria: dalla partenza, all'arrivo, a ciò che accade nel contesto di arrivo e alle ripercussioni che questi elementi hanno, sia nel presente che sul futuro dei soggetti.



Questione della distanza fra la valutazione di sé (espressa dai soggetti) e quella cieca – che non riesce a cogliere determinati segni, la storia biografica delle persone – dell'assistenza che mette il rifugiato in questo calderone di umanità omogenea. Non solo, l'assistenza agisce sulla storia del rifugiato, vittimizzando e in ciò rendendo il soggetto da salvare, educare privandolo di capacità di autonomia e decisione in merito alla sua vita.

Questione dell'incapacità di riconoscere le piccole strategie di *agency*, resistenza del richiedente asilo all'interno di strutture così presenti: il cercarsi un lavoro, il rispondere a un rimprovero... piccoli tasselli di un tentativo compiuto dai richiedenti asilo di ricostruire un senso del tempo e un'esistenza dopo la fuga. Spero sia dunque più chiaro quello che si diceva all'inizio rispetto alla considerazione fatta da Giorgio Agamben. Ovvero di come il soggetto richiedente asilo sia in realtà riconosciuto solamente come corpo da aiutare, corpo da salvare e di come questo non sia sufficiente. È importante, utile perché ci permette di esplorare determinate dinamiche ma non è sufficiente perché è qualcosa che va a rendere più prepotenti le forme di controllo, dando spazio alla costruzione di un progetto educativo-etico-morale che si scontra con la percezione del sé dei richiedenti asilo.

Questione della soggettività: questa prospettiva, quest'uso di categorie è molto importante perché ci permette di andare oltre lo sguardo assistenziale e la prospettiva istituzionale. Quando si diceva all'inizio della pervasività del controllo, si parlava di questo: controllo che va ben oltre la presenza delle forze dell'ordine, e sfocia in un vero e proprio “paradigma dell'assistenza”. Per cui a quel punto lì non c'è più bisogno di figure come le forze dell'ordine, che difficilmente io ho visto agire.

Per rimanere ancora dentro alla teoria femminista: il tempo che si trascorre dentro ai campi è un tempo molto lungo (spesso un anno se non di più). Questo tempo, data la struttura materiale dei campi e l'esperienza fisica che se ne fa, cui si aggiungono le esperienze passate, la condizione di incertezza e tutto ciò che rende quei soggetti marginali, economicamente poveri e discriminati può essere visto come un processo sistematico di assoggettamento, dove assoggettamento significa che la costruzione delle soggettività è reindirizzata-governata da determinate dinamiche di potere, rendendolo un processo di tipo paradossale: da una parte la soggettività ci permette di cogliere i segni del potere; contemporaneamente però l'assoggettamento è anche una costruzione attiva del sé. Cioè, è vero che il soggetto si costruisce all'interno di determinate dinamiche di potere ma egli continua a costruire attivamente il sé. In qualche modo quelle condizioni di potere in cui il soggetto si forma e vive sono anche le condizioni di possibilità del soggetto stesso.

Abbiamo pensato la struttura del campo come inglobante, forte, rigida, di controllo, di sorveglianza, di cura e di educazione: quindi in qualche modo la vita all'interno del campo diventa una forma di assoggettamento, ma è comunque lì che si creano le condizioni che danno una possibilità ai richiedenti asilo, non dunque semplicemente soffocati dalla struttura ma con una loro ancora viva *agency* (prospettiva femminista).

*Pausa*





**Introduzione all'intervento successivo (Cristina Molfetta)**

La prima cosa è che in Piemonte non c'è un Cara specifico, però il centro di Settimo della Croce Rossa da anni, a partire dal 2008, ha fatto domanda per diventarlo. La "promozione" è stata bocciata, ma loro si sono proposti e riproposti allo Stato rispetto alla funzione che vorrebbero svolgere: quindi nel 2008 hanno accolto un gruppo di 180 somali che arrivava direttamente da Lampedusa svolgendo una funzione di "simil-CARA" pur non avendo riconoscimento. Poi sono entrati di nuovo in ballo per la casa occupata di Corso Peschiera (una delle più grandi di Torino, dove a un certo punto si contavano quasi 400 persone): quando eravamo arrivati a fare un censimento per contrattare con le Autorità, c'è stata la suddivisione in due gruppi, uno più vulnerabile finito in un primo tempo nel centro di Settimo, ma avevamo nel frattempo contrattato tutta una serie di progettualità per far uscire le persone in tanti diversi luoghi del Piemonte. L'idea era quella di far scegliere a loro con chi volevano andare e trovare dei luoghi in Piemonte che fossero disponibili ad accogliere, in base a un'adesione tra quello che volevano e quello che era possibile sul territorio, per provare velocemente a farli uscire: l'operazione è stata più lunga di quel che ci eravamo immaginati, per cui anche nella fase di transito nel centro della Croce Rossa qualcuno è rimasto più di un anno prima di riuscire a incrociare i desideri delle persone e la disponibilità del territorio. La Croce Rossa si è poi riproposta altre volte, e adesso forse avrà una risposta positiva: nell'ultimo ampliamento dello SPRAR il centro (complice il Comune di Torino) è diventato uno SPRAR, e lì hanno collocato di nuovo 120 persone (uno SPRAR "anomalo", di emergenza fino alla fine di dicembre) che anche in questo caso vengono direttamente da Lampedusa. Adesso, tra le voci che corrono su come si strutturerà il sistema d'asilo nei prossimi anni c'è l'idea che i Cara vengano ridimensionati, non solo quelli che esistono ma tutti, ma che ce ne debba essere uno per ogni regione. Il centro della Croce Rossa rientra perfettamente in quelle che sono le caratteristiche che un CARA deve avere, perché è a Settimo, assolutamente non collegato a niente e a nessuno (fisicamente sta sotto dei piloni della superstrada), non c'è una fermata dell'autobus (le persone che sono state ospitate transitano sulla strada a rischio vita, per questo pensano a delle "navette speciali" per i richiedenti asilo, "migliore" addirittura dell'autobus di linea – che uno aspetta e non arriva), ed hanno già anni di esperienza di gestione del CIE, che purtroppo a Torino c'è e che gestiscono anche attualmente. Insomma anche se un CARA non c'è, la Croce Rossa è riuscita regolarmente a far funzionare questa struttura dal 2008, con le persone che vi transitano e che vivono una situazione di forte emarginazione: aderendo da ultimo all'emergenza Nord-Africa, un altro gruppo di 180 persone è rimasto lì per quasi 2 anni.

**Intervento di Silvia Pipino**

La ricerca è nata nel 2008 all'interno di un'occupazione, quindi un contesto sicuramente diverso rispetto a un'accoglienza istituzionale, ed è in una certa misura anche uno dei possibili passaggi successivi all'accoglienza in un cara. In tardo autunno nel 2008 si trovano a Torino alcune centinaia di persone che non hanno un luogo dove stare. La filiera dell'accoglienza prevede che quando una



persona esce dal cara con un documento in mano, potenzialmente avrebbe diritto ad essere accolta in un progetto che la sostenga nel percorso di inserimento socio-economico (termine preferibile al concetto di "integrazione", anche per risvolti etici). Quell'anno (come ha continuato ad accadere e sicuramente ancora accadrà) non c'era posto per tutti, le liste d'attesa erano lunghissime, e quindi persone che non avevano acquisito competenze in termini formativi e di padronanza della lingua italiana a livello professionale si sono trovate in mezzo alla strada. Così sulla scorta di un'esperienza precedente, l'occupazione di Via Paganini, si sono rivolte ai centri sociali, soprattutto Gabrio e Askatasuna, per essere sostenuti nell'occupazione di un edificio abbandonato. In quell'occupazione a mio avviso sono visibili tanti aspetti, anche di come le persone si percepiscono, si definiscono e si desiderano indipendentemente da come le istituzioni le considerano. L'occupazione aveva sicuramente il valore di trovare una soluzione immediata a dei problemi urgenti: casa, un posto caldo, accogliente, che non fosse il transitare tra i dormitori (una persona che non ha la residenza a Torino non ha l'assegnazione di un posto in un dormitorio per un tempo che sia un minimo continuativo). L'occupazione allora in questo senso è anche una rivendicazione, politica innanzitutto, per cui una parte di idea era anche di riuscire ad attrarre l'attenzione della cittadinanza su questo fenomeno; e anche quella di rivendicare il diritto a cercare di costruirsi una vita altra rispetto a una banale sopravvivenza: lo spazio occupato è anche lo spazio di cui è anche possibile dettare le regole, così stringenti invece all'interno di un CARA. Quindi l'occupazione non è un luogo dove non esistono regole, ma sono regole altre, che permettono anche una continuità di esperienza, che permettono ad esempio di poter ricevere i parenti senza dover chiedere l'autorizzazione, di poterli ospitare per la notte, cosa che in molti progetti non si può fare.

Ho fatto ricerca antropologica nell'occupazione di Corso Peschiera all'interno di un gruppo interdisciplinare che avevamo costituito all'interno dell'Università con la volontà da una parte di capire da un punto di vista che prescindesse dalle retoriche anche politiche di quel periodo, ma è anche stata sicuramente una volontà di denuncia (di fare ricerca all'interno di un'occupazione e non di un progetto istituzionale). Ho iniziato lì un percorso che mi ha portato oggi, scoperto che la ricerca non mi bastava, ad essere operatrice all'interno di progetti di accoglienza. Il lavoro fatto all'ex clinica dunque da una parte intendeva capire le ragioni di questa esclusione, di questi fenomeni che sono anche oggi sotto gli occhi di tutti: a marzo è stato occupato l'Ex-Moi, l'occupazione di Via Paganini c'è ancora, è nata l'occupazione di Corso Chieri, quindi la questione dell'emergenzialità, e dell'emarginazione dei rifugiati, è quanto mai contemporanea. Questo aspetto è quello che traduce l'esito di un percorso a livello nazionale e internazionale: la vita dei rifugiati è profondamente influenzata dalle leggi che vi ruotano intorno e che definiscono quello che sarà il loro percorso. Qui l'Italia è sempre stata carente: le prime occupazioni dei rifugiati risalgono al 1992 con l'occupazione dell'ex ambasciata somala, quindi il nostro è uno Stato che molto spesso nella sua storia ha deciso di non intervenire e non esprimere una volontà politica nell'affrontare il fenomeno dell'asilo come separato dalla più ampia migrazione, logiche securitarie e quant'altro... Ed è uno Stato che sotto il profilo dell'accoglienza ha ancora un percorso da fare: ha recepito molte delle direttive europee e ora l'attenzione è verso l'armonizzazione delle procedure e delle pratiche di accoglienza, ma sicuramente c'è ancora molto da fare.



Sotto il profilo del genere, l'intento era quello di capire come fossero le esperienze femminili dell'asilo in generale, ma soprattutto all'interno di uno stabile occupato. Innanzitutto c'è stata un po' la difficoltà di entrare in quel contesto: erano persone di una forte marginalità e emarginazione, se non in quel caso spaziale, sicuramente sociale anche rispetto a quella che è stata l'accoglienza da parte della cittadinanza. Era come se i rifugiati avessero fatto una sorta di irruzione nello spazio dei cittadini, per cui la reazione è stata in parte di indifferenza (alcuni non si erano accorti di quest'occupazione), per altri invece era una questione di sicurezza, per cui si diceva che la qualità della vita era peggiorata anche se a livello delle denunce esposte non risultava questo. Subentrava anche il meccanismo della cosiddetta "guerra tra poveri" (dato anche che non c'è l'idea del "rifugiato" da parte di chi non si occupa dell'argomento), per cui "lo straniero vive in una casa senza pagare le utenze mentre l'italiano non ha altri diritti", etc. Quindi i rifugiati erano molto diffidenti nei confronti di chi si avvicinava soprattutto in quel momento, anche perché almeno inizialmente erano bersagliati dall'attenzione dei giornalisti, e facevano giustamente fatica a capire anche chi entrava lì a fare che cosa. Quindi la relazione soprattutto con le donne è iniziata cercando di sopperire ai servizi che mancavano: ci siamo proposti come volontari per insegnare l'italiano, poi le abbiamo accompagnate alle visite, e così gradualmente siamo riusciti a costruire un dialogo e una conoscenza reciproca. Quello che mi ha colpito subito di queste donne è la lontananza dall'immagine istituzionale, in buona parte presente anche nella letteratura sul tema, della "donna come vittima", soggetto vulnerabile, intendendo con questo concetto che un attore sia più esposto di altri a subire determinati eventi: in questo caso soprattutto la violenza sessuale sembra essere relegata al paese di origine e al viaggio, quando invece nelle narrazioni che le donne mi consegnavano questo risultava essere solo una parte del loro vissuto, accanto a molto altro. Trattandosi di donne somale, mi aspettavo che entrassero nei loro discorsi anche questioni relative a come è costruita e immaginata la società somala: quegli aspetti invece non entravano, non c'erano riferimenti a quelli che dagli studi sono contemplati come i pilastri della loro società (il "clan", l'Islam, il terrorismo internazionale, i legami con Al-Qaeda, donne vessate dal fondamentalismo islamico, etc...), quelli che leggiamo a proposito del conflitto somalo – quando raramente ne leggiamo, perché il tema del fatto che si tratti di un'ex-colonia non è mai trattato, quando magari varrebbe la pena fare un'incursione in questo tipo di memoria storica. Ho capito che il modo che le donne hanno di raccontare la loro storia, esattamente come quello maschile è molto influenzato dall'appartenenza di genere; la memoria degli individui si inserisce all'interno di una memoria collettiva più ampia che stabilisce che cosa è importante sottolineare, che cosa è lecito dire, e cosa è opportuno tacere: rispetto alla questione della violenza nel paese d'origine, tacerne buona parte significa non minare il tentativo di ricostruzione all'interno della diaspora. Vale a dire che se i somali in Somalia sono divisi e vivono una situazione di quotidiana violenza, per ragioni che riguardano anche la divisione clanica ma dove non è l'essere membro di un clan la causa di un conflitto (questa è una visione parziale delle cose: essere parte di un clan viene usato in funzione politica all'interno di un conflitto) – tutto questo nei discorsi delle donne non c'è, perché c'è comunque la volontà di andare a ricostruire qualcos'altro, di non far emergere delle memorie traumatiche di cui tutti condividono il peso, perché laddove una donna subisce uno stupro in Somalia, può accadere anche di fronte ai



membri familiari di sesso maschile, quindi diventa un dolore condiviso far riemergere quell'esperienza. C'è anche il valore del tempo: quando io ho incontrato Shoukri, Indiou, e Fhartoun, soprattutto, avevano già passato molti mesi nel Cara, quindi il tipo di violenza che loro volevano consegnarmi non era più tanto quella che avevano vissuto in Somalia o nel viaggio, ma quella che stavano vivendo in corso Peschiera, laddove non c'è un agente che eserciti una violenza fisica, ma è una violenza definita "strutturale", che agisce emarginando, escludendo le persone, ponendole in una condizione di precarietà esistenziale continua, perché l'attesa è quella del documento, determinante nell'esperienza di un rifugiato, fonte di crisi, sofferenza e nuova violenza; ma la sofferenza è anche avere un documento ed uscire la mattina da una casa occupata dove ci sono 3 servizi igienici per 300 persone, vivendo al freddo in pieno inverno, con la luce che salta, e rendersi conto che di quel documento te ne fai poco, perché cerchi lavoro e non lo trovi, perché non hai riconoscimento, non c'è parità partecipativa, non si riconosce il soggetto rifugiato come soggetto a pieno titolo della vita sociale, e rimane sempre un soggetto altro. Questo vale soprattutto nel caso delle donne somale che sono anche visibilmente altre, perché sono nere, velate, e ricordano a tutti che è un soggetto altro, con tutto il (dis)valore che viene attribuito a quell'alterità, per cui si sentono discorsi quali "sono loro che non vogliono integrarsi", "cercano lavoro ma se non si tolgono questi veli come fanno a trovarlo". La violenza che loro volevano denunciare era questa: la violenza quotidiana, la sofferenza fisica data da condizioni di privazione materiale, e morale dalla mancanza di riconoscimento. I nomi che ho usato delle persone con cui ho avuto modo di approfondire la relazione sono reali, non perché non abbia voluto rispettare la privacy, ma perché quelle donne hanno partecipato a un progetto di ricerca e hanno deciso di mostrare anche un loro volto, perché a partire da quell'esperienza in collaborazione con la film-maker Rossella Schillaci è nato un documentario, "Altra Europa". Mi sembra molto significativo nel momento in cui si parla di donne immaginate molto spesso come vittime, che delle persone scelgano di mostrare la faccia, con tutto quello che questo significa anche nelle scienze sociali. Quello che subentrava nelle narrazioni delle donne rifugiate rispetto al loro essere vittime vulnerabili, quindi rispetto anche alla violenza, era la quotidianità della sofferenza in Somalia, quindi non la violenza della categoria politica, delle milizie, etc.: la sofferenza in parte di una maternità molto responsabile, quindi il fatto di non poter dar da mangiare ai propri figli, di non poterli sottrarre ai pericoli dati dai bombardamenti... Quest'aspetto della maternità responsabile è anche quello che entrato nell'altro volto di queste donne, che è quello capace di incidere comunque sulla propria vita, di cercare comunque il modo di realizzare il proprio progetto migratorio. Per analizzare quelle biografie avevo bisogno quindi di uno strumento concettuale che mi consentisse di guardare a quelle storie appunto da quest'altro punto di vista, che fosse un po' il contraltare della vittima, e l'ho trovato nel concetto di "agency" per come è pensato dall'antropologa Sherry Ortner: l'idea che da una parte ci siano degli aspetti costrittivi delle azioni degli attori, che possiamo individuare come la struttura; dall'altra c'è la capacità degli attori di agire all'interno della struttura. Sherry Ortner immagina che questi due aspetti non siano in antitesi, ma si costruiscano reciprocamente; detto banalmente, la società fa gli individui ma al tempo stesso gli individui fanno la società: quindi definisce l'agency come la capacità dell'attore innanzitutto di immaginare dei progetti di vita, e il modo in cui riuscire a



perseguirne la realizzazione (aspetto dell'intenzionalità); poi, l'aspetto del potere per cui l'azione dell'individuo si iscrive all'interno di dinamiche più ampie, familiari o sociali, all'interno delle quali cerca il modo di continuare a mantenere il controllo della propria vita e arrivare a portare a termine quei progetti. L'aspetto che a me sembrava particolarmente interessante era quello dell'idea di agency come abilità culturale, come la capacità di un individuo di attingere ad un patrimonio culturale condiviso per accedere a una serie di risorse - date dal contesto, ma anche dalla capacità culturalmente data di attingere a qualcosa di familiare per affrontare qualcosa di ignoto: per esempio, l'idea delle donne della migrazione e del progetto migratorio non nasce in contrasto con il contesto culturale. L'esperienza migratoria delle donne somale è molto spesso un'esperienza individuale, pur inscrivendosi all'interno di una rete e di una catena migratoria molto più ampia soprattutto in Italia. Non conoscendo il fenomeno, mi sono interrogata sulla ragione di questa scelta: le donne somale partono sole innanzitutto perché si rompono i legami con il coniuge in Somalia, nel senso che di fronte alle difficoltà e alla crisi date dal conflitto, si manifesta l'incapacità dell'uomo di essere all'altezza di una maschilità ritenuta appropriata (l'uomo fonte di reddito e responsabile del nucleo familiare), per la difficoltà di avere un reddito e per una serie di ostacoli anche sociali, per cui ad esempio la difficoltà del confronto con la violenza e con il conflitto fa sì che sia molto diffuso l'abuso del khat (una sorta di droga proveniente dalla masticazione di foglie). Quello che le donne dicevano quindi era, "nel momento in cui l'uomo non lavora e non aiuta in casa, tu continui a rimanere incinta, a partorire e ad allattare, lui non aiuta e i pochi soldi che ha li usa per comprare il khat, a cosa ti serve quest'uomo? Meglio che lo allontani e che pensi tu da sola ai tuoi figli". Queste alcune delle motivazioni che le avevano spinte a partire, il senso di dover prendere le redini della famiglia e di esercitare però una maternità anche a distanza: per le donne partire da sole senza figli non vuol dire abbandonare i figli, ma vuol dire che c'è una rete familiare e sociale che le sostiene nel loro ruolo di madri anche laddove siano nella diaspora. La scelta di partire e lasciare il coniuge ritenuto inadeguato, di inseguire un progetto nella diaspora e continuare ad essere madri nella distanza, non nasce in contrasto con quella che è un'idea condivisa di femminilità, né con un'idea condivisa a livello emotivo: i somali hanno una parola, "buufis", che indica una sorta di ossessione che interessa la persona nel momento in cui ha un fortissimo desiderio di partire per andare in Europa o attraverso resettlement negli Stati Uniti, Canada o Australia, e che ha una forza tale da diventare quasi un disagio mentale. Concepito come una pulsione fortissima, è dunque un'idea culturale di quel che può concernere la partenza: moltissimi somali sono partiti, e in chi parte c'è il confronto con il vicino di casa o con l'altro membro della famiglia che è partito, e che si immagina come colui che ha avuto successo e che è responsabile nei confronti della famiglia che ha attivato tutta una serie di risorse anche economiche per consentire a quella persona di partire. A me sembra quindi che a livello di genere gli ideali di maschilità e di femminilità sono sottoposti a una trasformazione di fronte ad un conflitto (le donne ad esempio acquisiscono un maggiore potere economico), ma ciò non vuol dire che gli ideali di genere vengano stravolti: nel caso delle donne somale, "essere donne" vuol dire, anche in Italia e anche in Canada, essere mogli e madri; si ricostituiscono semmai dei nuovi nuclei familiari, che spesso naufragano perché ci sono difficoltà e scontri anche e forse soprattutto qui, ma vuol dire comunque che la donna,



come anche l'uomo, è pilastro della famiglia. La capacità di autodeterminazione delle donne non è necessariamente oppositiva rispetto a un sistema sociale e culturale, ma alcune volte riesce a portare delle trasformazioni all'interno di ideali che poi alla fine si riconfermano, e di cui quindi viene trasformato il contenuto: faccio veramente molta fatica a pensare queste donne come vittime. Ci riesco nel momento in cui considero i sistemi di controllo e di non-accoglienza che indirizzano le loro vite, ma nel momento in cui si entra nel merito delle loro scelte quotidiane e dei loro vissuti, c'è una creatività e una perseveranza che spesso gli stessi progetti di accoglienza tengono veramente in poco conto.

Indiou, che aveva una protezione sussidiaria, è stata accolta ad Alba e nell'arco di pochi anni è riuscita attraverso il suo lavoro di badante a mettere da parte i soldi, e grazie sia alla sua comunità di riferimento sia alle donne di Alba che le hanno dato una mano, a dimostrare oltre al reddito anche la residenza in una casa adeguata ai parametri richiesti dato il suo nucleo familiare, a far arrivare i primi 4 (perché evitassero, in particolare il maggiore, il servizio militare) dei suoi 7 figli e il marito. Li ha poi indirizzati in Belgio, dove hanno fatto domanda di asilo. Il suo obiettivo ora è far arrivare l'altra metà di famiglia per portarla in Belgio, e a quel punto la parte belga che avrà un riconoscimento farà un ricongiungimento con lei.

Fhartoun era incinta quando era in Corso Peschiera, poi tramite Nonsoloasilo ha avuto accoglienza a Biella; il marito è riuscito a trovare lavoro tramite una borsa-lavoro; hanno avuto altri figli e sono autonomi.

Shoukri, incinta, è riuscita a sfidare Dublino ed è in Germania.

### **Dibattito**

**D-** Esiste all'interno del Cara il lavoro di équipe? C'è un coordinamento tra i vari interventi e, se sì, chi è che lo gestisce?

**R- Barbara Pinelli** In generale ci sono delle cooperative che gestiscono il Cara, cioè che ne vincono l'appalto, e solitamente hanno un direttore: nel caso del Cara di Trapani, negli ultimi 2 anni si sono susseguite una cooperativa il cui direttore era psicologo e, adesso, una cooperativa gestita dalla Caritas, la cui direttrice è assistente sociale e coordina i lavori insieme al prete che è a capo di tale cooperativa. Lavorano insieme soprattutto assistenti sociali e mediatori, perché sono quelli che fanno più colloqui; la psicologa in teoria dovrebbe occuparsi soltanto di quei casi ritenuti particolarmente vulnerabili o che vengono segnalati dagli assistenti sociali. Poi fanno delle riunioni di équipe, il cui esito dipende non solo dalle figure professionali ma anche e soprattutto dai profili personali, dai soggetti: generalmente però la funzione è di controllo, comandata dalla figura-capo che assegna compiti. Questo a volte fa sì che nella condivisione ci si rafforzi: condividendo quelle modalità di comportamento, ogni figura professionale conferma che sta facendo bene all'altra. Da un punto di vista della collettività, insomma, tendenzialmente si segue quel che viene detto, e la funzione è quella del controllo. Ci sono anche delle figure che entrano talvolta, che non sono solo quelle dell'UNHCR o di altre agenzie umanitarie, ma ad esempio da un anno sono una psichiatra e una psicologa che non





fanno parte del Centro ma di un progetto FER, e ricoprono una funzione "alternativa", notano cose che non vengono notate da altri.

Ogni campo ha in qualche modo una storia a sé, innanzitutto perché l'accordo è in privato tra le Prefetture e l'ente gestore, dunque dipende dall'appalto che inizialmente è stato dato e dalla convenzione che li regola, che dovrebbe essere uguale ma poi vengono fatte delle variazioni. E poi, come da anni si dice, al di là del fatto che ci sia un capitolato simile, non c'è nessun meccanismo di controllo dell'efficacia di quel tipo di sistema, non è previsto che nessuno abbia una funzione di controllo rispetto a quello che succede lì dentro. Quando ci sono i controlli, vengono segnalati dalla Prefettura, e lì, poi, si spende il "racconto" efficace dell'"emergenza" per spiegare le risorse conteggiate.

In un campo come quello di Trapani è più facile individuare questi meccanismi. In Piemonte, per quanto non ci sia un Cara, comunque tutte le strutture d'accoglienza prevedono dei regolamenti. Non ci si illuda che il semplice fatto che non ci sia un Cara metta al riparo le persone da forme di controllo che a quel punto diventano ancora più invisibili e automatizzate: entrate, uscite, permessi, più questa forma educativa nei confronti delle donne che non identificabile nella figura dell'assistente sociale o dello psicologo ma nelle 'x' accoglienze che si attuano, e prende le forme più varie (la volontaria del corso d'italiano, la volontaria del corso OS,...). Insomma, questi tipi di meccanismi e di letture ci sono ovunque. A Milano, quando feci la prima ricerca sui rifugiati e sulle rifugiate e andai a parlare con l'allora assessore del Comune (2008-09) e questi mi mostrò il protocollo, qui stava scritto che si "suggeriva", a mo' di linee-guida, di separare i nuclei familiari, "idea" che a Milano (come a Torino) ancora vige: incredibile che si creda che donne e uomini, separati, si integrino più facilmente, che le donne possano fare dei percorsi emancipatori più facilmente che gli uomini che invece si integrano con più difficoltà, perché appunto non sono "docili" come le donne. A Torino invece la referente della Prefettura per i richiedenti asilo e i rifugiati, che li incontra appena arrivati, al momento della compilazione del primo C3, in quell'occasione trova che sia necessario, dato il suo obiettivo morale, spiegare l'importanza di avere delle pratiche di controllo delle nascite, presumendo evidentemente un'irresponsabilità e un'incompetenza "di fondo" di questi soggetti.

**D**-A proposito della questione della pervasività della violenza, della violenza nel quotidiano, silenziosa, istituzionale, l'antropologia, soprattutto medica, si è spesa molto: la violenza "strutturale", come si iscrive nei corpi nel caso di queste esperienze?

**R**-Chi fa ricerca di questo tipo usa le diverse definizioni di violenza, e soprattutto lavora su questa forma di continuità, le forme di violenza immediatamente percepite, fisiche, che spesso riguardano i transiti o i contesti di partenza, o anche solo la minaccia e la paura della violenza, e poi le modalità con cui questa memoria della violenza, o anche violenza direttamente esperita, interagisce con dei tipi di violenza che sono invece istituzionali, sistemici, invisibili, che lavora continuamente sulle persone e quotidianamente, ancor più perché le condizioni materiali sono estremamente difficili, e perché perdura nel tempo: si protrae dentro ai campi perché le attese sono lunghe, e anche fuori perché il possesso di un documento, l'accesso ai diritti da un punto di vista formale non è detto che abbia anche



delle conseguenze di tipo sostanziale. Questo tipo di violenza si manifesta in molti modi, alcuni dei quali non sono nemmeno così invisibili, perché sono delle forme di somatizzazione: malattie somatiche, forme depressive estremamente dure, crisi di panico, tutto quel che si può etichettare come “disturbo post-traumatico” – definizione che però rischia di condurre a una medicalizzazione della sofferenza degli immigrati: non è che il corpo è soggetto a delle forme depressive, ma ci sono delle condizioni strutturali che mettono quel soggetto in condizioni di sofferenza. Questo è il lavoro che deve fare la critica sociale, non dire che “quel corpo riporta quei sintomi”. E' difficile anche parlare solo di violenza strutturale che incida sui corpi: è sempre anche violenza materiale, di fronte alla quale “violenza strutturale” rischia quasi di essere un termineedulcorato. C'è un'incorporazione di fattori materiali che provoca malattie, disagio mentale e fisico. Rispetto alla violenza subita in Somalia, c'è un lavoro sulle donne nella diaspora somala, sulle loro narrazioni e silenzi, che ipotizza che tutto il “non detto” dell'esperienza delle donne sia incorporato e passi attraverso i sintomi, che non si parli esplicitamente della violenza subita, ma che parlando di sintomi le persone che condividono quel quadro riescono a capire di che cosa si sta parlando. Interessante, oltre a tutto ciò che afferisce alla depressione e al disagio mentale, è anche il caso delle tante donne, non solo somale e non solo in Corso Peschiera, che affermano di “non avere le forze”, la sensazione più che di malattia, di perdita di energia: “in Somalia o in Nigeria io non mi sono mai sentita così, non riesco ad alzarmi”, e questo ha un effetto, perché molte donne nei momenti più difficili passano molto tempo delle giornate a letto, pur avendo tempo e delle minime risorse economiche per fare qualcosa. In corso Peschiera l'incorporazione di questa violenza passava molto visibilmente anche attraverso la malattia (scabbia, Tbc, disturbi dermatologici, respiratori,..). L'opera “Mediazioni Metropolitane” cerca di restituire un'immagine della situazione delle occupazioni in Italia, e dedica un'attenzione specifica anche a questo aspetto.

Sempre a proposito della pervasività della violenza, laddove c'è l'attesa per avere la data fissata dell'audizione in Commissione, e quella di sapere quale sarà la risposta, quello che accade molto spesso è che dopo il riconoscimento anche del pieno status di rifugiata (traguardo finale ideale di questo lungo percorso che nel frattempo ha afflitto e segnato i corpi), dopo un'euforia iniziale ci sia poi una ricaduta, perché in quel momento diventa visibile quel che prima forse non lo era, cioè che quel documento non è dirimente. In corso Peschiera come in altre occupazioni, una parte di popolazione maschile comincia a fare un grande uso di alcool, anche da parte di popolazioni e di società che di solito non ne fanno uso, e che tirati fuori da quella situazione smettono di farne uso. In Italia i rifugiati, al contrario che in altri paesi dove hanno dei sussidi, non ricevono soldi: nei Cara però ricevono un pacchetto di sigarette.

