

Collaborare o rigettare?

L'arcipelago dell'accoglienza e il "mestiere d'antropologo"

Pietro Saitta,
Università degli Studi di Messina
Armando Cutolo,
Università di Siena

Dibattito: Pietro Saitta

Nel corso del Convegno SIAA di Trento del Dicembre 2016, una sessione curata da Elisa Mencacci, Giuliana Sanò e Stefania Spada, dedicata al tema dell'accoglienza dei richiedenti asilo e al sapere antropologico, ha a un certo punto generato vivide reazioni da parte di una componente decisamente minoritaria, ma anche intransigente, del pubblico.

Da qualche tempo, infatti, il mondo dell'antropologia e delle scienze sociali appare interessato al composito universo dei centri per l'accoglienza dei rifugiati. Non si tratta, tuttavia, di un mero interesse scientifico o etnografico, finalizzato magari allo studio di uno «spazio terzo», in cui «differenze incommensurabili», «proprie delle esistenze al confine» si aprono alle negoziazioni (Bhabha 1994: 218 in Cándida Smith 2009: 243). Al contrario, l'aspirazione montante è quella di trasformare tali centri in spazi di applicazione professionale, entro cui espletare il "mestiere d'antropologo". Quel mestiere, potremmo dire, la cui essenza consiste nel passaggio dall'osservare al fare. Il "fare" – o il partecipare a fare – l'istituzione.

Ma è davvero di un simile impegno – all'interno di un siffatto genere di spazi – che la disciplina antropologica e la società hanno bisogno?

L'obiezione scaturita sul finire del convegno sopra richiamato si incentra proprio su questo punto e sostiene che il sistema dell'accoglienza non debba divenire un campo di applicazione professionale; uno spazio, cioè, in cui la figura dell'antropologo venga legislativamente contemplata dagli organigrammi. I centri – secondo la critica – non svolgono in generale la funzione assistenziale propria dei servizi sociali e non perseguono obiettivi quali la riduzione e rimozione delle disuguaglianze. Al contrario, anche nelle forme "morbide" e "integrative" quali per esempio i centri Sprar, tali luoghi vanno invece intesi come parte di quel complesso dispositivo alternativamente repressivo e contenitivo delle mobilità umane promosso, a partire dagli anni novanta del secolo scorso, dal raccordo tra stati, imprenditori morali, industria militare, ideologie e partiti xenofobi e nazionalisti (Rahola 2007; Dal Lago, Palidda 2010; De Genova, Peutz, 2010; Campesi 2013). I centri per l'accoglienza, dunque, possono essere visti come l'esito della

negoziante tra le istanze meramente repressive dei flussi, le pressioni provenienti dai sostenitori dei diritti umani e le possibilità aperte dal nuovo mercato dei servizi sociali emerso dalla destrutturazione del welfare (luogo di per sé atto a costituire il terreno di sintesi tra istanze così apparentemente inconciliabili).

Tutto ciò – secondo la critica – rende eticamente impossibile per una scienza sociale da decenni impegnata a rileggere il proprio passato militare e coloniale, impegnarsi istituzionalmente nella conquista di questo segmento del mercato delle professioni sociali. I centri, pertanto, dovrebbero certamente essere oggetto di studio in quanto istituzioni chiave per la comprensione di una serie di trasformazioni che concernono, oltre che la condizione migrante, la natura del welfare e del lavoro. Ma essi non dovrebbero probabilmente costituire uno spazio legalmente riconosciuto di applicazione professionale e sfocio occupazionale per una disciplina che da tempo, a livello internazionale, e frequentemente anche di società scientifiche, ha come obiettivo la critica dei correnti modelli di *governance*, anziché la cooperazione con questi.

La sessione si prefiggeva, inoltre, di interrogarsi «su quanto sia possibile operare nel sistema dell'accoglienza in quanto antropologi o etnografi, oppure se lo spazio di azione sia confinato dai particolari ruoli istituzionalmente configurati (operatori, consulenti, progettisti, certificatori, formatori, coordinatori)».

A giudicare dagli interventi ascoltati, la domanda, specie nella prima parte, si è rivelata più complessa di quanto non sembrasse. Cosa significa, infatti, operare nel sistema dell'accoglienza in quanto antropologi (o, comunque, in quanto scienziati sociali)?

Significa operare “tradizionalmente”, come etnografi che agiscono in modo coperto e analizzano culture professionali, interazioni tra “ospiti” e staff, il circolo del potere e quello delle evasioni, per poi fornire un resoconto di quell'esperienza?

Oppure significa mettere il proprio sapere a disposizione delle strutture per l'accoglienza, per mitigare i conflitti, mediare tra culture e bisogni o “tradurre l'istituzione in termini comprensibili” per coloro che vengono “accolti”?

O, forse, occorre intendere una combinazione delle due cose? La presenza dell'antropologo/a nei contesti dell'accoglienza corrisponde cioè allo svolgimento di un lavoro retribuito (peraltro, come sovente avviene in questi contesti, non da antropologo, ma da semplice educatore o “factotum”) all'interno di una particolare economia o industria umanitaria? In altri termini, la presenza dell'antropologo in tali ambiti va forse intesa come conduzione di un'attività retribuita in un settore sensibile, che consenta poi di andare occasionalmente a riferire dell'esperienza in convegni accademici e riviste scientifiche, rispondendo così alla particolare ristrutturazione del mercato del lavoro accademico, al suo restringimento e, perciò, ai bisogni insieme materiali e identitari generati dall'esclusione di una larga componente del mondo accademico più giovane e motivata?

Tuttavia anche la seconda parte della domanda posta dal *call for papers* diffuso dalle colleghe è interessante, specie se vista nel quadro della direzione intrapresa dalla discussione in aula. La domanda è se nei contesti dell'accoglienza l'azione dell'antropologo possa finire con l'essere confinata a quella imposta dal ruolo. In altre parole, la presenza strumentale e contingente dei lavoratori della conoscenza in questi ambiti può finire con l'essere riorientata dai bisogni presenti nelle strutture in cui essi

operano, dalla vita quotidiana al loro interno e, in generale, dalle ideologie e dalla missione li perseguite?

Una sociologia delle professioni suggerirebbe che questa – pur con tutte le possibilità, le eccezioni, gli *hidden transcript*, le resistenze e i corsi eretici d'azione possibili – sarebbe l'opzione più probabile. È infatti noto, nei termini di Bourdieu (1980), che le strutture sono strutturanti, che queste costituiscono l'*habitus* nel corso di esperienze particolari e che è esattamente tale loro carattere che consente agli individui di abitarle. Un'aspettativa peraltro rafforzata dalla discussione seguita alle comunicazioni del convegno di Trento, allorché i ragionamenti hanno finito presto con l'assumere un carattere "pratico", volto alla condivisione di problematiche, esperienze e strumenti di risoluzione. Come dire che la sussunzione del ricercatore in operatore era, dentro quella sede scientifica, già all'opera e ben visibile.

In risposta a quest'ultima osservazione, nel corso del dibattito che dentro e fuori l'aula ha accompagnato la sessione, qualcuno ha obiettato che il carattere non omologato del lavoro dell'antropologo nei contesti in oggetto sarebbe garantito dalla natura critica della disciplina, oltre che dal background e dalle motivazioni di chi opera in questi contesti: militanti e "umanistici", in breve.

Altri ancora hanno osservato invece che il rapporto professionale dell'antropologo con le strutture d'accoglienza potrebbe essere non organico, ma basato sulla consulenza occasionale in caso di eventi critici, in modo tale da contrastare identificazioni con gli enti e l'eventuale incorporazione delle culture lì presenti.

In entrambi i casi sembrerebbero rinvenirsi degli equivoci. Il primo è naturalmente quello di immaginare un modello professionale ricalcato sulla personalità e la cultura dei proponenti, trascurando così il banale dato di fatto che gli individui hanno culture politiche differenti e modi particolari di adesione ai contesti entro cui operano professionalmente. Tanto più che l'antropologo/a si troverebbe a lavorare in modo isolato dentro ciascuna struttura e, perciò, senza la possibilità di costituire fazioni e sottoculture professionali. Si troverebbe, cioè, a rivestire una professionalità tra le tante, esposta alle pressioni, alle maggioranze e alle consuetudini del gruppo di lavoro di cui prende a fare parte.

Il secondo equivoco è evidentemente quello che consiste nel giudicare il carattere critico e la riottosità rispetto ai ruoli come qualcosa di connaturato a una disciplina e a un processo formativo; lì ove questi caratteri derivano verosimilmente da una lotta interna ai gruppi che compongono la disciplina stessa e ai luoghi dove la si insegna; cosicché non è affatto scontato che essi facciano parte del background culturale di docenti e studenti in ogni luogo.

Il terzo equivoco, infine, consiste nell'assegnare all'antropologia un potere taumaturgico e dirimente, particolarmente evidente nell'ipotesi della consulenza. Il potere, cioè, di comprendere in assenza di osservazioni prolungate e di una conoscenza intima delle relazioni e delle persone, la natura degli incidenti, delle incomprensioni e dei conflitti culturali. Se tale pretesa di potere riecheggia quello di altri saperi e professionalità – *in primis*, quelle del servizio sociale, oppure della psicologia; professionalità, per inciso, ben più strutturate di quella antropologica – la rappresentazione di questa superiorità non potrebbe fondarsi che su procedure standardizzate, interpretazioni manualistiche, tecniche e routine che costituirebbero l'esatto contrario dell'antropologia come scienza

“lenta” (Jiménez 2016). Tecniche di intervento, per di più, che faticerebbero verosimilmente a imporsi in quanto finirebbero col costituire l’oggetto privilegiato e naturale di un esercizio destrutturante prodotto dall’interno della disciplina antropologica stessa.

Se è dunque probabile che il professionista attivo nell’accoglienza finisca con l’omologarsi alla struttura d’impiego, è opportuno che in questi contesti l’antropologo-operatore divenga un lavoratore “qualificato” legalmente riconosciuto? O, se si preferisce, un “tecnico” che mette a disposizione conoscenze e sensibilità atte a fare funzionare meglio la struttura stessa, attenuando il conflitto derivante dallo scontro tra bisogni degli “assistiti”, l’ideologia del controllo della mobilità e l’implicito imperativo assimilativo proprio di questi spazi, inclusi quelli “aperti”?

A partire da quest’ultima domanda, si aprono ulteriori interrogativi, ugualmente importanti per le scienze sociali, specie se *engaged*.

Per esempio, come venire a patti con la genealogia dei centri d’accoglienza – inclusi gli Sprar – tracciata da una sterminata letteratura scientifica, in parte già richiamata, sul razzismo di stato, sulla detenzione amministrativa, sull’assimilazionismo, sul panico morale e la tautologia della paura, sull’economia umanitaria e la *commodification* del corpo migrante?

Come fare cioè a non tenere conto del fatto che l’“arcipelago dell’accoglienza” è parte di un continuum detentivo che prevede vari livelli di intensità e restrizione degli individui, ma che produce comunque infantilizzazione, dipendenza, immobilità forzata, lavoro irregolare e/o sottopagato (specie quando l’“accoglienza”, come accade spessissimo, forza i migranti a risiedere in territori dall’economia depressa) (Pannerale 2014)? Che atteggiamento occorre tenere, inoltre, rispetto al passaggio dal welfare al *workfare* e al *warfare*, lungo un percorso che, complessivamente, conduce l’idea euro-americana di Stato emersa dal Secondo conflitto mondiale in direzione dello “Stato di sicurezza”? (Wacquant 2009; Drake 2012)? In una fase, per giunta, in cui lentamente anche l’illusione dei contrappesi giuridici alla svolta neo-autoritaria di questo stesso Stato collassa, lasciando spazio all’anti-intellettualismo, ai “fatti alternativi”, al decisionismo illegalista delle élite in spregio alle corti, ai nazionalismi, agli “anti-buonismi” e alla trasformazione della questione sociale in questione penale?

In questa cornice l’intellettuale di professione dovrebbe passare dal ruolo di testimone impotente a quello di soggetto attivo, non nel contrasto a queste tendenze, ma nel loro perfezionamento? Inoltre in un quadro che vede non più la prefigurazione, ma l’avvento della fine del mondo come lo abbiamo conosciuto a partire dalla fine dell’ultimo conflitto, l’intellettuale dovrebbe aspirare a essere come Gentile o come Gramsci? E a tal proposito, possiamo immaginare Gramsci impegnato a riformare il carcere fascista?

Andando avanti, può bastare la notazione fatta da alcuni per cui non dovremmo indugiare oltre modo su interpretazioni agambeniane, dacché l’etnografia ha dimostrato che i campi presentano anche delle opportunità e che l’*agency* dei migranti è spesso capace di coglierle, trasformando quei luoghi in altrettante eterotopie?

In risposta a questa pur corretta osservazione occorrerebbe forse notare che gli interstizi entro cui si dipanano le vite poste ai margini e le loro economie esistono perché preesiste una struttura, e perché ciascuna struttura presenta almeno una falla: buchi per lo scolo delle acque, per il passaggio del gas, dell’aria condizionata etc. Interstizi, per

l'appunto, che possono essere usati per evadere, recapitare messaggi e praticare traffici, ma in cui non ci si ritroverebbe a strisciare se non vi fosse stata prima la detenzione. Senza la struttura, insomma, non vi sarebbero probabilmente interstizi e neanche vite marginali. Lapalissianamente, però, si potrebbe forse continuare osservando anche che senza Auschwitz o Monowitz non vi sarebbero stati grandi masse di ebrei nei forni e, perciò, neanche classici della letteratura testimoniale mondiale come *Se questo è un uomo*.

Continuando nel ragionamento, come è possibile inoltre ignorare che i centri non funzionino nell'interesse del migrante, ma in quello dei nativi? Come fare cioè a trascurare l'evidenza che il travaso dall'università ai centri per l'accoglienza è parte di un dispositivo economico complesso, che, da un lato, restringe quelli che sono considerati inutili ambiti di spesa (le università), e, dall'altro, riversa le risorse pubbliche su strutture concentrazionarie in grado di mobilitare forza lavoro giovane e variamente qualificata, e foraggiare inoltre l'impresa privata (gli enti gestori, certo; ma anche i fornitori di vestiti, tende, toilette, trasporti, ditte di pulizie, lavanderie e, in generale, il variegato indotto dei centri)?

Può il mondo degli addetti alla conoscenza (e alla critica) venire istituzionalmente a patti con la normalizzazione dei "campi", del securitarismo, dell'assimilazionismo e con un'economia pubblica e privata che trasforma i corpi umani in merce in nome di un neokeynesianesimo dei servizi alla persona anziché dei cantieri e delle infrastrutture?

E nuovamente una domanda riecheggia: possono gli antropologi aspirare a essere i "tecnici" di un simile apparato, in nome magari della "riforma"?

A tale riguardo, quali sono i precedenti storici di analoghi connubi tra scienze sociali e strutture variamente incapacitanti, come cliniche psichiatriche, prigioni e altre strutture? L'esperienza ci dice che se sono stati efficaci, lo sono stati soprattutto in termini controllamentali. Nei termini, cioè, di un affinamento dei dispositivi di sorveglianza e/o punitivi e nella loro trasformazione in senso "umanitario" (che, cioè, conciliassero in maniera superiore al passato, ma mai del tutto, umanità dei procedimenti trattamentali ed efficacia della pena; senza mettere in discussione il connubio tra capitalismo, disuguaglianze e detenzione che sta all'origine di certe istituzioni) (Ricci, Salierno 1971; Quadrelli 2004; De Vito 2009).

E se certamente è esistita una scienza sociale applicata alla galassia della costrizione che ha cercato di liberare le persone ristrette, possiamo però asserire che questa si è rivelata estremamente sofisticata sul piano della critica, ma assai poco efficace sul piano degli effetti. Proprio perché gli spazi del contenimento sono probabilmente resilienti alle riforme e, dunque, irrimediabili. Estinguibili, ma non riformabili; strutturalmente violenti e anti-umani.

Come venire, dunque, a patti con la storia e con il senso generale di esperienze e collaborazioni che hanno più frequentemente addomesticato le scienze sociali anziché trasformarle in strumenti di liberazione e uguaglianza?

Infine, anche volendo abbracciare la logica minimalista della "riduzione del danno" – quella che ammette la presenza e persino l'autonomia dell'antropologo/a in certi ambiti, al fine di ridurre le distorsioni e le frizioni – come venire a patti con la perfetta arbitrarietà dei meccanismi giuridici di selezione dei "salvati" e "dei sommersi", peraltro così ben descritta dalla letteratura da noi stessi prodotta (Sorgoni 2011)?

Con quei meccanismi selettivi operati dalle Commissioni, cioè, che graziano alcuni e “clandestinizzano” altri, pur in presenza di vissuti e bisogni sostanzialmente identici, ma valutati differentemente in ragione di elementi imperscrutabili che rendono la comparsa dinanzi a questi organi simili a lotterie e a performance teatrali (dato che la riuscita del progetto migratorio dipenderà unicamente dalla capacità del migrante richiedente asilo di raccontare efficacemente una storia di sé atta a convincere la platea dei commissari prefettizi)?

E come fare a trascurare l'evidenza che qualsiasi azione a vantaggio dei singoli “assistiti” o gli esiti positivi di un certo numero di percorsi d'inserimento, dovuti alla buona gestione di alcuni centri o all'impegno autonomo e critico di alcuni operatori (magari lo stesso antropologo “militante” temporaneamente espulso dall'università richiamato nel tipo ideale precedentemente esposto), non intaccano minimamente il problema strutturale, politico e umanitario che sta alla base della creazione di questi spazi variamente concentrazionari e, anzi, agiscono in ultima analisi a vantaggio della loro riproduzione, potendo essere branditi come “storie di successo” dai portatori di interessi pubblici e privati?

In conclusione, dovrebbe essere ormai evidente che lo Stato, le garanzie e le professioni pubbliche sono dinanzi a un mutamento non contingente, ma strutturale. In tale contesto, come si è già osservato, il significato dell'assistenza non può avere altro valore che quello contenitivo: consistente cioè di differenti intensità e tipi di “imprigionamento” entro spazi che non sono più neanche disciplinari (se mai lo sono stati). Ma la sicurizzazione dello Stato va oltre e finisce con l'includere nel processo di prigionizzazione anche coloro che non sono esposti a misure di riduzione delle libertà personali. Così come il carcere trasforma in detenuti sia i reclusi sia i guardiani, allo stesso modo la riorganizzazione strutturale delle professioni del sociale muta gli operatori in sorveglianti e gestori di processi che non sono certamente volti all'emancipazione degli assistiti, né in verità di chiunque ne sia coinvolto. Lo stato di emergenza permanente; la contingenza più bieca; l'estensione indefinita dell'orario di lavoro e il suo intreccio col tempo libero dell'operatore; il ricatto occupazionale; la frustrazione derivante da un'attività di cui alla lunga si fatica a cogliere il senso e il graduale venire meno di un orizzonte complessivo di significato, inducono così a chiedersi com'è accaduto che tutto questo abbia finito col divenire una vocazione per una disciplina.

Bibliografia

- Bhabha, H.K. 1994. *The Location of Culture*. London. Routledge.
- Bourdieu, P. 2003 [1980]. *Il senso pratico*. Roma. Armando.
- Camposi, G. *La detenzione amministrativa degli stranieri. Storia, diritto, politica*. Roma. Carocci.
- Càndida Smith, R. 2009. *The Modern Moves West. California Artists and Democratic Culture in the Twentieth Century*. Philadelphia. University of Pennsylvania Press.
- Dal Lago, A., Palidda, S. (a cura di). 2010. *Conflict, Security and the Reshaping of Society. The Civilization of War*. Milton Park. Routledge.
- De Genova, N., Peutz, N. (a cura di). 2010. *The Deportation Regime: Sovereignty, Space, and the Freedom of Movement*. Durham-London. Duke University Press.

- De Vito, C. 2009. *Camosci e girachiavi. Storia del carcere in Italia*. Bari-Roma. Laterza.
- Drake, D. 2012. *Prisons, Punishment and the Pursuit of Security*. New York. Palgrave MacMillan.
- Jiménez, L. 2016. Trapped in the Rat Race: Slow Science as a Way of Resistance for European Anthropology. *Social Anthropology*, 24, 3: 362-363.
- Pannerale, L. (a cura di). 2014. *Passaggi di frontiera. Osservatorio sulla detenzione amministrativa degli immigrati e l'accoglienza dei richiedenti asilo in Puglia*. Pisa. Pacini.
- Quadrelli, E. 2004. *Andare ai resti. Banditi, rapinatori, guerriglieri nell'Italia degli anni Settanta*. Roma. DeriveApprodi.
- Rahola, F. 2007. La forma campo. Per una genealogia dei luoghi di transito e di internamento del presente. *Conflitti Globali*, 4: 11-27.
- Ricci, A. Salierno, G. 1971. *Il carcere in Italia. Inchiesta sui carcerati, i carcerieri e l'ideologia carceraria*. Torino. Einaudi.
- Sorgoni, B. 2011. *Etnografia dell'accoglienza. Rifugiati e richiedenti asilo a Ravenna*. Roma. Cisu.
- Wacquant, L. 2009. *Punishing the Poor: The Neoliberal Government of Social Insecurity*. Durham-London. Duke University Press.
-

Dibattito: la risposta di Armando Cutolo

Non ero presente al Convegno SIAA di Trento, e non ho dunque partecipato alla sessione sul ruolo degli antropologi nel sistema d'accoglienza ai richiedenti asilo di cui parla Pietro Saitta. Aggiungo che fino ad ora non mi sono occupato specificamente, sul piano scientifico, di migranti o profughi. Da qualche anno a questa parte, tuttavia, collaboro, in quanto antropologo africanista, con avvocati, associazioni e istituzioni che assistono i richiedenti, ad esempio aiutando a sostenere i ricorsi contro le sentenze di diniego dell'asilo. Se intervengo in questo forum, su invito della redazione e dello stesso Saitta, è perché m'interrogo sulle medesime questioni che lui solleva, sebbene a partire da un'esperienza che non sembra essere contemplata dalle sue riflessioni critiche: l'esperienza di un'antropologia pubblica che non s'identifica con "il mestiere dell'antropologo", ma che vi è comunque connessa attraverso confini sfumati sui quali occorre ragionare.

Il miei rapporti con il mondo dell'accoglienza m'inducono a proporre argomentazioni meno nette da quelle che caratterizzano l'efficace testo di Saitta. Un testo che mi suscita reazioni ambivalenti. Ne condivido la critica generale al dispositivo, che bisogna riconoscere come un vero e proprio apparato di cattura e contenimento delle mobilità. Un apparato in cui vengono immobilizzati, laddove non siano stati annientati dall'attraversamento della Libia o naufragati nel Mediterraneo, i percorsi migratori delle nuove generazioni postcoloniali in fuga dagli ordini sociali repressivi dei paesi di provenienza. Nei centri di accoglienza finiscono e vengono bloccati i tentativi di emancipazione – infrapolitici e cosmopolitici al contempo – di una generazione che

afferma il proprio diritto di fuga (Mezzadra 2006) non solo e non tanto da guerre, dittature e crisi economiche, ma soprattutto dagli spazi subalterni che le assegna l'attuale "ordine nazionale delle cose" (Malkki 1995).

Condivido anche la critica di Saitta riguardo ai rapporti di lavoro in cui entrano i laureati/addottorati in antropologia, quando vengono reclutati come educatori o operatori e quasi mai come antropologi. Sottolineerei, anzi, che il rischio di "sussunzione del ricercatore in operatore" paventata da Saitta avviene nel contratto ancor prima che nella prassi lavorativa: l'assunzione dell'antropologo come operatore permette infatti di captarne ed impiegarne le competenze senza riconoscerne il valore in termini retributivi. Ciò determina senz'altro il venir meno della possibilità di proporre la prospettiva antropologica, nei centri, sulla base di una (almeno relativa) autonomia professionale. La consapevolezza di queste condizioni è probabilmente ciò che ha spinto le organizzatrici della sessione SIAA su antropologia e accoglienza a interrogarsi sull'opportunità di promuovere una professione antropologica istituzionalmente riconosciuta nei centri di accoglienza. Ma secondo Saitta, non vi è alcuna possibilità di praticare tale mestiere senza abdicare ai principi conoscitivi ed etici basilari dell'antropologia, ovvero senza tradire quello sguardo critico-etnografico sulle istituzioni e quella decostruzione della governamentalità che caratterizzano gli esiti migliori della nostra disciplina. Il rischio è, infatti, quello di farsi parte integrante di un sistema di "reclusione diluita", come l'ha chiamato un giovane operatore laureando in antropologia¹: di farsi mediatori dei conflitti piuttosto che critici della violenza strutturale (Farmer 2001) che li fa insorgere.

Si potrebbe utilmente ricordare ciò che ha scritto Michel Foucault a proposito dei dispositivi (e quelli dell'accoglienza ai richiedenti ne rappresentano davvero un caso esemplare), come macchine produttrici di discorsi e saperi, di protocolli, prassi strutturate e regimi di verità che (ri)formano inevitabilmente le soggettività che vi intervengono: è difficile, da questo punto di vista, pensare all'antropologo come un soggetto che si possa mantenere del tutto "altro" rispetto ai quadri dell'apparato in cui la sua attività è chiamata ad inserirsi. Difficile, ma non impossibile in ogni caso: il rischio della posizione di Saitta è quello di rendere impensabile ogni pratica militante dell'antropologia in questo contesto. Il rischio, in altri termini, di privare l'antropologia critica della possibilità di sperimentarsi in campi diversi da quello strettamente scientifico-accademico.

Per chiarire il senso di quanto ho appena detto, provo a partire dalla mia partecipazione a un'esperienza sviluppatasi al crocevia tra università, critica antropologica e accoglienza: il servizio *unisi.cares* dell'Università di Siena. Si tratta di un servizio di assistenza a richiedenti asilo e operatori, ideato da Fabio Mugnaini a seguito delle tensioni generatesi nel comune di Buonconvento (provincia di Siena) con l'apertura di un centro di accoglienza. L'adesione degli antropologi senesi a questa iniziativa (cui si sono aggiunti una giurista, un sociologo e un politologo), è stata determinata dall'urgenza di prendere posizione rispetto al carattere "alternativamente repressivo e contenitivo" (Saitta in questo volume) delle politiche che investono i migranti, con gli esiti sociali che esse determinano. Ci siamo sentiti interpellati non in quanto esperti e/o avvocati della diversità culturale, capaci in quanto tali di mediare tra *ethos* diversi per contribuire al buon funzionamento del sistema, ma come chi è in dovere di affermare una prospettiva critica sugli intrecci tra logiche emergenziali e discorso umanitario, tra retoriche securitarie

¹L'espressione è di Jacopo Braghini.

e interessi politici (e non di rado privati) che sottendono quella che Agier (2008) ha chiamato “la gestione degli indesiderabili”.

È vero che dopo Foucault non ci si può permettere alcuna ingenuità sul ruolo delle voci dissenzienti interne ai dispositivi istituzionali, la cui produzione discorsiva si nutre delle formulazioni critiche per rielaborarsi ed affinarsi. Ciò non ha impedito a Foucault, tuttavia, di partecipare ad attività di monitoraggio e analisi della situazione carceraria francese, né a Franco Basaglia di condurre la sua lotta antipsichiatrica all'interno dell'istituzione manicomiale. Ci siamo detti spesso, con Fabio Mugnani, di stare praticando una “logica minimalista della riduzione del danno” — come la definisce Saitta. Potrò risultare retorico, ma ammetto che ciò non mi fa sentire a disagio quando, passando dal generale al concreto, penso ai nomi propri e ai volti dei ragazzi africani nelle cui vicende ci siamo implicati.

In ogni caso, il senso del nostro operare non è andato nella direzione del mitigare e depoliticizzare i conflitti, tantomeno di “tradurre l'istituzione in termini comprensibili per coloro che vengono accolti” (Saitta) - anche se ciò può succedere e non è sempre un male, se serve ad agire. Piuttosto, si è cercato di mettere in evidenza e in discussione, anche se non sempre con successo, gli effetti della logica umanitaria e disciplinare che governa la vita dei centri. Ad esempio quello dell'infantilizzazione e della dipendentizzazione dei richiedenti. A tale proposito è stato importante, per me, condividere con gli operatori una nozione affermata da qualche anno nell'antropologia africanista: quella di *waitthood* (Honwana 2013), ovvero la condizione di attesa permanente e senza prospettive che affligge le nuove generazioni sub-sahariane. Una condizione di attesa e di dipendenza dagli “anziani” (capifamiglia, notabili, autorità locali), che porta con sé il rischio di rimanere dei cadetti sociali a vita. Un rischio che i giovani operatori conoscono bene, e dal quale i giovani africani hanno tutto il diritto di fuggire ... per poi finire ad aspettare per mesi in un centro di accoglienza, riassoggettati a nuove condizioni di dipendenza da quelli che rispetto a loro posizione si porrebbero quasi come degli “anziani”, ma che rispetto alla società italiana – e cioè per quanto attiene al trattamento salariale, ai rapporti e alle condizioni di lavoro – sono di fatto dei cadetti sociali: gli operatori. Da tale ambiguità nascono non poche tensioni.

Jean-François Bayart ha osservato che l'imposizione di una generalizzata “necessità di attendere” (Bayart 2004) è parte integrante delle tecniche di disciplinamento globali, di cui fanno esperienza anche i cittadini europei: i casi di consulenza più riusciti sono stati proprio quelli in cui, insieme a chi lavora nei centri di accoglienza, si è riusciti a portare alla luce la cattura, da parte dello stesso apparato, delle loro soggettività “insieme” a quelle degli accolti.

Concludo questa sorta di perorazione con una confessione, e cioè ammettendo di essermi lasciato coinvolgere anche nel meccanismo che, per usare le parole evocative di Saitta, produce “i sommersi e i salvati”: nel processo che conduce, attraverso i racconti rilasciati dai richiedenti presso le commissioni territoriali del ministero dell'interno, all'ottenimento o al diniego dell'asilo, insieme all'agognato permesso di soggiorno che vi è connesso. Le dinamiche che prendono forma in questi rituali istituzionali di narrazione performativa di sé, sono state oggetto di una letteratura antropologica moltiplicatasi rapidamente. Ma al di là della produzione critico-analitica, gli antropologi, come sappiamo, intervengono in questo ambito anche in altri modi. Parto di nuovo dalla mia esperienza: già prima di aderire a *unisi.cares* ho collaborato con avvocati che

curavano i ricorsi dei “diniegati” provenienti dall’Africa Occidentale. Ho accettato in tal modo di aiutare chi, riformulando in altro modo l’espressione di Primo Levi, cercava di salvare i sommersi. Il modo per farlo è stato quello della stesura di una sorta di perizia sulle storie narrate, oltre a quello di individuare nelle sentenze di diniego le frequenti inesattezze e ignoranze di fatti storico-sociali pertinenti.

Mi sono fatto, quindi, parte del sistema? In un certo senso sì, ma posso dire di non aver mai aderito alla logica biopolitica binaria che regola la concessione dell’asilo: da una parte le vite dei “veri” profughi da proteggere, in quanto vittime di “vere” violenze o di “vere” forme di esclusione sociale (etnica, politica, religiosa ecc.); dall’altra le vite dei migranti economici da respingere. A questa dicotomia, io ed i colleghi di *unisi.cares*, abbiamo opposto quello che, sinteticamente, descriverei come il diritto dei richiedenti asilo a sottrarsi dalla violenza strutturale delle loro società, nonché dalla violenza dei rapporti politico-economici che connettono le “loro” alle “nostre” società. Perché, per fare un esempio, non è possibile sostenere che chi viene dalle regioni del delta del Niger, ossia da territori sconvolti dall’estrazione petrolifera delle multinazionali e dai conflitti sociali che essa ha creato, possa tornare “in sicurezza” al luogo di provenienza, se non esplicitamente minacciato da una delle tante milizie che vi operano. Non si è in presenza, in questi casi, di cittadini nigeriani da far ritornare all’interno dei propri confini nazionali; si è invece in presenza di persone che, di fatto, erano già dei non-cittadini a casa propria.

Si è trattato, insomma, di rendere quanto più possibile inoperanti i criteri di discriminazione che producono sommersi e salvati. E si trova qui – in quelle che, in mancanza di formule migliori, ho finito per chiamare “letture dense” delle narrazioni dei richiedenti, piuttosto che perizie – un ulteriore spazio di azione per la critica antropologica, che si aggiunge alla critica del sistema di accoglienza. Richiamandosi in modo puntuale alle condizioni delle società postcoloniali di partenza, ovvero a situazioni dove l’accesso al lavoro, all’istruzione e alla sanità è regolato dalla violenza delle disuguaglianze sociali, delle appartenenze etniche e religiose, dei rapporti di dipendenza, si può cercare di difendere i percorsi soggettivi, ma socialmente situati, di chi cerca di sottrarsi alla subaltermità.

In questo fare si è ben lontani dall’essere dei tecnologi della differenza culturale, utili al funzionamento dell’apparato. Al contrario, si opera in tensione continua con i suoi principi di fondo, cercando di inficiarne gli effetti. Si tratta, certo, di un’antropologia pubblica che si trova nella condizione protetta e autonoma di chi interviene da dentro l’accademia, e non è quindi soggetto alle pressioni di chi lavora in una struttura. Resta dunque aperta la questione se sia possibile pensare a una professione antropologica sulla base di una simile esperienza. Una risposta immediata – ossia non troppo meditata – sarebbe probabilmente negativa; la mia idea, invece, è che bisogna lasciare qualche spiraglio di apertura, per le ragioni che seguono.

Pietro Saitta ci ha ricordato che non possiamo considerare “il carattere critico e riottoso” dell’antropologia come connaturato in ogni antropologo, come presente in ogni dipartimento. Esso è condiviso solo da una parte degli accademici, e contrastato da altri. Bisogna insomma fare spazio, nelle nostre riflessioni, alla constatazione che la prospettiva critica non è un prodotto inevitabile dello sguardo antropologico, anche se ne rappresenta l’istanza più avanzata e consapevole. Sono lì a ricordarcelo, se ce ne fosse bisogno, l’antropologia applicata di epoca coloniale (Colajanni 2012) o la

embedded anthropology usata per la contro-insurrezione nei conflitti contemporanei (Perugini 2008).

Allo stesso tempo, e in via complementare, possiamo osservare che così come il “professare” (nel senso indicato da Jaques Derrida, 2002) l’antropologia all’università non è di per sé garanzia di atteggiamento critico, non è di per sé garantito neanche che l’atteggiamento critico di un laureato assunto da una struttura debba necessariamente e immediatamente abdicare di fronte al disciplinamento che gli viene richiesto. Ciò che sta in mezzo a tutto ciò è la soggettività politica, che non possiamo immaginare come direttamente dipendente dalla formazione universitaria ricevuta, ma neanche come l’effetto immediato della sua cattura da parte di un dispositivo.

Sembro forse contraddire quanto avevo detto sopra, concordando con Pietro Saitta sulla forza degli apparati. Proverò dunque a spiegarmi, riflettendo su un caso concreto: il lavoro dei molti laureati in antropologia dell’Università di Siena che sono stati assunti in cooperative, associazioni e altri organismi attivi nell’accoglienza.

Quella senese è un’esperienza con caratteri locali piuttosto definiti, poiché avviene perlopiù nel quadro di un modello regionale di seconda accoglienza diffusa, imperniata sulla creazione di piccole unità di residenza, costituite in case prese in affitto dagli enti preposti. È interessante notare, per quanto ci interessa qui, che la maggioranza dei reclutati proviene dalla parte più politicamente consapevole della popolazione studentesca. Molti di loro hanno scritto tesi di laurea in cui la logica emergenziale dell’accoglienza in Italia è stata analizzata in termini molto critici, in particolare nelle sue connessioni con le retoriche politiche securitarie. In alcune tesi sono state esplicitamente discusse le implicazioni della genealogia concentrazionaria dei campi messa in luce da Giorgio Agamben, in altre è stato messo in luce il carattere fondamentale *eterotopico* (Dingacci 2016) dei centri di accoglienza. In altri casi ancora, sono stati descritti etnograficamente i percorsi di soggettivazione che catturano operatori e richiedenti in un groviglio di rapporti improntati al paternalismo e alla dipendenza personale, rapporti che sembrano avere una funzione centrale nella gestione degli accolti (Fossi 2013). Sono sicuro che questi operatori laureati in antropologia approveranno gran parte del testo di Pietro Saitta. A dire il vero, l’eco delle sue critiche ha circolato per tempo nella nostra rete, ed ha animato una discussione piuttosto articolata, avvenuta nel corso di una riunione tenutasi lo scorso gennaio presso l’Ecomuseo di Casa Giubileo, a Montemaggio.

Siamo, dunque, dinanzi al paradosso di soggettività critiche impiegate in strutture che esse stesse rappresentano come dispositivi di reclusione. Questo paradosso non lo possiamo spiegare riconducendolo semplicemente alla ricerca di un salario da parte di chi non trova altri lavori, anche se tale aspetto è importante. Per quanto mi consta, questi laureati non pensano affatto di “fare antropologia” nei centri di accoglienza, ma di “fare gli operatori, essendo antropologi”. Da una breve ricerca sui loro percorsi, condotta recentemente per l’elaborazione di una tesi di laurea (Mannu 2016), è emersa un’attitudine ambigua, largamente condivisa, che intende il lavoro nei centri al contempo come una sfida, come una forma di impegno e come un modo di percepire un reddito. Un’attitudine in cui la dimensione politica si traduce in prassi individuali concrete, che si pongono in tensione con quelle previste dalle regole di gestione.

Non è molto, certo, e non è decisivo, ma non è irrilevante nel contesto attuale, se contribuisce alla riduzione del danno. Mi è venuta in mente, pensando a queste figure, la

nozione di “profanazione” dei dispositivi elaborata da Giorgio Agamben (2006, 2008), che la intende come «restituzione all’uso comune di ciò che è stato catturato e separato in essi» (Agamben 2006: 34). La separazione cui si riferisce il filosofo è quella che disconnette dalla sfera comune ciò che è stato reso “sacro”, sottraendolo all’ordine (giuridico, sociale) normale – secondo l’accezione antica ripresa da Hubert e Mauss nel loro *Saggio sul sacrificio*. Era quanto avveniva, nella Roma arcaica, quando chi si macchiava di crimini particolari (fra i quali vi era, significativamente, la cancellazione di un confine) veniva messo al bando e fatto dunque *homo sacer* (Agamben 1995).

Quella che mi è sembrato di potere intravedere (o immaginare) nei resoconti dei laureati-operatori, è una profanazione che si attua nel contatto con le vite dei richiedenti, restituendole a spazi di relazione e non di eccezione, di riconoscimento e non di controllo. Poiché, proseguendo l’argomentazione di Agamben, laddove non si riesca ad agire direttamente sul dispositivo per scardinarlo (e senza rinunciare ad operare, in ambito politico perché ciò avvenga), si può intervenire al suo interno per far deragliare le soggettivazioni che vi hanno luogo, con l’obiettivo di «portare alla luce quell’Ingovernabile, che è l’inizio e, insieme, il punto di fuga di ogni politica» (Agamben 2006: 35). In questo caso, l’autonomia dei migranti.

Come concludere? Avevo annunciato in apertura che le mie opinioni in questo campo sono ambivalenti, poiché dipendono dalla forma specifica assunta dalla presenza degli antropologi. Rispetto ad un’antropologia *embedded*, normalizzata da protocolli professionali, impegnata ad attenuare la resistenza e la conflittualità prodotta dal sistema dell’accoglienza, mi schiero decisamente con Pietro Saitta. Credo tuttavia sia pensabile, e cerco di praticare per quanto posso, un’antropologia che si confronti con il sistema dell’accoglienza non solo attraverso i testi, ma attraverso un “esperimento di esperienza” (Piasere 2002) critica e costitutivamente aperta, che cerchi di far deragliare il dispositivo verso i suoi punti di fuga imprevisi (Deleuze 2007) attivandosi, nel frattempo, per ridurre il danno a chi ne viene catturato. Non so se le organizzatrici della sessione su antropologia e accoglienza del convegno SIAA proponessero un “mestiere di antropologo” orientato in tale direzione. Per quanto mi riguarda, occorre continuare a riflettere.

Bibliografia

- Agamben, G. 1995. *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino. Einaudi.
- Agamben, G. 2006. *Che cos’è un dispositivo?*. Roma. Nottetempo.
- Agier, M. 2008. *Gérer les indésirables. Des camps des réfugiés au gouvernement humanitaire*. Parigi. Flammarion.
- Bayart, J. F. 2004. *Le gouvernement du monde. Une critique politique de la globalisation*. Parigi. Fayard.
- Colajanni, A. 2012. *Gli usignoli dell’imperatore*. Roma. Cisu.
- Deleuze, G. 2007. *Che cos’è un dispositivo?* Napoli. Cronopio.

Derrida, J. 2001. «L'università senza condizione». in *L'università senza condizione*, (a cura di) J. Derrida, P. A. Rovatti. Milano, Raffaello Cortina Editore: 7- 64.

Dingacci, S. 2016. *Eterotopografia del centro di accoglienza "il Granaione". Tecnologie di governo nella gestione dei richiedenti asilo*. Tesi di laurea magistrale, Università di Siena.

Farmer, P. 2004. An anthropology of structural violence. *Current anthropology*, 45 (3): 304-318.

Fossi, M. 2013. *Sorvegliare e proteggere. Pratiche, tattiche e rappresentazioni dell'asilo politico-umanitario in un'esperienza etnografica a Firenze*. Tesi di laurea magistrale, Università di Siena.

Honwana, A. 2013. Waithood, and Protest Movements in Africa. *International African Institute, Lugard Lecture* (www.internationalafricaninstitutr.org.)

Mallki, L. 1995. *Purity and Exile: Violence, memory and National cosmology among Hutu Refugees in Tanzania*. Chicago. The University of Chicago Press.

Mannu, V. 2016. *Nuovi luoghi e nuove pratiche dell'antropologia. I giovani laureati nei centri di accoglienza*. Tesi di laurea, Università di Siena.

Perugini, N. 2008. Anthropologists at War: Ethnographic Intelligence and Counter-Insurgency in Iraq and Afghanistan. *International Political Anthropology*, 1(2): 213-227.

Piasere, L. 2002. *L'etnografo imperfetto. Esperienza e cognizione in antropologia*. Bari. Laterza.

